

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

А. Ю. Карпов

Исследования
по истории
домонгольской Руси



ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Издательство



КВАДРИГА

А. Ю. Карпов

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ**

МОСКВА
Квадрига
2014

УДК 94(47)"8/12"
ББК 63.3(2)41
К26

Карпов А. Ю.

К26 Исследования по истории домонгольской Руси / А. Ю. Карпов. – М.: Квадрига, 2014. – 400 с. – (Исторические исследования).

ISBN 978-5-91791-023-9

В книгу вошли работы автора разных лет. Они посвящены проблемам истории и источниковедения домонгольской Руси, прежде всего связанным со становлением и начальными этапами древнерусского христианства. Рассматриваются малоизученные или же ранее неизвестные памятники церковно-политической мысли древней Руси; значительное внимание уделено изучению этногенеалогических и эсхатологических представлений древнерусского книжника. География исследований весьма широка и охватывает едва ли не всю территорию Древнерусского государства и сопредельные страны: от Киева и Херсонеса до Великого Новгорода и Ярославля и от Константинополя и Салоник в Греции до Волжской Болгарии и Полярного Урала.

УДК 94(47)"8/12"
ББК 63.3(2)41

i
|

ISBN 978-5-91791-023-9

© Карпов А. Ю., 2014
© Издательство «Квадрига», оформление, 2014
© Никулин А. Ю., дизайн переплета, 2014

ОТ АВТОРА

В эту книгу вошли статьи, написанные мною в 1990–2010-е годы. Значительная их часть ранее была опубликована в узкоспециальных сборниках и периодических изданиях («Архив русской истории», «Очерки феодальной России», «Отечественная история» и пр.), некоторые оставались неопубликованными. Статьи объединены не столько сюжетно, сколько хронологически, – все они посвящены истории и источниковедению домонгольской Руси. Эта тема стала для меня главной и, по существу, единственной, начиная еще с первого курса исторического факультета Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина (ныне МПГУ), едва ли не с первого семинара по истории СССР периода феодализма, который с сентября 1977 года вел наш учитель Аполлон Григорьевич Кузьмин, светлая ему память.

Этой же теме посвящены и написанные мной в те же 1990–2000-е годы книги о русских князьях домонгольского времени, увидевшие свет в биографических сериях «Жизнь замечательных людей» («Княгиня Ольга», «Владимир Святой», «Ярослав Мудрый», «Юрий Долгорукий», «Батый») и «Русский мир в лицах» («Великий князь Владимир Мономах» и «Великий князь Александр Невский»). Обе серии носят популярный характер и обращены к более широкой читательской аудитории, нежели обычные монографии. Однако, на мой взгляд, рамки серий вполне позволяют издавать в них и серьезные, без всяких скидок на «популярность», исторические исследования. Во всяком случае, в своей работе я стремился именно к этому. Должен признаться, что целый ряд статей был продуман и подготовлен мною, но не написан (или даже написан, но не опубликован), только потому, что сюжеты, которым эти статьи могли быть посвящены, целиком или частично нашли отражение в названных книгах – в основном тексте или, чаще, в примечаниях к нему.

Что же касается настоящего сборника, то статьи, составившие его, в большинстве своем не связаны с упомянутыми книгами. (Исключение составляют статьи о княгине Ольге и посвященных ей агиографических сочинениях.) Но из этого отнюдь не следует, что

темы сборника находились «на периферии» моих исследовательских интересов. Скорее, наоборот. Так, например, исследование древнейших русских агиографических сочинений о св. Клименте Римском первоначально мыслилось как монографическое, в более широких рамках; вместе с некоторыми другими статьями (а отчасти и с сюжетами, затронутыми в книгах о Владимире, Ярославе и др.) оно имеет непосредственное отношение к такой важнейшей исследовательской теме, как история религиозной и общественно-политической мысли древней Руси, становление т. н. «русской идеи», прояснившей место Руси в православном мире. Определенный цикл составляют и статьи, включенные во второй раздел сборника и посвященные этногенеалогическим представлениям древнерусского книжника в эсхатологической «перспективе».

Почти все статьи, вошедшие в сборник, переработаны для настоящего издания: в текст, подстрочные примечания и литературу внесены необходимые исправления и дополнения. Наверное, не все статьи равноценны по качеству; не уверен я и в том, что все высказанные здесь предположения, найдут подтверждение в работах последующих историков. Но судить об этом уже не мне.

Издавая настоящий сборник, я не могу не вспомнить добрым словом о тех людях, которые помогли мне в становлении как историку, способствовали написанию или публикации отдельных статей. Прежде всего, еще раз назову имя моего учителя Аполлона Григорьевича Кузьмина, введшего меня в круг проблем, связанных с историей древней и средневековой Руси, и неизменно поддерживавшего во всех начинаниях, даже тогда, когда какие-то мои предположения расходились с тем, что писал и утверждал он. Я навсегда сохраню благодарность Владимиру Борисовичу Кобрину, Павлу Александровичу Шорину, Николаю Ивановичу Павленко, другим нашим замечательным преподавателям. Выражаю также искреннюю признательность Н. С. Борисову, С. А. Елисееву, С. С. Ермолаеву, С. Н. Кистереву, В. Д. Назарову, С. В. Перевезенцеву, А. И. Плигузову, Л. А. Тимошиной, И. А. Тихонюку, Б. Н. Флоре. Особые слова благодарности должен сказать в адрес И. А. Тихонюка – не только потому, что на протяжении более тридцати лет имею возможность обсуждать с ним самые разные сюжеты и проблемы нашей средневековой (и не только) истории и пользоваться его дружескими советами, но и потому, что именно Иван Александрович стал инициатором составления и издания настоящего сборника.

I
ИССЛЕДОВАНИЯ
В ОБЛАСТИ РУССКОЙ
АГИОГРАФИИ



ДРЕВНЕЙШИЕ РУССКИЕ СОЧИНЕНИЯ О СВ. КЛИМЕНТЕ РИМСКОМ*

Культ св. Климента, четвертого папы римского, сосланного, по преданию, императором Траяном в город Херсонес в Крыму и принявшего там мученическую смерть ок. 101 г., получил исключительное распространение в древней Руси. Мощи святого ок. 989 г. были перенесены князем Владимиром Святославичем, Крестителем Руси, из Херсонеса в Киев и впоследствии положены в киевской Десятинной церкви Пресвятой Богородицы. На два с половиной столетия, до разорения Киева татара-монголами и разрушения Десятинной церкви в 1240 г., они стали едва ли не главной христианской святыней Киева и всей Русской земли.

Ярким свидетельством особого почитания св. Климента являются древнейшие русские сочинения о святом, составленные в XI–XII вв., – «Чудо св. Климента, папы римского, о отрочати», известное в списках XIV–XVII вв., и т. н. «Слово на обновление Десятинной церкви», дошедшее до нас в копии XIX в., выполненной для М. А. Оболенского с принадлежавшего ему рукописного сборника XVI в. (местонахождение последнего до сих пор остается неизвестным). Авторы обоих сочинений именуют св. Климента «присным заступником» Русской земли, которая оказывается под особым его покровительством – как прежде покровительство св. Климента простиралось на Рим и Херсонес.

Названные сочинения до сих пор относятся к числу малоизученных. Достаточно сказать, что они даже не учтены в широко известном и пользующемся заслуженным авторитетом современном «Словаре книжников и книжности Древней Руси»¹. Между тем эти сочинения сыграли без преувеличения выдающуюся роль в становлении древнерусской общественной мысли, отразив важнейший (возможно, даже начальный) этап в развитии «русской

* Опубликовано: Очерки феодальной России. Вып. 11. М.: СПб., 2007. С. 3–110. (Печатается с незначительными исправлениями.)

¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. / Ответ. ред. Л. С. Лихачев. Л., 1987.

идеи» – обосновании особого места Руси в христианском мире как носительницы древнейшей христианской традиции, восходящей к апостольским временам. В какой-то мере древнейшие русские памятники «Климентовского цикла» предвосхитили знаменитую впоследствии идею Руси как «третьего Рима» – но не по схеме: «Рим – Константинополь – Москва», а по иному пути, очерченному св. Климентом: «Рим – Херсонес (Корсунь) – Киев».

Этим двум памятникам, прежде всего, и посвящена настоящая работа. Их полноценное текстологическое изучение в связи со всем комплексом агиографических сочинений о святом стало возможным только в 1992 г., когда мне удалось опубликовать ранее неизвестный полный (или, точнее, почти полный) текст т. н. «Слова на обновление Десятиной церкви» по копии XIX в., выполненной для М. А. Оболенского (ранее текст был известен лишь по публикации М. А. Оболенским его заключительной части – русской похвалы св. Клименту)². Это позволило не только сделать определенные выводы о соотношении обоих памятников (которые, как выясняется, представляют собой две редакции одного сочинения), но и «вписать» их в контекст общественной мысли древней Руси XI–XII вв., соотнести с другими значимыми русскими сочинениями того времени, по-своему обосновывающими место Руси в семье христианских народов.

Исследование, посвященное культуре св. Климента в древней Руси и памятникам «Климентовского цикла», было завершено мною, в основном, еще в 1998 г.³ Впоследствии оно, естественно, дорабатывалось и дополнялось. Настоящая статья представляет собой основную часть этого исследования, включающую в себя общий обзор памятников «Климентовского цикла», бытовавших в древнерусской книжности, а также анализ двух названных древнейших оригинальных русских сочинений.

* * *

Сочинения, посвященные св. Клименту Римскому, стали проникать в древнюю Русь в первые же десятилетия после Крещения. Во всяком случае, древнейшая сохранившаяся русская служебная Минея 1097 г. включает в себя Службу «св. Климента, папы Рим-

² Картов А. Ю. «Слово на обновление Десятиной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. Вып. 1. М., 1992. С. 86–111.

³ На заключительной стадии исследования было поддержано Российским гуманитарным научным фондом (проект № 98–01–00264). Издательский проект поддержки Фонда не получил.

ского, и св. Петра, епископа Александрийского, и св. мученицы Катерины», читающуюся под 25 ноября – днем памяти всем названным святым в Восточной церкви⁴. Почитался на Руси и другой день памяти св. Климента Римского – 30 января, день перенесения его мощей «от глубины моря» в Корсунь (Херсонес) первоучителем славян св. Константином (Кириллом) Философом. Этот день, в частности, отмечен в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг., а также в ряде других древнерусских месяцесловов XI–XIV вв.⁵ Студийский устав, принятый в киевском Печерском монастыре во второй половине XI в. и распространившийся затем на другие русские обители, предписывал иметь в монастырях и Житие св. Климента. Правда, его память не была выделена в Уставе особо: имя св. Климента названо здесь вместе с именем александрийского епископа Петра и притом вслед за ним: «Мучение Петра Александрийского и Климента Римского»⁶. Как видим, для Греческой церкви св. Климент был, если так можно выразиться, рядовым, ничем не примечательным мучеником. Со всем не то обнаруживаем на Руси, где культ св. Климента получил особую актуальность и совершенно исключительное значение.

Несколько эпизодов в истории культа святого прочно связали его с христианским миром древней Руси. Прежде всего, Климент принял мученическую смерть в Херсонесе (точнее, в море близ Херсонеса), а его мощи первоначально были погребены на одном из затопляемых морем островков – «в глубине моря», по выражению агиографа⁷. Иными словами, жизнь святого оборвалась в городе, не просто географически близком к Руси, но сыгравшем исключительную роль в ее христианизации. Как известно, согласно «Повести временных лет» и многочисленным редакциям Жития св. Владимира, крещение киевского князя произошло именно

⁴ Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 446–456.

⁵ Остромирова Евангелие. СПб., 1883. Л. 263 об. Месяцеслов Остромирова Евангелия знает и обычный день памяти св. Климента – 25 ноября (Там же. Л. 242 об.). См. также: Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 210, 259.

⁶ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 3. Ч. 1. М., 1868. С. 254 (по рукописи Студийского устава конца XII – начала XIII в.; Син. № 380 (330). Л. 99 об.).

⁷ В настоящей статье не рассматриваются вопросы, связанные с подлинностью тех мощей, которые были обретыны Константином Философом в Херсонесе в 860/861 г., равно как и тех мощей, которые были перенесены князем Владимиром в Киев ок. 989 г. Для нашей темы эти вопросы представляются несущественными. Достаточно сказать, что, судя по имеющимся в нашем распоряжении источникам, их принадлежность римскому святителю ни на Руси, ни за ее пределами не вызывала ни малейших сомнений.

в Херсонесе (Корсуни) вскоре после взятия города русскими войсками. И хотя летописная версия Крещения Руси справедливо ставится исследователями под сомнение, все же значение Херсонеса в приобщении Руси к христианству трудно переоценить. Именно во время многомесячной осады города в 988–989 гг., по-видимому, окончательно произошел перелом в пользу христианства в сознании князя Владимира Святославича; именно в Корсуни произошло бракосочетание Владимира и византийской принцессы Анны, что символизировало вхождение русского князя в семью христианских правителей Европы; именно в Корсуни приняли крещение члены княжеской дружины; наконец, именно из Корсуни были вывезены христианские (и не только христианские) святыни, а также – что особенно важно – и те священнослужители, которые собственно и крестили киевлян и жителей ряда других русских городов⁸.

По свидетельству греческого Мучения св. Климента, ежегодно в день празднования его памяти – 25 ноября – на семь дней море отступало, и для верующих открывался путь к чудесной нерукотворной церкви, «от Бога уготованной», где находилась гробница святого. О почитании св. Климента в Херсонесе в начале VI в. и о ежегодном чуде отступления воды сообщает паломник диакон Феодосий⁹. Греческие, латинские, а затем и славянские и русские статьи рассказывают еще об одном чуде. Однажды в день празднования святому некие благочестивые супруги оставили по забывчивости возле гробницы своего сына – море сомкнулось, казалось бы унеся его навсегда. Каково же было изумление горожан, когда ровно через год отрока нашли целым и невредимым: святитель чудесным образом сохранял его в течение всего этого времени, давал пищу и защищал от морских чудовищ.

Впоследствии, однако, ежегодное чудо отступления воды прекратилось. Почитание св. Климента в Херсонесе ослабло и почти совсем угасло. Когда в конце 860 г. в город прибыл будущий просветитель славян Константин (в иночестве Кирилл) Философ, оказавшийся здесь в связи со своей миссией к хазарам, жители ничего не смогли рассказать ему ни о мученической кончине св. Климента, ни о местонахождении его гробницы.

Св. Константин и Мефодий сыграли исключительную роль в возрождении культа св. Климента Римского. При участии

⁸ См.: Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 174–250, 388–403.

⁹ Феодосий. О местоположении Святой Земли нач. VI в. / Изд. И. Помяловский // Православный палестинский сборник. Т. 10. Вып. 1 (28). СПб., 1891. С. 5 (латинский текст), 17–18 (перевод И. Помяловского).

херсонесского духовенства и, по-видимому, клириков константинопольского патриаршего Софийского собора Константин организовал поиски мощей святого и 30 декабря 860 г. (по версии латинских источников)¹⁰ или 30 января 861 г. (по версии славянских) обрел их на одном из полузатопленных островков в море возле города. Мощи были торжественно внесены в город и положены сначала в «новозданем столпе» (городской башне) во имя св. Климента, затем в храме Св. Созонта близ городской стены, Св. Леонтия в самом городе и наконец в херсонесском кафедральном соборе.

Обретение мощей положило начало новому этапу в почитании святого не только в Херсонесе, но и во всем христианском мире. Часть мощей Константин забрал с собой. Сначала они были увезены в Константинополь, а затем сопровождали солунских братьев во время их миссии к моравским славянам¹¹. Об обстоятельствах обретения мощей подробно – хотя и с некоторыми противоречиями – рассказывается в нескольких источниках: Житии св. Константина; письме его собеседника и современника римского прелата Анастасия Библиотекаря к Гаудериху, епископу Веллетрийскому; т. н. «Итальянской легенде» – переработке начала XII в. сочинения Гаудериха об обретении мощей и перенесении их в Италию; а также в известном в славянских рукописях «Слове на пренесение мощем преславнаго Климента», автором которого считается сам

¹⁰ Эту дату называет т. н. «Итальянская легенда» (см., напр.: Житие и перенесение мощей св. Климента (Итальянская легенда в русском переводе – из рукописи Румянцевского музея № 151) // Кирилло-Мефодиевский сборник, изд. М. П. Погодиным. М., 1865. С. 327–342). Славянское «Слово на пренесение мощей св. Климента» (см. о нем ниже) датирует событие 30 января 861 г.; этот день и вошел как день празднования перенесения мощей св. Климента в славянскую и раннюю русскую традиции. Однако исследование богослужебных текстов, включенных в «Слово на пренесение мощей», позволило К. К. Ахентьеву сделать вывод, что описанные в памятнике события в реальности происходили именно 29–31 декабря, а само обретение мощей – 30 декабря, что подтверждает датировку «Итальянской легенды» (Ахентьев К. К. О структуре богослужебного последования, описанного в Слове на перенесение мощей св. Климента. Ч. 1: Обретение мощей // Византиноведение / Byzantinorossica. Вып. 4: Clementiana Nordica: Почитание Св. Климента Римского на севере христианского мира / Под ред. К. К. Ахентьева. СПб., 2006 (http://www.byzantinorossica.org.ru). С. 1–15). Автор отметил также, что «след первоначальной датировки обретения мощей св. Климента сохранился также и в славянской традиции, а именно в одном из списков Пролога второй редакции, где память римского святителя приурочена к 29 декабря» (там же. С. 6; ср.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1997. С. 397).

¹¹ О том, что мощи св. Климента находились вместе с Константином и Мефодием во время их миссии к моравским славянам, сообщается в «Итальянской легенде».

Константин Философ, и краткой проложной статье, повествующей о том же событии¹².

Храмы в честь св. Климента строились повсюду, где проповедовали Константин и Мефодий, а затем их ученики, – в Моравии, Чехии, Болгарии, Венгрии¹³. Культ святого охватил весь славянский мир. Можно предполагать, что именно в это время (и при участии если не самих солунских братьев, то их ближайших учеников) были переведены на славянский язык греческие и, возможно, латинские сочинения, посвященные св. Клименту.

Впоследствии мощи св. Климента были перенесены Константином в Рим и положены в церкви, посвященной мученику. В 869 г. в этой церкви был похоронен и сам Константин Философ.

Культ св. Климента, распространяясь по христианской Европе, как бы «обошел» Константинополь, где, кажется, не получил особого распространения. Во всяком случае, никаких следов оживления в почитании св. Климента в 60-е гг. IX в. и позже ни в Константинополе, ни в других городах Империи не заметно. За исключением же Константинополя распространение культа повторило маршрут движения солунских братьев: Херсонес – славянские земли – Рим. В обратной перспективе это отразило путь самого Климента Римского, его возвращение к месту своего первоначального пастырского служения.

Русь восприняла христианство в его славянской «огласовке». Исследователи находят всё больше кирилло-мефодиевских черт в раннем русском христианстве. Почитание св. Климента, несомненно, представляет собой одно из ярких проявлений кирилло-мефодиевского влияния на Русь.

Здесь, правда, следует сделать одну оговорку. Если перенесение мощей св. Климента «от глубины моря» в Корсунь отмечалось в древней Руси, как и во всем славянском мире, как одно из значи-

¹² См.: *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 149–150, 227–229. Издание «Итальянской легенды»: *Magnae Moraviae Fontes Historici* (далее: ММФН). Т. 2. Врно, 1967. С. 124–127; письма Анастасия Библиотекаря Гаудериху: ММФН. Т. 3. Врно, 1969. С. 177–181. Те же сведения о обретенных херсонесских мощей содержит латинское Житие св. Климента, восходящее к «Итальянской легенде» (см.: *Бърлиева С.* За кратката редакция на Италианската легенда и за един неин неизвестен препис // Кирило-Методиевски студии. Кн. 5. София, 1988. С. 156–162). О славянских сочинениях см. ниже.

¹³ См.: *Dvořák F.* Byzantské misie u slovanů. Praha, 1970. С. 149, 208, 216, 374; *Попконстантинов К., Смядовски Т.* За почитането на Климент, папа Римски, в средновековна България (по епиграфски данни от IX–X вв.) // *Palaeobulgarica*. 1983. № 4. С. 86–92; *Том И.* К вопросу о кирилло-мефодиевской традиции в Венгрии // *Palaeobulgarica*. 1994. № 3. С. 6.

тельных событий в посмертной судьбе римского святого, то последующее перенесение его мощей тем же Константином Философом в Рим (о чем сообщалось в таком авторитетном для древней Руси памятнике, как Житие Константина Философа) оказалось совсем не актуальным. Это легко объяснимо, ибо древняя Русь совершенно по-другому представляла судьбу мощей святого.

Главным, что связывало культ св. Климента с древней Русью, стало, конечно же, перенесение его мощей князем Владимиром Святославичем из Корсуни в Киев около 989 г. Об этом событии сообщают «Повесть временных лет» в статье 6496 (988) г. и некоторые другие древнерусские памятники. В летописи читаем: «Володимер же... поем царицу (Анну. – А.К.), и Настаса (Анастаса Корсунянина, впоследствии поставленного во главе киевской Десятинной церкви. – А.К.), и попы корсуньски с мощми свягаго Климента и Фифа (вариант: Фива. – А.К.), ученика его, пойма съсуды церковныя [и] иконы на благословенье себе»¹⁴. (Такой текст читается в Лаврентьевской, Ипатьевской и Новгородской Первой младшего извода летописях; в Радзивилловской же и Московско-Академической летописях вместо «...и Фифа ученика его» значит: «...и оба ученика его»¹⁵. Отличие можно было бы признать важным, поскольку, согласно житийным памятникам, у Климента действительно имелись два ученика: Фив и Корнилий; однако скорее всего перед нами простая порча текста.) Схожий с летописным текст содержит «Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь»¹⁶, а также т. н. обычное Житие князя Владимира, в котором, правда, есть различия в перечислении того, что именно, наряду с мощами Климента и Фива, Владимир вывез из Корсуни, и отсутствуют слова: «на благословенье себе»¹⁷.

Несколько иной текст находим в «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова мниха – памятнике XI в.: «И прия (Владимир. – А.К.) град Корсунь, и вся съсуды церковныя, и иконы, и мо-

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 116; Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 101; НПЛ. С. 155.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989. С. 53.

¹⁶ *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № 1–XXIII. СПб., 1907. С. 14.

¹⁷ *Срезневский В.И.* Память и похвала князю Владимиру и его Житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по ист.-филолог. отдел. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 10; *Соболевский А.И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Кн. 2. Киев, 1888. С. 26. То же сообщает и т. н. «Сказание о русской грамоте» «пространной» редакции (см.: *Востоков А.Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 758).

щи святого священномученика Климента и иных святых»¹⁸. Наиболее же пространное, хотя и лишенное каких-либо фактических подробностей, сообщение о перенесении мощей в Киев содержится в т. н. «Слове на обновление Десятинной церкви» – памятнике «Климентовского цикла»: «Сего благородного благоверный прародець (князь Владимир. – А. К.), христолюбивый сий, поистине же мучениколюбец, со многим потщанием, пребольшею верою, отуду бо дозде любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рек же и стране нашей»¹⁹. Как видим, здесь нет речи о каких-либо других святынях, принесенных из Корсуни вместе с мощами св. Климента; не упоминается и о мощах его ученика Фива, имя которого, кстати говоря, в памятнике присутствует.

По-видимому, вскоре после освящения киевской Десятинной церкви Пресвятой Богородицы (996), возможно, в 1007 г.²⁰, мощи св. Климента были положены в этой церкви, ставшей главным храмом Руси эпохи Владимира. На их присутствие здесь ко времени кончины Владимира (1015) указывает немецкий хронист начала XI в. Титмар Мерзебургский, назвавший храм, где был похоронен Владимир (т. е. Десятинную церковь), «церковью мученика Христова Климента»²¹. По всей вероятности, именно с мощами св. Климента и его ученика Фива были встречены в Киеве летом 1018 г. вступившие в город польский князь Болеслав Храбрый и его зять, русский князь Святополк Окаянный, как об этом сообщает тот же Титмар²².

О всеобщем почитании мощей св. Климента свидетельствуют русские сочинения – «Слово на обновление Десятинной церкви» и «Чудо св. Климента о отрочати». «Людие добродушьствуют, приходяще теплою верою к твоим христоносным костем, – обращается к святому автор первого из названных памятников, – святыню почръпающе и хваляще Бога, възвращаются во свояси, освящающа домы и храмы и телеса своя кроплением, и мажущася, и пиюща, приемлют здравие душам и телом твоими честными молитвами».

¹⁸ Срезневский В. И. Память и похвала... С. 7.

¹⁹ Оболенский М. А. О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. Кн. 3. М., 1850. С. 146.

²⁰ Под 1007 г. летописи сообщают о перенесении «святых» «в Святую Богородицу» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 129).

²¹ Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв. М., 1993. С. 141.

²² Там же. С. 142: «прибывших (Болеслава и Святополка. – А. К.) с почестями, с мощами святых и прочим всевозможным благолепием встретил архиепископ этого города (Киева. – А. К.)» (перевод А. В. Назаренко).

А чуть выше святой назван «присным заступником» «стране Русстей» и «венцом преукрашенным» «славному и честному граду нашему» (Киеву), которым «рустии князии хвалятся, святители ликуют, иереи веселятся, мниси радуются»²³.

Эти сведения находят подтверждение и в независимом от русской традиции латинском источнике. В 1048 г. шалонский епископ Роже, направлявшийся на Русь для переговоров о браке французского короля Генриха I с княгиней Анной, дочерью киевского князя Ярослава Владимировича, выполнил особую просьбу прелата церкви Св. Марии в Реймсе Одальрика: разузнать, не в тех ли местах находится город Херсон, в котором св. Климент принял мученическую смерть, и как обстоят дела с почитанием здесь его памяти. Епископ Роже побывал в Киеве, где своими глазами видел главы св. Климента и его ученика Фива (отметим точное совпадение его рассказа с летописной версией перенесения мощей именно этих двух святых в Киев), узнал историю их появления в Киеве (которая в его изложении сильно отличается от летописной) и отметил, что память святых «честно почитается» жителями города²⁴. Роже, очевидно, знал о нахождении мощей св. Климента также и в Риме, но самым естественным для средневекового человека способом согласовал обе версии. По его словам, первоначально мощи были перенесены в Рим папой Юлием (которому приписаны действия, на самом деле совершенные Константином Философом), а затем – в Киев князем Ярославом («королем Георгием»), которому приписаны действия, на самом деле совершенные его отцом Владимиром. Об этом французскому епископу рассказал будто бы сам князь Ярослав Владимирович. И хотя версия епископа Роже выглядит явно путаной и недостоверной, она все же свидетельствует об особом почитании св. Климента княжеским семейством и лично князем Ярославом.

Так «русский сюжет» в посмертной истории римского святителя стал известен латинской агиографической литературе. Любопытно, что один из хронистов более позднего времени, автор «Саксонской всемирной хроники» (XIII в.), очевидно, знавший о каких-то

²³ Оболенский М.А. О двух древнейших святых Киев... С. 145.

²⁴ Acta Sanctorum / Coll. J. Bollandus, etc. Parisiis et Romae, 1865. Vol. VIII. T. II. P. 16. Русский перевод: Айдалов Д.В. Судьба киевского художественного наследия // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Т. 12. Пг., 1918. С. 26–28. См. также новый перевод на русский язык: Назаренко А.В. Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 354. Рассказ епископа Роже сохранился в качестве глоссы на полях Псалтири Одальрика.

связях Климента с Русью, ошибочно решил, что святой принял смерть на Руси: рассказывая о ссылке Климента, он исправил свой источник, заменив название «Херсонес» на Русь²⁵.

По всей вероятности, в XI в. древняя Русь и сама являлась центром распространения Климентовского культа на соседние страны. Известно, что еще в 20-е гг. XI в. знаменитый норвежский конунг Олав Харальдссон (Олав Святой; годы правления: 1014/15–1028; † 1030) построил в Нидаросе (Трондхейме) церковь Св. Климента, в которую позднее, в 1031 г., было перенесено его тело²⁶. Если мы вспомним о тесных связях, установившихся между Олавом и киевским князем Ярославом Мудрым (с 1019 г. они находились в свойстве, будучи женаты на родных сестрах, а в 1029–1030 гг., после изгнания из Норвегии, Олав нашел временное убежище в Новгороде у Ярослава), то легко можем придти к предположению, что частицы мощей, необходимые для освящения храма, были доставлены в Норвегию именно из Киева.

Особая роль св. Климента в истории Киевской Руси подтверждается и другими источниками. К сожалению, до нас не дошли росписи киевской Десятинной церкви. Однако сохранились выполненные в середине XI в., при князе Ярославе Владимировиче, мозаики киевского Софийского собора, среди которых в алтарной части присутствует и мозаичное изображение св. Климента. По мнению искусствоведов, это изображение свидетельствует о «явном отступлении от принятого в Византии подбора святителей» и отражает местную традицию почитания святого²⁷.

Десятинная церковь и позднее продолжала оставаться естественным центром почитания святых мощей. Однако культ святого приобрел более широкое – общекиевское, а затем и общерусское – значение. Очень хорошо это видно на примере «Слова на обновление Десятинной церкви», автор которого говорит о перенесении «пречестных мощей» св. Климента князем Владимиром «на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рек же и стране нашей». Авторская ремарка («рек же») примечательна. Она свидетельствует об определенном этапе в развитии культа святого, превращении его из небесного покровителя княжеского рода в покровителя всей «страны нашей». Вспомним, что в ле-

²⁵ Назаренко А. В. Западноевропейские источники. С. 355.

²⁶ Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 373. О хронологии жизни Олава Святого см.: Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (Первая треть XI в.). М., 1994. С. 14–23.

²⁷ Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 35.

тописной статье 6496 (988) г. сообщается о перенесении мощей тем же Владимиром лишь «на благословенье себе» без какого-либо упоминания не только о «стране нашей», но и о княжеском «роде».

Общецерковный и общегосударственный характер культа св. Климента ярко проявился в событиях 1147 г., когда по инициативе киевского князя Изяслава Мстиславича на киевскую митрополицию кафедру без санкции константинопольского патриархата был возведен митрополит Климент Смолятич. Поставление это было совершено с использованием мощей («главою») св. Климента, которые в данном случае воспринимались не просто как одна из реликвий, но как своего рода инсигния высшей церковной власти. «А глава у нас есть святого Климента, – говорил на собравшемся в Киеве церковном соборе черниговский епископ Онуфрий, – якож ставять греци рукою святого Ивана (Иоанна Крестителя. – А. К.); «и тако сгдаваше епископи главою святого Климента поставиша митрополитом»²⁸.

Каноническая обоснованность этого акта более чем сомнительна. (Прибывший в Киев летом 1156 г. митрополит-грек Константин подверг Климента церковному проклятию и признал незаконными все его деяния в качестве митрополита.) Ссылка же епископа Онуфрия на поставление в Византийской церкви «рукою святого Ивана» кажется не вполне уместной: Византийская церковь не знала такого способа поставления архиереев. По-видимому, Онуфрий имел в виду нечто другое: использование десницы св. Иоанна Крестителя в обряде поставления на царство византийских императоров²⁹. Современные исследователи по-разному относятся к такой

²⁸ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340–341. Так в Хлебниковском и Погодинском списках Ипатьевской летописи: в Ипатьевском, вероятно, ошибочно: «славою святого Климента».

²⁹ Об этом писал новгородский паломник Добрыня Ядрейкович (впоследствии новгородский архиепископ Антоний), который во время своего пребывания в Константинополе ок. 1200 г. упомянул об этой святыне (Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 г. / Изд. Хр. М. Лопарев // Православный палестинский сборник. Вып. 51 (Т. 17. Вып. 3). СПб., 1899. С. 80, 19): «тою царя поставляют на царство». Среди константинопольских святых Антоний отметил и руку константинопольского патриарха Германа, которая, по его мнению, использовалась в обряде интронизации патриарха («ею же ставяты патриарси»: там же. С. 71, 2). Возможно, епископ Онуфрий смешал эти две святыни. Но во всяком случае его ошибка не могла быть случайной, поскольку к этому времени в Киеве хранился перст св. Иоанна Предтечи, привезенный из Константинополя, т.е. часть той самой реликвии, на которую он указывал (см. об этом: *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 185–188; *Карпов А. Ю.* Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII в.: 1. Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха // Судьба России в современной историографии. Сб. научных статей памяти д. и. н. проф. А. Г. Кузьмина. М., 2006. С. 78–89).

возможности³⁰. Но даже если Онуфрий что-то напутал или, может быть, намеренно вводил в заблуждение участников собора, тем отчетливее проявился в его словах авторитет мощей св. Климента, использование которых должно было компенсировать отступление от канонических правил и заменить патриаршую хиротонию.

События 1147 г., по-видимому, послужили своеобразным толчком для дальнейшего развития культа св. Климента – уже за пределами Киева. В 1153 г. новгородский архиепископ Нифонт – между прочим, наиболее решительный противник Климента Смолятича, не признавший его права на митрополию, – заложил церковь Св. Климента в Старой Ладоге³¹. Позднейшая Новгородская Третья летопись сообщает под тем же годом о построении церкви Св. Климента и в самом Новгороде, на Иворовой улице³², однако насколько достоверно это известие, сказать трудно. Как полагают, епископ Нифонт мог познакомиться с сочинениями, посвященными св. Клименту, и проникнуться особым почтением к этому мученику за веру во время своего вынужденного пребывания в Киеве в 1149 г., когда он, по воле князя Изяслава Мстиславича и митрополита Климента Смолятича, был заточен в киевском Печерском монастыре³³. Искусствоведы относят ко времени святительства Нифонта (предположительно, после его возвращения из Киева в Новгород в 1150 г.) некоторые памятники новгородского искусства, так или иначе связанные с почитанием здесь св. Климента. В частности, речь идет о т. н. архангельской ставроотеке – серебряном с позолотой ящичке для хранения частиц Креста Господня и мощей святых с уникальным изображением св. Климента³⁴, а также росписях псковского Спасо-Мирожского монастыря (основанного также Нифонтом), среди которых, по на-

³⁰ Б. Н. Флоря (К генезису легенды... С. 187) полностью отрицает возможность использования в обряде поставления императоров части мощей св. Иоанна Крестителя. По мнению же Б. А. Успенского, это вполне вероятно и, более того, «определенно вписывается в византийскую традицию» (*Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. М., 1998. С. 263–267).

³¹ НПЛ. С. 29, 215.

³² Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 190–191. В более ранних новгородских летописях эта церковь впервые упоминается под 1326 г. (НПЛ. С. 97, 340).

³³ См.: *Медынцева А. А.* Архангельская ставроотека и культ Климента на Руси // Советская археология. 1991. № 3. С. 56–68; *Царевская Т. Ю.* Образ св. Климента Римского в новгородском искусстве XIII в. // Древнерусское искусство: Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999. С. 260–272.

³⁴ *Луцко В. Г.* Новгородская ставроотека // *Byzantinoslavica*. 1969. Т. 30. № 1–2; *Медынцева А. А.* Архангельская ставроотека... По мнению А. А. Медынцевой, можно говорить о киевском происхождении ставроотеки, предположительно изготовленной

блюдениям О. Е. Этингоф, имеется житийный цикл св. Климента, включающий в себя эпизоды, известные по славянским агиографическим сочинениям о святом: крещение св. Климентом римлян, прибытие в ссылку, моление об источнике воды, чудо с агнцем (чудо с проявлением источника) и чудо над отроком³⁵.

После разорения Киева и разрушения киевской Десятиной церкви в 1240 г. культ св. Климента начал угасать. Его продолжали чтить в Новгороде (по мнению Т. Ю. Царевской, последний взлет в почитании св. Климента относится здесь ко времени святительства архиепископа Климента; 1273/1276–1299)³⁶, в Северо-Восточной Руси (так, в средневековой Москве известны две церкви Св. Климента – в Чертолье и Замоскворечье). Но уже никогда культ св. Климента не имел такого выдающегося значения, как в Киевской Руси.

О судьбе мощей святого после разрушения киевской Десятиной церкви ничего определенного сказать нельзя. В настоящее время считается, что глава св. Климента находится в Дальних пещерах киевского Печерского монастыря³⁷. Однако такое отождествление одной из мироточивых глав из киевских пещер было предложено лишь в конце XIX в., и достоверность его вызывает сомнения. Частицы мощей св. Климента позднее оказались во многих местах – например, в новгородском Софийском соборе (упомянуты по описи 1749 г.)³⁸; в воздвизальном кресте 1494–1495 гг. из Жировицкого монастыря в Литве, созданном, по всей видимости, в Смоленске³⁹; в напрестольном серебряном позлащенном кресте из Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге⁴⁰; и др. Наконец, мощи св. Климента являются одной из святынь Свято-

в мастерских при киевской Десятиной церкви. Нифонт мог приобрести ее во время своего пребывания в Киеве.

³⁵ Этингоф О. Е. Житийный цикл Климента папы Римского в росписях Спасо-Преображенского Мирожского монастыря во Пскове // Церковная археология. Вып. 4. СПб., 1998.

³⁶ Царевская Т. Ю. Образ св. Климента Римского... Этим временем датируются новгородские иконы с изображением св. Климента, одну из которых – Богоматерь на престоле с предстоящими Климентом и Николой – исследовательница связывает с церковью Св. Николая на Липне, основанной архиепископом Климентом в 1292 г. и, вероятно, с самого начала имевшей особый придел во имя св. Климента.

³⁷ См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 51 (фото).

³⁸ Описи имущества Новгородского Софийского собора XVIII – начала XIX в. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 37.

³⁹ Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле / Под ред. А. М. Лидова. М., 2000. С. 150, 177–178.

⁴⁰ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 2. С. 436, прим. 145.

Климентовского монастыря в Инкермане (под Севастополем, в Крыму); согласно местному монастырскому преданию, глава св. Климента была передана в монастырь из Киево-Печерской лавры и положена в церкви Св. Димитрия Солунского.

* * *

Рим, Херсонес и Русь – три важнейшие вехи в судьбе св. Климента, как она представлена в памятниках «Климентовского цикла». Каждый из этих географических пунктов стал этапом и в развитии «Климентовской» легенды, послужил поводом к появлению новых сочинений о святом. В соответствии с этим, можно выделить три группы памятников, бытовавших в русской книжности, – переводные с греческого языка, оригинальные славянские и (в числе последних) собственно русские.

Памятники первой группы отражают, в основном, тот комплекс сведений о св. Клименте, который сложился во время пребывания его мощей в «глубине моря», до первого их перенесения в 860/861 г. В этих памятниках получили развитие несколько сюжетов: легендарная история жизни Климента и его родных; его ученичество апостолу Петру; пастырское служение в Риме; ссылка в Херсонес и пастырское служение в этом «варварском» городе; чудесное открытие здесь источника с пресной водой; мученическая кончина в море с якорем на шее; чудесное создание церкви в честь Климента «посреди моря» и ежегодное чудо семидневного отступления воды; наконец, чудо св. Климента, спасшего отрока, оставленного родителями «в забытьи» возле его гроба.

Рассмотрим эти памятники подробнее.

1. Наибольшим по объему является т. н. «пространное» (по терминологии Е. М. Верещагина), или «обширное» (по терминологии П. А. Лаврова и Ю. К. Бегунова) Житие святого, представляющее собой псевдо-эпиграф: оно написано от имени самого Климента в форме его послания к апостолу Иакову, «брату Господню по плоти», первому епископу Иерусалимскому. Основное содержание Жития – рассказ о судьбе Климента и его родных и о судьбе наставника Климента апостола Петра, первого епископа Римского (сюжеты, связанные с апостолом Петром, занимают значительную часть пространного Жития св. Климента, откуда еще одно его название: «Сокращение деяний апостола Петра»). Житие широко распространено в древнерусской книжности и встречается во многих четых сборниках

и минеях XV–XVII вв. под 25 ноября. Его название в рукописях: «В той же день святого священномученика Климента, епископа Римскаго, ученика святого апостола Петра» (варианты названия: «Житие святого священномученика Климента, епископа Римскаго, ученика святого апостола Петра»; «Житие и подвизи святого священномученика Климента, папы Римскаго, ученика святого апостола Петра»); начало: «Климент Иакову господину, епископу и епископам епископу...»

Текст пространного Жития издавался дважды: в 1911 г. П. А. Лавровым по рукописи Троицкого сборника житий № 682 первой половины XV в. (современный шифр: РГБ. Тр. (Ф. 304. I) № 682. Л. 59 об. – 167 об.) с разночтениями по рукописи XVI в., принадлежавшей Н. К. Никольскому («Касьяновский сборник»; современный шифр: БРАН. Ф. 32. № 264. Л. 125 об. – 231 об.)⁴¹, и в 1917 г. Н. П. Поповым по ноябрьским томам Великих миней четых митрополита Макария (далее: ВМЧ): основной список по Успенскому комплекту ВМЧ (современный шифр: ГИМ. Син. № 988. Л. 1156–1186; в издании ошибочно назван Царским), разночтения по Царскому (ГИМ. Син. № 176. Л. 1483–1522; в издании ошибочно назван Успенским) и Софийскому (РНБ. Соф. № 1319. Л. 691–713 об.) комплектам⁴².

Источники пространного Жития св. Климента были, в основном, установлены еще А. В. Горским и К. И. Невоструевым и Д. И. Абрамовичем, а затем уточнены П. А. Лавровым⁴³. Житие представляет собой перевод греческого текста, входящего в состав т. н. Климентин и составляющего их основу; он известен под названием *Epistome de gestis S. Petri* (начало: «Κλήμηντος Ἰακώβου...»). Этот текст издан Ж.-П. Минем⁴⁴. Славянский перевод заканчивается 144-й главой Климентин. Далее следует со значительным

⁴¹ Лавров П. А. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. Вып. 2. М., 1911. С. 47–108. См. в описании Троицкого сборника № 682: *Арсений, иером., Иларий, иером.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 3. М., 1879. С. 46 (датировка уточнена по Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР / Сост. А. А. Турилов (М., 1986; далее: ПС XV). № 1355).

⁴² ВМЧ. Ноябрь. Вып. 9. Ч. 2. Тетр. 1. Дни 23–25 / Изд. под наблюдением Н. П. Попова. М., 1917. Стб. 3356–3460.

⁴³ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание Великих Четых-Миней Макария, митрополита Всероссийского / Изд. с предисл. Е. В. Барсова // ЧОИДР. 1866. Кн. 1. Отд. II. С. 78; Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии: Софийская библиотека. Вып. 2: Четьи Минеи: Прологи; Патерики. СПб., 1907. С. 63; Лавров П. А. Жития... С. XI.

⁴⁴ *Patrologiae cursus completus* / Ed. G.-P. Migne / Series graeca (далее: PG). Т. 2. Col. 57 и след.

сокращением перевод другого текста, также изданного Минем, – 14 глав из 19 глав греческого источника⁴⁵.

Славянский перевод обоих греческих памятников содержит некоторые отличия от оригинала, пропуски или наоборот вставки (все они отмечены в издании П. А. Лаврова). Как показал А. И. Соболевский, перевод весьма древний, но не слишком удачный; главная его особенность состоит в том, что переводчик пытался переводить свой источник буквально, не позволяя себе ни малейшей самостоятельности в выборе слов, построении фраз и т. д.⁴⁶ Этот буквализм, вместе со сложностью самого греческого оригинала, привел к тому, что многие фрагменты пространного Жития (особенно те, в которых речь идет о богословских и вообще отвлеченных понятиях) оказались совершенно неудобочитаемыми. Впрочем, это не помешало книжникам XV–XVII вв. активно переписывать памятник, особо не исправляя и не поновляя его текст.

Назову известные мне (помимо изданных) списки пространного Жития св. Климента:

- ГИМ. Барс. № 1459. Сборник. Первая четверть XVI в. Л. 245 об. – 402 об.;
- ГИМ. Син. № 636. Сборник Вторая половина XV в. Л. 101 об. – 212;
- ГИМ. Увар. № 1226. Сборник. XVI в. Л. 413–470 (*Леонид (Кавелин)*), архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания гр. А. С. Уварова. Ч. 2. М., 1893. С. 457);
- ГИМ. Чуд. № 309. Миняя четья, ноябрь. Вторая часть. 1600 г. Л. 352 об. – 424;
- ГИМ. Чуд. № 328. Житие Климента. Вторая половина XVI в. (*Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980). Л. 52–110 об.;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 19. Миняя четья, ноябрь. 1644 г. Л. 696–740 об.;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 295. Житие Климента. XVII в. Л. 39–154;
- РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 624. Житие Климента. XVI в. Л. 40 об. – 183 (*Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 273);
- РГБ. Ф. 178 (Муз.). № 6456. Сборник житий. 1541–1542 гг. Л. 524–585 (должно быть: 595);

⁴⁵ Ibid. Col. 32–56.

⁴⁶ *Соболевский А. И.* Житие папы Климента в древнерусском церковно-славянском переводе // Сборник статей в честь В. И. Ламанского (отд. оттиск: СПб., 1905). С. 1–17.

- РГБ. Ф. 178 (Муз.). № 8194. Минея четья. XVI в. Л. 935–1044;
- РГБ. Ф. 218 (ОР). № 1132. Сборник житий. XVI в. Л. 220 об. – 265 (Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 26. М., 1963. С. 298);
- РГБ. Ф. 236 (Попов). № 162. Сборник. XVI в. Л. 23–107 об.;
- РГБ. Ф. 304 (Тр.). № 670. Минея четья, ноябрь. XVI в. Л. 655–733 (*Арсений, Иларий*. Описание... Ч. 3. С. 17);
- РГБ. Ф. 304 (Тр.). № 683. Сборник житий. Первая половина XV в. Л. 48 и след.;
- РГБ. Ф. 304 (Тр.). № 685. Сборник житий. XVI в. Л. 393–399 (без заглавия, нач.: «Климент Иакову...»; не до конца) (там же. С. 50);
- РГБ. Ф. 310 (Унд.). № 1173. Сборник житий. XV–XVI вв. Л. 273–343 (*Викторов А. Е.* Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского. С. 38);
- РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 20. Сборник житий. 30-е гг. XVII в. Л. 580–634 об.;
- РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 53. Четья минея, ноябрь. XVI в. Л. 481 об. – 531;
- РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 382. Сборник житий. Конец XV – начало XVI в. Л. 301–384 об. (не до конца) (Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Под ред. А. А. Турилова. М., 2000. С. 247);
- БРАН. 33.2.9. Сборник житий. Третья четверть XVI в. Л. 154–223 (*Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 112);
- БРАН. Арх. Д. 152. Сборник житий. XVI–XVII вв. Л. 268–369 (Описание рукописного отдела БАН. Т. 8. Вып. 1. Л., 1989. С. 203);
- РНБ. Кир.-Бел. (Ф. 351). № 17/1256. Минея четья, ноябрь. Конец XV – начало XVI в. Л. 296–429 об. (датировка уточнена по ПС XV. № 2840);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 504/523. Минея четья, ноябрь. XVI в. Л. 424–514 об. (*Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.* Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Ч. 2. Казань, 1885. № 623. С. 406);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 834/944. Сборник житий. XVI в. Л. 72–153 об. (там же. № 641. С. 487–488);
- РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1455. Сборник житий. XVI в. Л. 22–120 (*Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 3. СПб., 1910. С. 229).

Существенной особенностью славянского пространного Жития является то, что в его состав вошли проложные статьи,

посвященные св. Клименту, – как переведенные с греческого, так и, возможно, славянские по происхождению; они читаются в самом конце памятника⁴⁷. Первый фрагмент (начало: «Доментианом бо царем...») представляет собой сокращение греческого проложного Жития св. Климента, хорошо известного в славяно-русской письменности (начало: «Климент премудрый быше ученик и наместник...»), в котором, как представляется, произошло смешение св. Климента Римского с соименным ему св. Климентом Анкирским. Отметим, что в тексте пространного Жития читается вставка о кутье, отсутствующая в греческом оригинале проложной статьи и, по-видимому, принадлежащая славянскому автору.

Следующий фрагмент в конце пространного Жития (начало: «Богу бо прославльшу святого своего...») лишь отдаленно напоминает проложную статью о чуде св. Климента от отрочати. Между ними почти нет текстуальных пересечений. Во фрагменте, читающемся в конце пространного Жития, лишь намечен общий сюжет: прославление св. Климента, совершившего столь великое и столь известное (из других сочинений) чудо.

Наконец, завершается пространное Житие проложной статьей о перенесении мощей святого «от глубины моря» в Корсунь (начало: «В цесарство же Никифора затворися море...»), приведенной почти полностью, с единственным, хотя и существенным уточнением: в отличие от обычного текста проложной статьи в пространном Житии сообщается о положении мощей св. Климента не в Корсунь, а в Константинополе, в церкви Св. Апостолов. Эта статья не известна греческой письменности; как и другие проложные статьи о св. Клименте, она будет рассмотрена ниже.

2. Вероятно, неудовлетворенность тяжелым и невразумительным языком и громадный объем пространного Жития св. Климента привели к появлению еще одного памятника – его сокращенного варианта, парафраза, т. е. пересказа, переложения, написанного, в отличие от пространного Жития, живым и ясным языком. Это сочинение имеет в рукописях название: «В ть же день слово похвалное священномученику Клименту, ученику святого апостола Петра» (варианты названия: «Страсть святого священномученика Климента, архиепископа Римскаго, ученика святого апостола Петра»; «Похвала священномученику Клименту, ученику святого

⁴⁷ Лавров П. А. Жития... С. 108.

апостола Петра»); начало: «Великаго и неизреченнаго Божиа проразумениа показание к человеку...»

«Слово похвальное» исследовано лишь в относительно недавнее время. Оно осталось ненапечатанным при издании ноябрьского тома Великих миней четых митрополита Макария, хотя его публикация была подготовлена (и даже частично осуществлена) Н. П. Поповым. Однако получилось так, что соответствующий выпуск ноябрьского тома, включавшего тексты, расположенные под 25 ноября, вышел в свет в неполном, обрывочном виде; не изданным оказался как раз текст «Слова похвального», следующего в Успенском и Царском комплектах ВМЧ после пространного Жития св. Климента⁴⁸. П. А. Лавров, издавший большинство памятников «Климентовского цикла», также не смог напечатать «Слово похвальное». Он ограничился сообщением, что это Слово известно «только по указанию Оглавления к Макарьевским Четым Минеям» и, «насколько нам известно, нигде еще не встречалось»⁴⁹. Последнее замечание не вполне верно, поскольку ко времени выхода в свет книги П. А. Лаврова, помимо списков ВМЧ, были известны еще два списка «Слова похвального»⁵⁰. И лишь недавно Ю. К. Бегунов издал (в электронном виде) текст «Слова похвального» по Успенскому списку ноябрьского тома ВМЧ (Син. № 988. Л. 1187–1201 об.)⁵¹.

Действительно, «Слово похвальное» встречается в рукописях значительно реже, чем пространное Житие. Очевидно, это свидетельствует о его относительно позднем происхождении:

⁴⁸ В литературе отмечается, что «Слово похвальное» вообще не вошло в издание ВМЧ за 23–25 ноября. Однако это не вполне точно. В ряде экземпляров соответствующего выпуска ВМЧ, действительно, текст обрывается на пространном Житии св. Климента (стб. 3428). Однако экземпляр книги, хранящийся в Отделе рукописей Государственного Исторического музея, включает в себя издание не только полного текста пространного Жития, но и части «Слова похвального» по ноябрьскому тому Успенского комплекта ВМЧ (ныне ГИМ. Син. № 988. Л. 1187–1201 об.), до л. 1192 об. включительно, с разночтениями по списку Царского комплекта (Син. № 176. Л. 1528–1551). См.: ВМЧ. Ноябрь... Дни 23–25. Стб. 3460–3476 (экз. ГИМ). На этот факт мое внимание обратила Е. В. Уханова, которой я приношу благодарность.

⁴⁹ Лавров П. А. Жития... С. IV. Ср.: *Иосиф, архим.* Подробное оглавление Великих Четых-Миней всероссийского Митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892. Стб. 203–204.

⁵⁰ Описание рукописей Соловецкого монастыря... Ч. 2. С. 252 (Сол. № 194), 406 (Сол. № 504).

⁵¹ Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования // *Византинороссика / Byzantinorossica*. Вып. 4: *Clementiana Nordica: Почитание Св. Климента Римского на севере христианского мира* / Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 2006 (<http://www.byzantinorossica.org.ru>). Приложение 1.

несмотря на свою ясность и простоту, оно не успело вытеснить темный и неудобочитаемый, но освященный авторитетом глубокой древности текст пространного Жития. Старший список «Слова похвального» содержится в ноябрьском томе Успенского комплекта ВМЧ, датируемом серединой XVI в.⁵², а также в Царском комплекте. В Софийский комплект ВМЧ, составленный в Новгороде не позднее 1542 г., «Слово похвальное» не вошло. Кроме того, оно читается в некоторых других минеях и четьих сборниках, в основном макарьевской традиции, и при том же литературном окружении, что и в ВМЧ.

Укажу известные мне, помимо ВМЧ, списки «Слова похвального»:

- ГИМ. Чуд. № 309. Л. 424–441 об., 450–469 (листы рукописи перепутаны местами);
- ГИМ. Чуд. № 328. Л. 112–152; кроме того, русское заключение к Слову приведено и на л. 111–111 об. (после пространного Жития св. Климента);
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 295. Л. 154–202;
- НБ МГУ. Горьк. коллекция. № 264. Торжественник. Середина XVII в. Л. 426 и далее (*Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-русские рукописи XIV–XVII вв. НБ МГУ. М., 1986. С. 101);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 194/194. Жития Климента Римского и Филиппа Московского. XVII в. Л. 1–65 об. (Описание... Ч. 2. С. 252);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 504/523. Л. 514 об. – 559 (там же. С. 406);
- РГАДА. Ф. 395 (архив М. А. Оболенского). № 508. Л. 128–147 об. (копия Слова, выполненная для М. А. Оболенского, с Успенского комплекта ВМЧ).

По-видимому, первым из исследователей на этот памятник обратил внимание М. А. Оболенский, готовивший его исследование и, вероятно, публикацию по списку ВМЧ (Успенского комплекта). К сожалению, наблюдения Оболенского остались в рукописи

⁵² По наблюдениям В. А. Кучкина, «Слово похвальное» было включено в рукопись Успенского комплекта ВМЧ уже после составления основной рукописи, в числе прочих дополнительных по сравнению с Софийским комплектом статей, приблизительно в 1550 г. То же и в рукописи Царского комплекта (*Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 86–101).

и не увидели свет⁵³. Открытие «Слова похвального» для науки – заслуга А. В. Горского и К. И. Невоструева. Они же указали и основной источник Слова – пространное Житие св. Климента⁵⁴. По наблюдениям Ю. К. Бегунова, в «Слове похвальном» использовано 127 из 158 глав пространного Жития, расположенных в следующем порядке: 1–25, 33–34, 42–44, 46, 53–65, 87–94, 97, 122, 124–125, 128–150, 154, 137, 158, 159. В результате текст сокращен по объему почти в три раза⁵⁵. Составитель Слова показал себя умелым и искусным редактором: он устранил или разъяснил все сложности, неясности, темные места пространного Жития, хотя некоторые фрагменты вошли в памятник без каких-либо изменений, заменил старую лексику, «фразы стали естественными, а диалоги живыми. В итоге, – отмечает Е. М. Верещагин, – получился настоящий приключенческий роман, динамичный, остросюжетный, с непредсказуемыми поворотами действия...»⁵⁶

Основной интерес памятник вызывает, однако, не в связи с умелой редакторской работой составителя. Вступление и заключение к «Слову похвальному» не обнаруживают аналогов ни в славянском пространном Житии св. Климента, ни в греческой литературе, посвященной святому. Еще М. А. Оболенский пришел к выводу, что вступление и заключение принадлежат русскому книжнику: во вступлении к Слову автор сам сообщает о том, откуда он черпал сведения о святом; в заключении также говорит от своего имени. Следовательно, полагал Оболенский, это произведение можно отчасти признать русским; оно «произнесено было в церкви в день памяти мученика, но где именно, неясно»⁵⁷.

Впоследствии «Слово похвальное» на долгие годы выпало из научного оборота. Интерес к памятнику возобновился лишь в 70–80-е гг. XX в., когда появились две работы, посвященные ему, – Ю. К. Бегунова и Е. М. Верещагина. Причем авторы пришли к диаметрально противоположным выводам относительно времени написания и авторства «Слова похвального».

⁵³ Черновое исследование и копия памятника (по списку ВМЧ) хранятся в фонде личных (кабинетных) бумаг М. А. Оболенского: РГАДА. Ф. 395. № 508. Л. 124–127 (исследование), 128–147 об. (текст).

⁵⁴ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание Великих Четых-Миней... С. 78.

⁵⁵ Бегунов Ю. К. Был ли Константин-Кирилл Философ автором «Слова похвального священикомученику Клименту»? // *Riserche Slavistiche*. V. 22–23. 1975–1976. S. 67.

⁵⁶ Верещагин Е. М. Необыкновенные приключения Климента, папы Римского, как о них рассказано в Макарьевских Великих Миниях Четих // *Русская речь*. 1995. № 1. С. 89–90.

⁵⁷ РГАДА. Ф. 395. № 508. Л. 126–127.

Так, Ю. К. Бегунов не нашел в памятнике никаких черт, связывающих его с «русской жизнью и почитанием папы Климента в России». Соседство этого памятника в рукописях с пространным Житием св. Климента, по мнению исследователя, должно свидетельствовать против предположения о том, что «Слово похвальное» возникло под пером московского книжника; у последнего не было оснований дублировать сведения, содержащиеся в пространном Житии, и создавать новое произведение. Напротив, отсутствие в памятнике каких-либо сведений о почитании св. Климента в Таврии, о совершении им чуда над отроком и перенесении мощей в 860/861 г. говорит о том, что произведение создавалось во времена, предшествующие обретению мощей св. Климента Константином Философом. Из этого Ю. К. Бегунов делает вывод: «Слово похвальное» могло быть составлено самим Константином Философом в то время, когда он собирал сведения о св. Клименте, намереваясь приступить к отысканию его мощей. Предположительно исследователь датирует памятник 25 ноября 860 г. – временем пребывания Константина Философа в Херсонесе⁵⁸.

Это предположение выглядит крайне неудачным. Ю. К. Бегунов сам очень хорошо показал зависимость «Слова похвального» от пространного Жития св. Климента. Получается, что пространное Житие появилось на славянском языке (!) ранее 860 г., а в этом году было переработано Константином Философом (опять же на славянском языке – при том, что, как известно, сочинения, посвященные Клименту Римскому, Константин составлял на греческом языке). Но это, конечно, невероятно. Лексика, стилистика памятника, как представляется, также не имеют общих черт со стилистикой и лексикой памятников старославянской литературы, но, напротив, находят аналогии в литературе средневековой Руси.

Значительно более правдоподобной выглядит гипотеза Е. М. Верещагина, который убежден в русском и притом достаточно позднем происхождении «Слова похвального». Текст памятника, по его мнению, «приспособлен к интересам, вкусам и возможностям русского книжника XVI в.». Обратив внимание на то, что «Слово похвальное» читается в поздних редакциях Великих миней четьих – Успенской и Царской, но отсутствует в первоначальной Софийской, составленной не позднее 1541 г., исследователь делает

⁵⁸ Бегунов Ю. К. Был ли Константин-Кирилл Философ... С. 61–80; *он же*. Св. Климент Римский в славянской традиции... С. 8–9.

вывод: сочинение и было составлено между 1541 и 1552 гг.; причина его появления – слишком большая сложность пространного Жития, заставившая московского книжника взяться за его переработку. Е. М. Верещагин высказал предположение и относительно авторства произведения: оно могло быть создано Ермолаем-Еразмом, известным писателем середины XVI в., работавшим в окружении митрополита Макария⁵⁹.

Выводы Е. М. Верещагина могут быть приняты, но лишь как один из возможных вариантов. Дело в том, что «Слово похвальное» – далеко не единственное произведение, включенное в Успенский и Царский комплекты дополнительно по сравнению с Софийским. Такие дополнительные тексты, в частности в ноябрьских томах, выявил В. А. Кучкин⁶⁰. По крайней мере, часть их была составлена отнюдь не сотрудниками митрополита Макария в ходе работы над новой редакцией ВМЧ, но существовала значительно раньше. Следовательно, и «Слово похвальное» вполне могло быть составлено ранее 1541 г. и затем лишь обнаружено в московских хранилищах во время работы митрополита Макария и его сотрудников над новой редакцией ВМЧ. Однако русское происхождение этого памятника кажется вполне доказанным.

Русское вступление и заключение к «Слову похвальному», несомненно, представляют собой замечательный образец торжественного красноречия, выполненный в лучших традициях этого жанра. Обращает на себя внимание похвала книгам в начале памятника: «Коликыя же мудрости, и добрыя детели, и благостыня,

⁵⁹ *Верещагин Е. М.* Неизвестный славяно-русский парафраз Псевдо-Клементин: Механизмы и результаты переработки переводного источника книжником из круга митрополита Макария // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Bd. 54. 1994. Hf. 2. S. 243–262; *он же.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 467–484.

⁶⁰ *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четий... С. 90–91. Помимо «Слова похвального», в ноябрьский том Успенского комплекта дополнительно входят: «Воспоминания об Ионе, архиепископе Новгород Великого»; «Сказание о чуде архангела Михаила» диакона Пандолеонта и «Похвальное слово Михаилу и Гавриилу» епископа Климента Охридского; «Похвальное слово апостолу Филиппу»: Евангелие от Матфея с толкованиями Феофилакта Болгарского; статья о чуде Ипатия Гангрского; похвала евангелисту Матфею: Житие Никона Радонежского; «Слово на Введение в церковь Богородицы» Тарасия, архиепископа Константинопольского; «Похвальное слово Богородице» Георгия Экзарха; «Повесть о Михаиле Тверском»; одна из редакций Жития Александра Невского; «Повесть о Меркурии Смоленском»; «Похвальное слово на знамение иконы Богородицы в Новгороде Великом в 1169 г.»; Житие Стефана Нового. Все эти тексты вставлены в рукопись Успенского комплекта уже после завершения работы над ее основной частью. Та же картина наблюдается и при сравнении других томов ВМЧ.

и целомудриа наплъняеть нас книжное почитание. Мы же пучину книг разгнувше и в глубину словес их поелику мощно снидем, и обрящем съкровище благо, красящее душа добре, яко и вечнаго живота получение. Длъжни убо есмы сих внимателне почитати, и от сих почръпающе духовная словеса, похвалити же и прославляти угодивших Богови...»⁶¹ Эта похвала книгам заставляет вспомнить подобные же восторженные строки из летописной статьи 1037 г., «Притчи о человеческой душе и теле» епископа Кирилла Туровского и других сочинений⁶². Отметим также характерное для русского книжника – автора вступления к «Слову похвальному» – пренебрежительное отношение к «философским мудрованиям» («несть бо тебе риторскими съплетении и философьскими мудровании показание предлагати...»). Такая позиция – отражение широко распространенного в христианстве противопоставления нового учения «лжемудрствованиям» языческих философов. Оно также присуще многим памятникам древнерусской литературы, начиная с Жития преп. Феодосия Печерского⁶³.

С другой стороны, обратим внимание на то, что в русском вступлении и заключении автор нигде не обращается непосредственно к мощам святого, не говорит о возможности физического прикосновения к ним, хотя определенно упоминает о главе («...все тело на раны предает, главу же крыяше; с главою бо все тело может спастися»). Это свидетельствует либо о том, что произведение создавалось тогда, когда мощи св. Климента перестали быть доступными для поклонения верующих (т. е. после разорения Киева в 1240 г.), либо о том, что произведение возникло вне Киева. В последнем случае нельзя исключать и домонгольское происхождение «Слова похвального».

Повод для написания Слова, кажется, ясен: автор предлагает повествование о святом не «риторскими съплетении и философьскими мудровании» (что отличает пространное Житие), «но малым словом и краткою беседою»: «Мы же достовернейшаа его написаниа прочетше и от многих мала избравше, в похваление ему принесем». Произнесено же Слово было, как отмечал еще

⁶¹ Цит. по: РНБ. Сол. № 504/523. Л. 515. См. также: ГИМ. Син. № 988. Л. 1187.

⁶² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152–152; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 142.

⁶³ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 73. Ср.: Громов М. Н. О значении термина «философ» на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 452–453.

М. А. Оболенский, 25 ноября – в день памяти святого: «Мы же днесь в память его съшедшеся...»⁶⁴

Стоит отметить, что и два других греческих сочинения о св. Клименте, входящих в состав т. н. Климентин, – Мучение и Сказание о чуде над отроком – сохранились в славяно-русской письменности в двух переводах: славянском и собственно русском, причем русские версии имеют, несомненно, домонгольское происхождение. Исходя из этого, можно, казалось бы, высказать предположение о том, что и «Слово похвальное» – русская версия пространного Жития – должно было возникнуть еще в домонгольское время. Однако литературное окружение памятника этого не подтверждает: во всяком случае, в известных мне рукописях Слово соседствует именно со славянскими, а не русскими по своему происхождению сочинениями о св. Клименте: первым и восходящим к нему переводами Мучения, а также «Сказанием о чуде».

3. Еще одна русская переработка пространного Жития св. Климента была выполнена в конце XVII в. чудовским иеромонахом Евфимием, составившим «Епистолию, сиречь Послание Климента, папы Римского, о житии его». Показательно, что Евфимий собирал материалы о св. Клименте и подготовил собственный перевод приписываемых Клименту «Правил апостольских». Этот памятник был открыт и издан совсем недавно⁶⁵.

Отметим также, что пространное Житие Климента и «Слово похвальное» (по Великим минеям четьим), а также текст греческого Жития в редакции Симеона Метафраста были использованы выдающимся агиографом конца XVII – начала XVIII в. митрополитом Дмитрием Ростовским для составленных им Четых Миней, которые впоследствии были положены в основу синодального издания Житий святых на русском языке⁶⁶.

4–5. Следующий славяно-русский памятник, Мучение св. Климента, в наибольшей степени отвечает канонам агиографического

⁶⁴ РНБ. Сол. № 504/523. Л. 558; ГИМ. Син. № 988. Л. 1201.

⁶⁵ Панич Т. В. «Епистолия Климента Римского о житии его» в переводе Евфимия Чудовского // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 202–216. Издание «Епистолии» (по списку БРАН. Арх. Д. 351. Л. 318–333): С. 208–216.

⁶⁶ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. Кн. 3. Ноябрь. М., 1903 (репринт: Боровск, 1997). С. 700–715.

жанра. Именно в нем рассказывается о пастырском служении епископа Климента в Риме и Херсонесе и о его мученической кончине.

Греческий источник этого сочинения хорошо известен – это Мучение св. Климента (Μαρτυριον του αγιου Κλημεντος), встречающееся в рукописях как отдельно, так и – без особого заглавия – в составе т. н. Климентин, в связи с посланием Климента Иакову (главы 148–173 в издании Ж.-П. Миня)⁶⁷.

Еще П. А. Лавров выделил две основные разновидности славянского Мучения св. Климента, представляющие собой два самостоятельных перевода греческого текста⁶⁸. Эти два перевода независимо друг от друга бытовали в древнерусской книжности.

Первый перевод (4) имеет в рукописях название: «Месяца ноября в 25 [день]. Мучение святого Климента, патриарха Римскаго. Благослови, отче» (вариант названия: «Мучение святого священномученика Климента, патриарха Римскаго, четвертаго бывша по апостоле Петре»); начало: «Четвертый римстеи церкви приставник бысть Климент, иже художеством апостолу Петру последствова...» Этот перевод издавался несколько раз: Ф. Терновским⁶⁹, А. И. Соболевским⁷⁰, П. А. Лавровым⁷¹, Н. П. Поповым⁷². Он встречается во многих рукописях.

⁶⁷ РГ. Т. 2. Р. 617–631. См. также издание греческого текста К. И. Невоструевым: Херсонский святитель. Мучение св. Климента. Греческий текст с русским переводом и вариантами // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 10. Одесса, 1876. С. 139–163 (по рукописи греческой Синодальной библиотеки № 171, XII–XIII вв. Л. 15–74; с разночтениями по рукописи XI в. той же библиотеки, № 172. Л. 171–182). Издание Невоструева повторил П. А. Лавров (Жития... С. 1–12). О греческих рукописях, содержащих Мучение св. Климента (в том числе в соединении с Посланием Климента Иакову и Сказанием псевдо-Ефрема о чуде над отроком), см.: *Владимир, архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1. Рукописи греческие. М., 1894. С. 550–557.

⁶⁸ Лавров П. А. Жития... С. V–X.

⁶⁹ Херсонский святитель. Мучение святого Климента... С. 163–169 (по списку: РНБ. Сол. № 194/194. XVII в. Л. 65 об. – 77 об.; начало: «Бысть Климент приставник четверты...»).

⁷⁰ Соболевский А. И. Жития святых по древнерусским спискам. 1. Мучение св. Климента, папы Римского // Памятники древнерусской письменности и искусства. № 149. СПб., 1903. С. 1–16 (по Троицкому списку ноябрьской Минеи четьи № 669 первой половины XV в.; современный шифр: РГБ. Ф. 304. I (Тр.). № 669. Л. 350 и след. (см.: *Арсений, Иларий.* Описание... Ч. 3. № 669; датировка уточнена по ПС. XV. № 1000); разночтения по списку: РНБ. Q. I. 933. Сборник житий. Конец XVI в. Л. 103 об. – 113). Как отметил П. А. Лавров (Жития... С. V), в списке, изданном Соболевским, имеется серьезная неисправность: видимо, в оригинале листы были перепутаны местами.

⁷¹ Лавров П. А. Жития... С. 13–19 (повторено издание А. И. Соболевского по Тр. № 669), 109–114 (по болгарскому списку Зографского Афонского монастыря), 115–121 (по неустановленному русскому списку № 1776).

⁷² ВМЧ. Ноябрь... Дни 23–25. Стб. 3317–3327 (по Успенскому комплекту ВМЧ: Син. № 988. Л. 1143 об. – 1146 об.; с разночтениями по Царскому комплекту: Син. № 176. Л. 1466 об. – 1471 и Софийскому комплекту: РНБ. Соф. № 1319. Л. 682–684).

Укажу известные мне, помимо изданных, списки первого перевода Мучения св. Климента:

- ГИМ. Барс. № 1459. Л. 205 об. – 220 об.;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 295. Л. 1–12;
- РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 592. Миняя четья, ноябрь. Вторая половина XV в. Л. 506–513 (*Иосиф*. Описание... С. 246; датировка по ПС XV. № 2087);
- РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 624. Л. 2 об. – 17 (заголовок не выделен киноварью; в Описи архим. Иосифа не отмечено: там же. С. 273);
- РГБ. Ф. 173 (МДА). № 194. Миняя четья, ноябрь. Конец XV – начало XVI в. Л. 506–513 (*Сергий (Спасский) архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. М., 1997. С. 508);
- РГБ. Ф. 218 (ОР). № 1132. Л. 265–269 (Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 26. С. 298);
- РНБ. Ф. I. 255 (быв. Толст. № 422). Сборник житий. XVI в. Л. 313–321 (*Строев П. М.* Второе прибавление к описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в библиотеке гр. А. Толстого. М., 1827. С. 91);
- РНБ. Q. I. 77 (быв. Толст. № 489). Сборник житий. XVII в. Л. 227 об. – 239 (заголовок не выделен киноварью; в описании Строева не отмечено: там же. С. 50);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 504/523. Л. 389 об. – 398 (Описание... Ч. 2. С. 406);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 834/944. Л. 49–58 (там же. С. 487–488);
- РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1336. Четья миняя, ноябрь. XVI в. Л. 141–148 (*Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 2. С. 262);
- РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1358. Сборник житий. XVI в. Л. 487–491 об. (там же. Вып. 3. С. 43);
- Сибирское Отделение РАН, собр. Тихомирова. № 309. Сборник житий. Первая половина XVI в. Л. 383 об. – 392 об. (*Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1978. С. 94; тип перевода не указан, но судя по тому, что за ним следует «Сказание о чудеси», можно полагать, что речь идет именно о первом переводе Мучения).

Перевод признается весьма древним, поскольку в нем имеется множество архаичных слов и выражений. По наблюдениям А. И. Соболевского, особенности словаря этого сочинения сближают его с такими памятниками старославянской литературы, как Житие Мефодия и Номоканон Иоанна Постника; по мнению

исследователя, перевод Мучения мог быть выполнен и при участии самих первоучителей славян – св. Константина-Кирилла и Мефодия, или их учеников⁷³. Условно этот перевод называют «славянским», или «болгарским».

Второй перевод (5), сохранившийся в древнерусской и славянской книжности, признается более поздним, поскольку архаичные выражения, присущие первому переводу, в нем отсутствуют, но также весьма древним. Его название в рукописях: «Месяца ноемврия в 25 день. Мучение святаго Климента, архиепископа Римскаго. Благослови, отче» (варианты названий: «Мучение святаго священномученика епископа Климента»; «Святаго мученика Климента, архиепископа Римскаго. Господи, благослови, отче»); начало: «Придержа римскую церковь четвертыи святыи Климент, иже художеством последова апостолу Петру...» Этот текст также издан по нескольким спискам: митр. Макарием (Булгаковым)⁷⁴, И. Я. Франко⁷⁵, П. А. Лавровым⁷⁶. В рукописной традиции он также не редок и, как и первый перевод, встречается в рукописях начиная с XV в.

Укажу известные мне, помимо изданных, списки второго перевода Мучения св. Климента:

- РГБ. Ф. 247 (Рогож.). № 156. Сборник житий. XVI в. Л. 405–414 об.;
- РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 20. Л. 577–577 об., 562–566 (листы рукописи перепутаны местами);
- РНБ. Q. I. 933. Сборник житий. Конец XVI в. Л. 103 об. – 113;
- РНБ. Кир.-Бел. (Ф. 351). № 44/1121. Сборник житий. Первая половина XV в. Л. 173–175 об. (датировка по ПС XV. № 1385);
- РНБ. Пог. (Ф. 588). № 798. Сборник житий. Конец XVI в. Л. 114–122 (*Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописей Имп. Публичной библиотеки. Ч. 1. СПб., 1882. С. 436).

(Кроме того, известен ряд списков второго перевода Мучения св. Климента, в которых текст Мучения не доведен до конца и соединен со следующим далее текстом «Чуда ѿ отрочати» или, в од-

⁷³ *Соболевский А. И.* Жития святых... С. 1–2.

⁷⁴ *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 1. М., 1994 (по изданию 1868 г.). С. 330–333 (по какой рукописи осуществлено издание, неизвестно).

⁷⁵ *Франко І. Я.* Апокрифі і легенди з українських рукописів. Т. 3. Львов, 1902. С. 238–244 (по рукописи Замойск. XVI в.: библи. Львовского университета. Ф. 15. Л. 545–555: разночтения по рукописи Оссол. № 38. Л. 157–161).

⁷⁶ *Лавров П. А.* Жития... С. 18–24 (по рукописи Юго-славянской академии в Загребце, быв. Хиландарского монастыря), 121–125 (по неуставленному русскому списку № 1772).

ном случае, «Слова на обновление Десятинной церкви». Перечень этих списков см. ниже.)

О. В. Гладкова, не проводившая, правда, специального лингвистического исследования, предположила, что второй перевод Мучения св. Климента (русский по происхождению) мог быть выполнен в Киевской Руси не позднее 70-х гг. XI в. вместе с переводом четьих миней в целом⁷⁷. Относительно точного времени перевода трудно сказать что-либо определенное. Однако русское и притом домонгольское его происхождение кажется очень вероятным.

В более поздних русских списках встречается и другая разновидность Мучения св. Климента, восходящая к первому переводу греческого текста (4а). Она представлена в ряде рукописей XVI–XVII вв., в том числе в Минее четьей Германа Тулупова 1629 г. Название: «Подвиги и страдание святого священномученика Климента, папы Римского, ученика святого апостола Петра. Списание Климента, папы Римского» (вариант: «Житие и подвиги и страдание святого священномученика Климента, папы Римского, ученика святого апостола Петра»); начало: «Климент, иже апостолу Петру последствова, тацем коварьством...»

Известные мне списки:

- РГБ. Ф. 304. I (Тр.). № 671. Минея четья Германа Тулупова, ноябрь. 1629 г. Л. 181 об. – 190 (*Арсений, Иларий*. Описание... Ч. 3. С. 19);
- ГИМ. Чуд. № 309. Л. 346–352 об.;
- ГИМ. Чуд. № 328. Л. 45–51 об.;
- БРАН. 13.3.32 (Яц.). Сборник житий. XVI–XVII вв. Л. 94–104 об.;
- РНБ. ОЛДП (Ф. 536). Q. 109. Сборник житий. 1642 г. Л. 128 об. – 131 об. (не до конца, в рукописи не хватает листа; ср.: *Лопарев Х. М.* Описание рукописей Имп. Общества любителей древней письменности. Ч. 2. СПб., 1893. С. 158–159).

Примечательно, что в двух рукописях (Чуд. № 309 и Чуд. № 328) именно эта разновидность Мучения соседствует со «Словом похвальным» – русским парафразом пространного Жития св. Климента.

Кроме того, известна особая редакция Мучения в соединении с проложной статьей о св. Клименте (4б); начало: «Премудрыи

⁷⁷ Гладкова О. В. «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 14.

Климент от беды морския избыв и ко апостолу Петру приступль, и от того научився вере Христове истинней, и бысть того ученик и настолник, по Петре римстей церкви четверты приставник...» (РНБ. Ф. I. 653. Сборник житий. Начало XVII в. Л. 554 об. – 564).

В ряде рукописей Мучение св. Климента – и именно во втором, «русском», переводе (5а) – соединено с русскими же по происхождению памятниками – «Чудом св. Климента о отрочати» и, в одном случае, «Словом на обновление Десятинной церкви».

Назову известные мне списки:

- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 233. Сборник житий. XVII в. Л. 678 об. – 688 об.;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 225. Сборник житий. XVII в. (в своей основе является неполной копией предыдущего сборника). Л. 504–517 об.;
- РГБ. Ф. 292 (С. П. Строева). № 55. Сборник. XVII в. Л. 637–652 об.;
- РГБ. Ф. 299 (Тихонр.). № 183. Торжественник. XVI в. Л. 364–374;
- РГАДА. Ф. 395 (архив М. А. Оболенского). № 508. Л. 104–123 об. Копия XIX в. с рукописи XVI в. (издано: Карпов А. Ю. «Слово на обновление»... С. 101–111).

О причинах и характере соединения двух различных текстов речь пойдет ниже. Во всяком случае, на мой взгляд, нет оснований выделять указанные списки Мучения в какую-то особую редакцию, поскольку, как мы увидим, их соединение с «Чудом» носит механический характер.

Обе славянские редакции Мучения содержат существенное отличие от греческого оригинала. В славянском тексте св. Климент назван *четвертым* римским епископом *по апостоле Петре* (т. е. после апостола Петра), в то время как, строго говоря, он был *третьим после* апостола Петра. Соответственно, греческие памятники называют Климента *третьим* епископом римским. В этом видят влияние западной традиции, в которой первым римским папой подчеркнуто признается св. апостол Петр⁷⁸, в то время как византийские авторы акцентировали внимание на принципиальных различиях между апостолом и епископом⁷⁹ и, соответственно, не признавали св. апостола Петра епископом римским. Впрочем,

⁷⁸ См.: *Задворный В. Л.* История римских пап. Т. 1: От св. Петра до св. Симплиция. М., 1995. С. 74.

⁷⁹ *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. С. 477–478.

чение «четвертый» в славянских редакциях может отражать специфику славянского счета, в котором следующий за чем-то по порядку считался «вторым по», а не «первым по».

6. М. А. Оболенский в своих неопубликованных материалах обратил внимание еще на один, отличающийся от прочих, перевод Мучения св. Климента. Этот перевод читается в рукописи ГИМ. Син. № 219. Его название: «Житие святого Климента мученика, епископа Римского, ученика святого Петра апостола, изобретателем Симеоном Метафрастом»; начало: «За временем Трояна цесаря...»⁸⁰ Данный текст представляет собой вторую часть Мучения св. Климента (в тексте первого перевода его началу соответствуют слова: «В то же время...»⁸¹). Как установил Оболенский, перевод выполнен не с греческого, а с латинского языка, на что, в частности, указывают латинские имена греческих богинь (Диана вместо Артемиды, Минерва вместо Афины и т. д.). Он же указал источник данного перевода – латинский перевод Жития св. Климента в редакции Симеона Метафраста (*Vita s. Clementis martyris, episcopi Romani, discipuli s. Petri apostoli: authore Simeone Metaphraste*; начало: «Trajan imperatore tempore...») из латинского агиографического свода Алоизия Липомана и Лаврентия Сурия, в котором данный текст читается под 23 ноября – днем памяти св. Климента Римского в латинской традиции.

Исследование М. А. Оболенского, как уже отмечалось, не увидело свет. Однако рукопись Син. № 219 привлекла к себе внимание исследователей. Как было установлено П. В. Владимировым, составляющие сборник агиографические материалы – переводы житий и слов Симеона Метафраста – принадлежат знаменитому писателю и политическому деятелю XVI в. князю Андрею Михайловичу Курбскому; сборник был составлен в период его пребывания в эмиграции в Речи Посполитой в конце 70-х – начале 80-х гг. XVI в.⁸² Исчерпывающее исследование агиографического свода А. М. Курбского было опубликовано В. В. Калугиным, который определил происхождение всех вошедших в сборник житийных текстов, в том числе и посвященных св. Клименту: их перевод осуществлен

⁸⁰ ГИМ. Син. № 219. Л. 430–433. Исследование М. А. Оболенского хранится в его архиве: РГАДА. Ф. 395. № 508. Л. 25–36; там же (Л. 29–36) – копия с рукописи Син. № 219.

⁸¹ Лавров П. А. Жития... С. 118, 13-я строка сверху.

⁸² Владимиров П. В. Новые данные для изучения литературной деятельности князя Андрея Курбского // Труды IX Археологического съезда в Вильно. М., 1897. Т. 2. С. 308–316. Ср.: Беляева Н. П. Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 130.

по первому изданию агиографического свода Лаврентия Сурия (*De probatis sanctorum historiis*), изданному в Кёльне в 1570–1575 гг.⁸³ В. В. Калугин издал ряд текстов из сборника Син. № 219, в том числе и «Житие» (Мучение) св. Климента⁸⁴.

7. Комплекс греческих сочинений, входящих в состав т. н. Климентин, завершает Сказание о чуде св. Климента над отроком, которое приписывается херсонесскому архиепископу Ефрему, жившему в IV в. Этот памятник в греческих рукописях имеет название: «*Του ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἐφραῖμ, ἐπισκόπου Χερσῶνος, περί του θαύματος του εἰς τόν παιδα γενομένου παρα τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Κλήμεντος*»; в издании Ж.-П. Минья он занимает главы 174–179⁸⁵. Однако, как было установлено, Сказание не может принадлежать епископу Ефрему, но составлено значительно позже. По этой причине в литературе его принято называть Сказанием псевдо-Ефрема.

Как и пространное Житие и Мучение св. Климента, греческое Сказание о Чуде по крайней мере дважды переводилось на русский язык. Однако если в случае с Мучением можно говорить о двух разновидностях (переводах) одного памятника, то здесь речь должна идти о двух самостоятельных произведениях: одно из них представляет собой простой перевод греческого Сказания на славянский язык («Слово о чудеси»), в то время как для другого («Чуда святого Климента о отрочати») греческое Сказание послужило лишь литературной основой. («Чудо о отрочати» будет подробно рассмотрено ниже.)

Славянский перевод греческого Сказания псевдо-Ефрема имеет в рукописях название: «В ть же день Слово о чюдеси святого архиепископа Херисоньскаго Климента» (варианты: «Сказание о чюдеси святого священномученика Климента, папы Римскаго»; «Чудо святого Климента о отрочати»); начало: «Дивен Бог во святых своих, праведно слово рещи ныне с пророком...» Сказание

⁸³ Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998. С. 53–54, 309.

⁸⁴ Калугин В. В. «Житие Климента, епископа Римского» и «Исповедание» Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А. М. Курбского // *Palaeoslavica. Cambridge (Mass.)*, 2001. Т. 9. Р. 118–142.

⁸⁵ PG. T. 2. P. 633–636. См. также: Херсонские святители. Св. священномученика Ефрема епископа Херсонского (сказание) о совершившемся над отроком чуде священномученика и апостола Климента // *Записки Одесского общества истории и древностей*. Т. 9. Одесса, 1875. С. 134–148 (издание К. И. Невоструева и перевод на русский язык Г. Зикоса); *Лавров П. А. Жития...* С. 25–30.

издавалось неоднократно: Ф. Терновским⁸⁶, П. А. Лавровым⁸⁷, Н. П. Поповым⁸⁸. В русских рукописях оно встречается очень часто.

Укажу известные мне, помимо изданных, списки «Слова о чуде»::

- ГИМ. Барс. № 1434. Сборник. Первая половина XVII в. Л. 195–207;
- ГИМ. Барс. № 1459. Л. 220 об. – 234 об.;
- ГИМ. Чуд. № 309. Л. 474–481;
- ГИМ. Чуд. № 328. Л. 158–164 (в двух последних списках памятник имеет название «Чудо св. Климента от отрочати», однако это «Сказание о чуде» псевдо-Ефрема);
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 295. Л. 12–22 об.;
- РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 592. Л. 513–519 (*Иосиф. Описание... С. 246*);
- РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 624. Л. 17–30 об. (там же. С. 273);
- РГБ. Ф. 173 (МДА). № 194. Л. 513–519 (*Сергий. Полный месяцеслов... Т. 1. С. 509*);
- РГБ. Ф. 218 (ОР). № 1132. Л. 269–273 (Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 26. С. 298);
- РГБ. Ф. 304. I (Тр.). № 670. Л. 733 и след. (*Арсений, Иларий. Описание... Ч. 3. С. 17*);
- РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 53. Л. 531–535;
- РНБ. Ф. I. 255 (быв. Толст. № 422). Л. 321–327 (*Строев П. М. Второе прибавление... С. 91*);
- РНБ. Q. I. 77 (быв. Толст. № 489). Л. 239–259 об. (там же. С. 50);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 504/523. Л. 398–406 (*Описание... Ч. 2. С. 406*);
- РНБ. Сол. (Ф. 717). № 834/944. Л. 58–66 (там же. С. 487–488);
- РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1336. Л. 148–155 (*Абрамович Д. И. Описание... Вып. 2. С. 262*);

⁸⁶ *Терновский Ф.* Слово о чуде св. священномученика Климента, папы Римского // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 10. Одесса, 1876. С. 169–174; по рукописи XVII в. Сол. № 522 (совр. шифр: РНБ. Сол. (Ф. 717). № 194/194. Л. 77 об. – 89 об.).

⁸⁷ *Лавров П. А.* Жития... С. 31–35; по рукописи начала XVII в. РНБ. Ф. I. 653. Л. 564 об. – 573 об.

⁸⁸ ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3327–3337; по Успенскому комплексу ВМЧ – ГИМ. Син. № 988. Л. 1143 об. – 1146 об.; с разночтениями по Царскому комплексу – ГИМ. Син. № 176. Л. 1471–1475 и Софийскому комплексу – РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1319. Л. 684–686.

- РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1358. Л. 491 об. – 495 об. (там же. Вып. 3. С. 43);
- РНБ. ОЛДП (Ф. 536). Q. 109. Л. 132–134 (без начала, в рукописи не хватает листа; в описании Х. М. Лопарева (Ч. 2. С. 158–159) не выделено);
- БРАН. 13.3.32 (Яц.). Л. 104 об. – 114;
- Сибирское Отделение РАН. Собр. Тихомирова. № 309. Л. 392 об. – 399 (*Тихомиров М. Н.* Описание... С. 94).

Встречается также сокращенная редакция Сказания (7а): ГИМ. Барс. № 1572. Сборник житий. XVII в. Л. 182–188. Название: «Сказание о чуде святого священномученика Климента, папы Римского, вкратце»; начало то же: «Дивен Бог...» Сокращения коснулись начала и особенно концовки памятника; так, сокращена вся заключительная похвала святому.

Во всех случаях «Сказание о чуде» следует в рукописях непосредственно за первым переводом Мучения св. Климента (или за той его переработкой, которая отразилась, в частности, в Четвѣй минее Германа Тулупова). Эти два славянских памятника – Мучение в первом переводе и Сказание – имеют много общего в лексике и характере перевода, и можно с уверенностью предположить, что они были переведены на славянский язык в одно и то же время и в одной и той же литературной среде.

«Сказание о чуде» – не единственный переводной памятник на данный сюжет в русской книжности. В упомянутой выше рукописи Син. № 219 из скриптория Андрея Курбского, наряду с особым переводом Мучения св. Климента, имеется особый перевод Сказания псевдо-Ефрема (6а), выполненный по латинскому изданию Лаврентия Сурия. Его название: «Исповедание святого мученика Ефрема, епископа Ерсоньскаго, о чуде, сотвореном на отроку от святого мученика и апостола Климента. Имеется Симеоном Метафрастом»; начало то же, что и в обычном переводе: «Дивен Бог во святых своих...»⁸⁹ Этот памятник также был издан В. В. Калугиным⁹⁰.

8–9. Древнерусская книжность знает несколько проложных статей, посвященных св. Клименту. Так, до нас дошло два пролож-

⁸⁹ ГИМ. Син. № 219. Л. 433–438. На этот памятник также обратил внимание в своих черновых материалах М. А. Оболенский (РГАДА. Ф. 395. № 508. Л. 56–58: заметки, выписки, скопировано начало памятника). Подробнее об этом сочинении и его источнике см.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский... С. 53–54, 309.

⁹⁰ См. прим. 84.

ных Жития святого. Они резко отличаются друг от друга и, по всей видимости, отражают два различных кратких греческих Жития. Первое (8) имеет в рукописи название: «Страсть святого мученика Климента, архиепископа Римского» (варианты: «Страсть святого Климента, епископа Римского»; «Святого и великаго Христова священномученика Климента, епископа Римского» и др.); начало: «Климент премудрый быше ученик и наместник святых апостол...» Текст данного памятника издавался неоднократно: А. Петровым⁹¹, И. Я. Франко⁹², П. А. Лавровым⁹³, Н. П. Поповым⁹⁴, И. Снегаровым⁹⁵. Житие широко распространено в древнерусской книжности; оно читается почти во всех Прологах (под 25 ноября)⁹⁶ и во многих сборниках житий и четьих минеях, содержащих памятники «Климентовского цикла». Как уже отмечалось выше, фрагмент проложного Жития читается также в конце пространного Жития св. Климента.

Источник проложного Жития известен: это греческое проложное Житие св. Климента, помещенное, в частности, в Менологии императора Василия II⁹⁷.

Данный памятник любопытен, прежде всего, тем, что дает версию биографии св. Климента, резко отличающуюся от приведенной в Мучении. Согласно проложному Житию, римский епископ Климент, ученик апостола Петра, был схвачен, подвергнут истяз-

⁹¹ *Петров А.* Из славяно-русского Пролога – на 26 ноября. Житие св. Климента, папы Римского, по списку XIII в. (К вопросу о происхождении кутьи) // Странник. 1895. Ноябрь. СПб., 1895. С. 414–415. В заголовке статьи – ошибка: публикуемый текст читается под 25 ноября (издан по Прологу новгородского Софийского собора конца XII в.; ныне: РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1324. Л. 70–71).

⁹² *Франко И. Я.* Апокрифі і легенди... Т. 3. С. 245–246 (по Перемышльскому прологу XVII в.).

⁹³ *Лавров П. А.* Жития... С. 125 (по Прологу из собр. Уварова, № 973), 176 (по рукописи № 53 Академии наук в Белграде).

⁹⁴ ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3309–3310 (по всем трем спискам ВМЧ).

⁹⁵ *Снегаров Ив.* Неиздани старобългарски жития // Годишник на Духовната Академия «Св. Климент Охридски». Т. 3 (XXIX). Год 1953–1954. София, 1954. С. 151–159 (издание: С. 157, по рукописи пергаментной Праздничной минеи на сентябрь–февраль XIV в. сербской редакции: архив Института при Болгарской Академии наук, III, 424).

⁹⁶ В том числе и в древнейших русских Прологах – см., напр.: РНБ. Соф. (Ф. 728). № 1324. Пролог на сентябрь–февраль. Конец XII в. Л. 70–71 (*Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 2. С. 174); РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 155. Пролог на сентябрь–февраль. XIII–XIV вв. Л. 80 об.; РГАДА. Ф. 381. № 156. Пролог на сентябрь–январь. XIII в. Л. 79 об.; РГАДА. Ф. 381. № 157. Пролог на сентябрь–февраль. Первая половина XIV в. Л. 59 об.; РГАДА. Ф. 381. № 158. Пролог на сентябрь–февраль. Конец XIV в. Л. 91 об.; РГАДА. Ф. 381. № 162. Пролог на сентябрь–февраль. Вторая половина XIV в. Л. 133 об.; РГАДА. Ф. 381. № 164. Пролог на октябрь–ноябрь. Первая половина XIV в. Л. 171 об. – 172; и др.

⁹⁷ *Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 3. С. 174.

заниям по повелению императора Доментиана и сослан в Анкиру Галатскую в Малой Азии, где был заточен в стене и, очевидно, скончался. Мучение св. Климента ничего не знает о его пребывании в Анкире и сообщает о его ссылке непосредственно в Херсонес Таврический императором Траяном. Очевидно, в греческом проложном Житии соединились сведения о двух одноименных мучениках – Клименте Анкирском (обезглавленном в Анкире при императоре Диоклетиане) и Клименте Римском. Культ первого из мучеников получил широкое распространение в Византии во второй половине IX в. (когда в новопостроенную церковь в его имя в Константинополе была перенесена его глава)⁹⁸, т. е. именно тогда, когда в славянской церкви расцвел культ св. Климента Римского. Автор греческого Жития, однако, сглаживает возникшее противоречие: по его словам, «драгоценные мощи» святого, «как говорят», были перенесены в Херсонес, где, «брошенные в море идолопоклонниками, творят бесчисленные чудеса до сего дня»⁹⁹. То же читаем и в славянском тексте.

По наблюдениям А. Петрова, славянский текст проложного Жития содержит два существенных отличия от опубликованного греческого источника: во-первых, имя императора Траяна, сославшего Климента в Анкиру Галатскую, заменено на имя императора Доментиана (Домициана; годы правления: 81–96) и, во-вторых, в рассказе о мучении святого в Анкире добавлено уточнение о кутье – поминальной каше, будто бы введенной в обычай именно в связи с кончиной св. Климента: святой был заточен в «стене градъней», «идеже точью семены питаем бе, иже есть кутья, оттуду же уставлено бысть крестьяном кутья дати усопшим в память»¹⁰⁰. Последнее добавление, по всей вероятности, можно признать творчеством славянского книжника, а вот первое, по-видимому, отражает какую-то греческую традицию, отличную от представленной в Мучении св. Климента и других памятниках «Климентовского цикла».

Другое проложное Житие св. Климента имеет в рукописях название: «Память святого священномученика Климента, епископа Римскаго»; начало: «Климент премудрый римлянин бяше

⁹⁸ Ebersolt J. Sanctuaires de Byzance: Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople. Paris, 1910. S. 30; ср.: Айнолов Д. В. Судьба киевского художественного наследия. С. 31.

⁹⁹ Цит. по: Сергей (Спаский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997. С. 484.

¹⁰⁰ Цит. по: РГАДА. Ф. 381 (Тин.). № 164. Л. 171 об. – 172. Ср.: Петров А. Из славяно-русского Пролога... С. 416; Снегаров Ив. Неиздадени старобългарски жития. С. 156.

родом...» (9). Оно встречается, главным образом, в рукописях Стишного пролога¹⁰¹. Биографические сведения о святом, приводимые в этом памятнике, восходят к пространному Житию св. Климента: сообщается о рождении Климента «от царьского рода» (согласно пространному Житию, от рода «кесаря» происходила мать святого); названы имена его родителей – Фавст и Матфия (Матфидия). Автор говорит о поставлении Климента епископом Римским, а также о том, что при императоре Домитиане (как и в предыдущей проложной статье) он был «ят» и «мучен» и сослан в Корсунь, где и был сброшен в море с тяжким железным якорем. О ссылке Климента в Анкиру источник не знает.

10. В древнерусской книжности встречается проложная статья о чуде св. Климента над отроком. Ее название: «Чудо святаго Климента о отрочати» (вариант: «Слово иже во святых отца нашего Климента, папы Римскаго. Чудо о отрочати»); начало: «Иже чудесем Бог прославляя и по смерти своего угодника...» Статья читается в печатном Прологе (по которому была издана Е. М. Верещагиным)¹⁰² и в некоторых других рукописях¹⁰³. Она также переведена с греческого¹⁰⁴, причем перевод этот не зависит от отмеченных выше славянских переводов Сказания псевдо-Ефрема.

Четвертая проложная статья, посвященная перенесению мощей св. Климента, будет рассмотрена ниже, среди славянских памятников.

11–12. Обзор переводных сочинений о св. Клименте Римском завершим упоминанием о Службе святому, которая читается под 25 ноября в служебных минеях, в том числе в древнейшей русской ноябрьской Служебной минее 1097 г., изданной И. В. Яги-

¹⁰¹ Текст памятника был издан П. А. Лавровым (Жития... С. 125–126) по рукописи Публичной библиотеки (РПБ. Ф. I. № 262). В издании ноябрьского тома ВМЧ данный текст не вошел. Ср.: Подробное оглавление... Стб. 203–204.

¹⁰² *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Филозофа. М., 1993. С. 23–24 (по печатному Прологу издания 1641 г.).

¹⁰³ Статья читается во всех списках ноябрьского тома ВМЧ (Подробное оглавление... Стб. 203–204; *Абрамович Д. И.* Описание... Вып. 2. С. 63). Однако в издании ноябрьского тома за 23–25 ноября она не вошла.

Укажу лишь два, помимо названных, известных мне списка проложной статьи:
– НБ МГУ. Собр. Верещагина. № 81. Пролог стишной. Первая треть XVI в. Л. 260 об. – 263 (*Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-русские рукописи XV–XVI вв. Научной библиотеки Московского университета. М., 1981. С. 49);
– РГБ. Ф. 247 (Рогож.). № 595. Сборник. Вторая половина XVIII в. Л. 280–280 об.

¹⁰⁴ *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование... С. 23.

чем; начало (седален): «Яко многоплодная лоза на земли...» (11)¹⁰⁵. Установлено, что Служба переведена с греческого языка; в греческом тексте читается акростих, называющий имя автора канона св. Клименту – Иосиф Песнописец (ок. 810–886). Само содержание Службы также свидетельствует о том, что она была составлена в то время, когда мощи святого находились «в глубине моря» – т. е. до их первого перенесения в 861 г.¹⁰⁶

Служба св. Клименту оказала определенное влияние и на оригинальные русские сочинения о святом. В частности, именно в ней, по всей видимости, впервые было проведено сравнение святого с солнцем, освещающим не только запад, но и восток христианского мира, где протекала его проповедь («Яко светльо и-западъ солнце въсия... землю просвещая зарею учения ти и разумъм светльо, дошьд же въсточныя страны...»)¹⁰⁷, – именно эта идея, как мы увидим, станет определяющей для «Чуда св. Климента о отрочати» и «Слова на обновление Десятинной церкви». В литературе отмечалось также, что канон св. Клименту, возможно, послужил одним из источников «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона¹⁰⁸.

В славянских и русских служебных минеях, также под 25 ноября, встречается еще одно последование св. Клименту (12). Его обнаружил Б. Ст. Ангелов в Скопльской минее XIII в. (собр. Софийской народной библиотеки, № 522). По мнению исследователя, ряд песнопений канона, не имеющих соответствий в изданной греческой Службе св. Клименту, восходит к несохранившемуся богослужебному последованию (гимну), составленному Константином-Кириллом Философом по случаю обретения мощей св. Климента¹⁰⁹. Это мнение было опровергнуто Е. М. Верещагиным, который обнаружил и проанализировал следы того же бого-

¹⁰⁵ Ягич И. В. Служебные минеи... С. 446–456 (по рукописи РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 91; рукопись описана: Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988. Ч. 1. С. 34–37; различия: РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 92 (Каталог... С. 67–69). Издание Ягича было повторено П. А. Лавровым (только песнопения, относящиеся к св. Клименту), см.: Жития... С. 177–180.

¹⁰⁶ Верещагин Е. М. Вновь найденное богослужебное последование... С. 9–10, 19–28; ср.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей... Т. 3. Ч. 1. С. 557.

¹⁰⁷ Цит. по: Лавров П. А. Жития... С. 178.

¹⁰⁸ Молдован А. М., Юрченко А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. М., 1989. С. 7.

¹⁰⁹ Ангелов Б. Ст. Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски // Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966. С. 81–95.

служебного последования в русских праздничных минеях XV в. (ГИМ. Шук. № 331; ГИМ. Епарх. № 684). Канон св. Клименту, действительно, отличается от канона, опубликованного И. В. Ягичем, и не имеет соответствий в опубликованных греческих минеях. Однако он соответствует неопубликованному греческому канону св. Клименту (отличающемуся от канона Иосифа Песнописца), принадлежащему другому известному византийскому гимнографу Феофану Начертанному († ок. 850)¹¹⁰. Добавлю, что в славянском тексте, как и в греческом, автор канона прямо назван в заглавии по имени: «Канон святому Клименту, творение Феофаново. Глас 8. Песнь 1. Ирмос. Воду прошед, Петром божественным научився, иже апостолом верховный, и от него навывк...»; и далее ниже еще раз: «Ин ирмос. Глас той же, творение Феофаново. Поем Господеви. Во светлейших селениях житие имьи...»¹¹¹

* * *

Выше уже отмечалось, что почитание св. Климента в IX–X вв. широко распространилось по славянским странам и оказалось связано с именами первоучителей славян св. Константина-Кирилла и Мефодия. 30 декабря 860 г. или, по другой версии, 30 января 861 г. Константин обрел мощи св. Климента и перенес их в Херсонес, где они сделались доступными для почитания верующими. Это событие стало центральным сюжетом в цикле славянских сочинений, посвященных святому.

Современник Константина Философа Анастасий Библиотекарь сообщал со слов Митрофана, митрополита Смирненского (прожившего какое-то время в ссылке близ Херсонеса Таврического), что Константин не нашел в городе людей, которые могли рассказать ему что-либо о священномученике, принявшем смерть близ их города; всю необходимую информацию он почерпнул из греческих сочинений¹¹². Сам же Константин, по свидетельству Анастасия Библиотекаря, написал три сочинения на греческом языке, посвященные обретению мощей: 1) краткую повесть, рассказывающую об этом событии («*storiola*», «*brevis historia*»); 2) торжественное слово, или панегирик, похвалу святому («*sermo declamatorius*»); 3) «свиток гимна», то есть песнопение в память совершенного обретения («*rotulum himni*»). Все три сочинения имелись у Анастасия.

¹¹⁰ *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование... С. 24–28.

¹¹¹ Цит. по: ГИМ. Барс. № 1572. Сборник житий и служб, в том числе из печатного русского Пролога. XVII в. Л. 172–182 (имя автора: Л. 172, 172 об.).

¹¹² ММФН. Т. 3. С. 180.

Первые два он перевел на латинский язык по просьбе Гаудериха, епископа Веллетрийского, который собирал все сведения о св. Клименте, чтобы составить его полное жизнеописание; от перевода же «свитка гимна» Анастасий отказался из-за слишком сложной и совершенной формы поэтического произведения¹¹³. О написании некоего сочинения в связи с открытием мощей – «Обретения» (очевидно, принадлежавшего перу самого Константина) – сообщается и в Житии св. Константина Философа¹¹⁴.

13. Написанные на греческом языке сочинения Константина Философа до нас не дошли. Однако исследователи с уверенностью атрибутируют ему славянские переводы первых двух из них. Оба входят в сочинение, встречающееся в ряде русских четых миней XV–XVII вв. под 30 января (днем обретения мощей в соответствии со славянской традицией) или 23 января (днем памяти св. Климента Анкирского). Его название в рукописях: «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имуще беседу»; начало: «В обретение мощи святых славнаго Климента...» В заголовке памятника указана точная дата этого события: «...Христовою помощию, в 4 (ошибка; должно быть: 6. – А. К.) тысяща 369 лето, изыскавшем его любезне и верно, якоже из инех, в Понте восиа»; ниже, в самом тексте, назван и день обретения – 30 января. Сочинение написано от первого лица; его автор – не просто очевидец, но активный участник и, по-видимому, инициатор и руководитель события.

Этот памятник был открыт выдающимся русским археографом А. В. Горским, подготовившим и его издание по списку январской минеи четьей Московской Духовной академии¹¹⁵. Впоследствии «Слово на перенесение мощей» издавалось неоднократно; к настоящему времени имеется его полное критическое издание по всем известным рукописям¹¹⁶.

¹¹³ Ibid. S. 177–181.

¹¹⁴ Флоря Б. Н. Сказания... С. 150.

¹¹⁵ Горский А. В. Слово о перенесении мощей св. Климента Римского (Из Макарьевских Четх-Миней) // Кирилло-Мефодиевский сборник, изд. М. П. Погодиным. М., 1865. С. 319–326; см. также: он же. О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин. М., 1843. Год 3. С. 405–408. Еще в 1850 г. М. А. Оболенский в своем исследовании (О двух древнейших святыхнях Киева... С. 141–143) использовал текст памятника, подготовленный к изданию А. В. Горским и переданный ему М. П. Погодиным.

¹¹⁶ Франко І. Я. Святій Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т. 60. Кн. 4. У Львові, 1904. С. 244–250; Лавров П. А. Жития... С. 127–131; он же. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 148–153; Тодоров-Ба-

Принадлежность «Слова на перенесение» Константину Философу была окончательно подтверждена после открытия упоминавшихся выше латинских сочинений – письма Анастасия Библиотекаря епископу Гаудериху и т. н. «Итальянской легенды» – переработки начала XII в. сочинения Гаудериха. «Итальянская легенда» сообщает те же сведения, которые содержатся в «Слове на перенесение»: в ней читается подробный рассказ о поисках мощей Константином и его спутниками, об обнаружении ими сначала главы, а затем и других частей тела св. Климента, о торжественном перенесении мощей в Херсонес. Названы имена главы херсонесской церкви архиепископа Георгия и стратига Херсонеса («civitatis dux») Никифора¹¹⁷, известные также из «Слова на перенесение». Различия между двумя сочинениями касаются, прежде всего, даты события: в «Итальянской легенде» перенесение датируется 30 декабря (без обозначения года). Кроме того, рассказ в «Слове на перенесение» подробнее, чем в «Итальянской легенде», хотя в последней имеются отдельные детали, отсутствующие в славянском тексте. Это позволяет предположить, что при переводе на славянский язык греческий источник подвергся незначительным сокращениям¹¹⁸. Тот факт, что в «Слове на перенесение», в отличие от «Итальянской легенды», ничего не говорится об участии Константина Философа в обретении мощей и не упоминается его имя, также находит объяснение при привлечении латинских источников: по свидетельству Митрофана Смирненского (на которого ссылается Анастасий Библиотекарь), Константин сознательно умолчал о своем участии в открытии мощей св. Климента, опасаясь «упрека в гордости»¹¹⁹. Но именно по этой причине в славянской, в том числе и русской, книжной традиции «Слово» оказалось не атрибутировано св. Константину-Кириллу.

лан А. Кирил и Методий. Т. 1–2. София, 1934. С. 123–131; Трифонов Ю. Две съчинения на Константин Философ (св. Кирил) за мощите на св. Климент Римски // Списание на Българската Академия на науките. Т. 48. София, 1934. С. 192–206; Pêchayre A.-P. Les écrits de Constantin le Philosophe (St. Cyrille) sur les reliques de St. Clément de Rome // Échos d'Orient. Paris, 1936. T. 35. P. 465–472; Vašica J. Slovo na přenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli Legenda Chersonská // Acta Academiae Velehradensis. 19. Olomouc, 1948. S. 38–80 (критическое издание с учетом всех известных списков; репринт: Vašica J. Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens. München, 1965 (Slavische Propyläen. Bd. 8). S. 73–80). Ср. также: Hannick Ch. Das "Slovo na perenesenie moštem sv. Klimenta" als liturgiegeschichtliche Quelle // Orientalia christiana Analecta. 231. Roma, 1988 (последняя работа осталась мне недоступной).

¹¹⁷ ММФН. Т. 2. С. 124–127.

¹¹⁸ См.: Флоря Б. Н. Сказания... С. 228–229, прим. 14.

¹¹⁹ ММФН. Т. 3. С. 178.

Текст «Слова на перенесение мощей» разделяется исследователями на восемь глав. Полагают, что главы 1–7 представляют собой славянский перевод утраченного греческого сочинения Константина Философа об открытии мощей («краткой повести»), последняя же 8-я глава памятника есть не что иное, как перевод написанной Константином похвалы св. Клименту¹²⁰.

«Слово на перенесение мощей» стоит особняком среди других памятников «Климентовского цикла». Достаточно сказать, что оно никогда не читалось в рукописях под 25 ноября, обычным днем памяти св. Климента Римского в Восточной церкви. Очевидно, именно по этой причине первые русские систематизаторы «климентовских» памятников – сотрудники митрополита Макария, составители Великих миней четых, – ошибочно отождествили Климента «Слова на перенесение» с соименным ему св. Климентом Анкирским, почему и поместили памятник в январском томе ВМЧ под 23-м числом¹²¹.

«Слово» представляет особую – в чистом виде кирилло-мелодиевскую – традицию почитания св. Климента. Оно оказало существенное влияние на восприятие климентовского культа на Руси, а его текст, особенно заключительная 8-я глава, стал образцом для тех памятников «Климентовского цикла», которые возникли уже на русской почве. Стоит отметить, что св. Климент упомянут в этом памятнике как ученик не одного апостола Петра (как во всех без исключения греческих и переводных с греческого «климентовских» текстах), но Петра и Павла («...яко съ Петром и Павлом сподобися слово приати»¹²²). Эта особенность будет отличать и другие славянские по происхождению – в том числе и оригинальные русские – сочинения «Климентовского цикла».

¹²⁰ См.: *Тодоров-Балан А.* Кирил и Методий. Т. 2. С. 128–129, 131; *Трифонов Ю.* Две съчинения... С. 219, 240; *Флоря Б. Н.* Сказания... С. 228–229, прим. 14; и др. Это мнение, однако, было оспорено Ю. К. Бегуновым, который подчеркивает, что «сохранившийся текст слишком краток для торжественного похвального «Слова» и что, кроме того, «последний раздел «Слова на перенесение мощей» составляет одно органическое целое со всеми предыдущими его разделами» (Русское Слово... С. 32, прим. 23; Св. Климент Римский в славянской традиции... С. 5–6).

¹²¹ Ту же ошибку повторил и справщик московского Печатного двора иеромонах Чудова монастыря Евфимий, составивший в конце XVII в. краткое оглавление Великих миней четых по Успенскому списку (*Удольский В. М.* Оглавление Четних Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московском Успенском соборе, составленное справщиком монахом Евфимием // ЧОИДР. 1847. Кн. 4. Отд. IV. С. 31). И это при том, что Евфимий специально занимался «Климентовскими» текстами, создав один из вариантов Жития св. Климента (см. прим. 65).

¹²² Цит. по: *Лавров П. А.* Жития... С. 130. Эта фраза входит в цитату в тексте «Слова» из Службы на перенесение мощей св. Климента (см. ниже).

14. «Слово на перенесение» – не единственное славянское сочинение о событии 860/861 г. В славянских и русских рукописях встречается краткая проложная статья на тот же сюжет. Ее название: «В ть же день пренесение мощи святаго Климента от глубины моря в Корсунь»; начало: «В царство Никифора затворися море, идеже бяху мощи святаго Климента в Корсунь...»

Как уже отмечалось, эта статья читается в заключении пространного Жития святого. Но она же присутствует в рукописях Пролога второй (распространенной) редакции¹²³, а также четых минеях и тех сборниках, которые содержат другие памятники «Климентовского цикла». Отдельно (вне пространного Жития) проложная статья издавалась И. Я. Франко, П. А. Лавровым, Н. П. Поповым¹²⁴. В отличие от «Слова на перенесение мощей» проложная статья читается в рукописях под 25 ноября – обычным днем памяти св. Климента Римского.

Греческий источник проложной статьи неизвестен. Это дало основание исследователям считать ее оригинальным славянским сочинением¹²⁵.

Связь проложной статьи со «Словом на перенесение» очевидна. В ней упоминается имя епископа Георгия (в ряде списков ошибочно: Григория); сообщается о чудесном свете, воссиявшем от раки с мощами святого, о появлении сначала главы, а затем и «всех мощей» (что соответствует последовательности обретения мощей, описанной в «Слове на перенесение» и «Итальянской легенде»). В то же время текстуальная зависимость проложной статьи от «Слова» не прослеживается. Более того, между двумя памятниками имеются существенные различия, что позволяет говорить о двух разных версиях описания одного и того же события.

Прежде всего, различия касаются роли основных действующих лиц. Согласно проложной статье, инициатива в обретении и перенесении мощей принадлежала херсонесскому (корсунскому) епископу Георгию, который «иде в Костянтинь град възвести

¹²³ См., напр.: РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 161. Пролог на сентябрь–февраль. Вторая половина XIV в. Л. 153 (Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА. Ч. 2. С. 127); № 164. Л. 172–172 об. (там же. С. 120); и др.

¹²⁴ Франко И. Я. Апокрифі і легенди... Т. 3. С. 312–313; Лавров П. А. Жития... С. 126 (по Прологу XIV в.: РНБ. Погод. № 59); ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3310–3311 (по всем трем спискам ВМЧ).

¹²⁵ И. Я. Франко предположил даже, что автором проложной статьи мог быть Константин-Кирилл Философ (Апокрифі і легенди... Т. 3. С. 312–313); однако это представляется едва ли возможным.

патриарху, и ть посла с нимь клирос весь Святыя Софья»¹²⁶. Очевидно, что эта версия не имеет отношения к версии, изложенной самим Константином Философом, равно как и к версии, изложенной в Житии Константина. Но ведь сам Константин, действительно, прибыл в Херсонес из Константинополя и притом по повелению патриарха Фотия. Извлечь этот факт из текста «Слова на перенесение» или какого-то другого памятника «Климентовского цикла» автор проложной статьи не мог. Можно предположить, что его версия отражает, так сказать, «внешний» взгляд на миссию Константина Философа и обретение им мощей св. Климента – возможно, со стороны херсонесского духовенства, глава которого изображен инициатором перенесения святыни. Такому предположению как будто противоречит ошибка, допущенная в самом начале проложной статьи: в действительности принимавший участие в перенесении мощей стратиг Херсонеса Никифор – личность вполне историческая, известная по надписям на печатях¹²⁷, – превращен здесь в «цесаря», т. е., очевидно, отождествлен с императором Никифором I, из чего получилось, что события разворачиваются в правление последнего (802–811): «В цесарство Никифора затворися море...». Разумеется, автор херсонит не мог допустить подобной ошибки, которая выдает славянское происхождение проложной статьи. Однако в конечном счете эта статья вполне могла восходить к несохранившемуся греческому оригиналу – либо к «короткой повести» Константина (при соответствующей «херсонесской» ее обработке), либо к какой-то греческой синаксарной статье, которая также могла отражать местный, «херсонесский» взгляд на события 860/861 г.; ошибка же с отождествлением Никифора, возможно, появилась уже при переводе статьи на славянский язык. (Ср. как об этом Никифоре говорится в «Слове на перенесение»: «Никифор славный» «тогда царствия добре и кротко приимъша кормила градскаа».)

Другие отличия между проложной статьей и «Словом на перенесение» менее существенны. Известие об обретении мощей непосредственно в море (согласно Житию Константина Философа и «Слову на перенесение», обретение произошло на суше – одном

¹²⁶ Цит. по: РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 164. Л. 172–172 об.

¹²⁷ См.: Соколова И. В. Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983; Зайбт Н., Зайбт В. Печати стратигов византийской фемы Херсон // Античная древность и средние века. Вып. 27: Византия и средневековый Крым. Симферополь, 1995. С. 92. По надписям на печатях, Никифор выступает сначала как императорский спатарокандидат, затем – как императорский протоспафарий.

из островков вблизи Херсонеса, что, конечно, ближе к действительности) может быть объяснено краткостью проложного текста. Положение же мощей после их возвращения в город в «церкви апостольстеи» в принципе не противоречит указанию «Слова» на то, что мощи были положены в не названном по имени кафедральном соборе Херсонеса (предположительно, он был посвящен св. апостолу Петру¹²⁸).

Более существенное изменение внесено в тот вариант проложной статьи, который помещен в конце пространного Жития св. Климента. Здесь вместо фразы: «...и привезьше (мощи св. Климента. – А. К.) в град, вложьше в раку, положиша и в церкви апостольстеи», читается по-другому: «...и привезьше в Константинь град, вложивше в раку, положиша я в церкви Святых Апостол»¹²⁹. Упоминание о Константинополе, равно как и переосмысление названия церкви (константинопольский храм Св. Апостолов хорошо известен), скорее всего, следует признать позднейшим редакторским добавлением. Но очень похоже, что здесь, как и в переведенном с греческого проложном Житии святого первой разновидности, произошло смешение Климента Римского с Климентом Анкирским, мощи которого действительно находились в столице Византийской империи.

15. Проложное сказание о перенесении мощей, вместе с другими материалами о св. Клименте Римском, было использовано в начале 60-х гг. XVI в. при составлении в Москве Степенной книги царского родословия – грандиозного исторического свода, автором которого признается будущий московский митрополит Афанасий. Эти материалы вошли в статью «О отдании Хирсоня и о возвращении в Киев и о мощах св. Климента» (глава 35-я 1-й степени), которая в свою очередь входит в состав Жития св. Владимира¹³⁰.

¹²⁸ Ср.: *Беляев С. А.* О храме апостола Петра в Херсонесе // Церковные древности. 2000 (VIII) Рождественские образовательные чтения). М., 2001. С. 5–20; *он же.* В какой храм в Херсонесе равноапостольные братья Кирилл и Мефодий положили святые мощи Климента I, папы Римского // Святильник. Церковное искусство и археология. Вып. 1. М., 2001. С. 23–39.

¹²⁹ *Давров П. А.* Жития... С. 108: ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3460. То же и отдельно в проложной статье в Царском списке ВМЧ (там же. Стб. 3310–3311).

¹³⁰ Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / Подг. под рук. Н. Н. Покровского. М., 2007. С. 288–291. Эта статья встречается и отдельно в некоторых рукописях, в составе заимствований из Степенной книги. См., напр.: ГИМ. Барс. № 1551. Сборник. XVII в. Л. 44–48; РГБ. Ф. 256 (Рум.). № 380. Сборник. XVII в. Л. 458–462.

Помимо проложной статьи, автор Степенной книги, по-видимому, воспользовался теми сочинениями о святом, которые читаются под 25 ноября в составе Великих Миней Четвых, а именно Мучением св. Климента и «Сказанием» псевдо-Ефрема (из последнего заимствован рассказ о чуде семидневного отступления воды и сопоставление его с древним чудом пророка Моисея). Однако ни подробности мучения святого, ни чудо над отроком его не заинтересовали (последнее в статье даже не упомянуто). Исключительный интерес автора Степенной книги вызвала судьба мощей святого. Соответственно, текст проложной статьи об их перенесении «от глубины моря в Корсунь» («Въ дни же цареградскаго царя Никифора, отца Ставракиева, затворися море...») был использован почти целиком (за исключением концовки) со значительными поновлениями языка и некоторыми комментариями. Главное же, под пером автора Степенной книги это перенесение мощей оказалось вписано в контекст событий собственно русской истории – последующего перенесения мощей св. Климента в Киев и крещения князя Владимира: «И быша (мощи св. Климента. – А. К.) тамо, дондеже сии руский самодръжець, блаженны Владимир, Божиею волею взят град Хирсонь, в нем же и крестися. Отнуду же и сия священныя мощы святаго Климента и Фива, ученика его, с собою принесе в свои преименитыи град Киев в похвалу и славу Богу, себе же и семени своему и всеи Русьстей земли на освящение»¹³¹.

16. В середине позапрошлого века было открыто еще одно оригинальное славянское сочинение, посвященное св. Клименту Римскому и принадлежащее, как следует из заглавия, перу ближайшего ученика Константина-Кирилла и Мефодия, выдающегося болгарского писателя и просветителя конца IX – начала X в. Климента, епископа Охридского. Название памятника в рукописях: «Похвала святому Клименту, патриарху Римскому, написана Климентом епископом»; начало: «Небо радуется и веселится, светообразными звездами украшено...»

¹³¹ Последние слова обнаруживают сходство со «Словом на обновление Десятинной церкви» (ср. в последнем: «принесе... пречестныя мощи на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рек же и стране нашей» (Оболенский М. А. О двух древнейших святыхнях Киева... С. 146).

Похвала св. Клименту была введена в научный оборот В. М. Ундольским и О. М. Бодянским¹³². Она издавалась несколько раз¹³³; ныне имеется критическое издание Похвалы по Чудовскому списку XIV в. (ГИМ. Чуд. № 20. Л. 96–100) с разночтениями еще по четырем спискам XV–XVI вв., подготовленное Б. Ст. Ангеловым¹³⁴.

В отличие от сочинений Константина Философа Похвала Климента Охридского читается в рукописях под 25 ноября. Она входит в цикл сочинений о св. Клименте Римском и обычно соседствует в рукописях с Мучением св. Климента и Сказанием псевдо-Ефрема, а также нередко и с пространным Житием, хотя встречается и отдельно. Отмечено, что в Похвале Климента Охридского отсутствуют какие-либо упоминания о перенесении мощей 860/861 г., т. е. она отражает тот комплекс сведений о святом, который сложился ранее этого времени (мучение святого, чудо ежегодного отступления воды, чудо над отроком)¹³⁵. Е. М. Верещагин делает из этого вывод, согласно которому Похвала либо вовсе не принадлежит Клименту Охридскому, либо представляет собой всего лишь перевод, «к которому почтительный переводчик не решился ничего добавить от себя»¹³⁶. Действительно, прямых пересечений между Похвалой и «Словом на перенесение мощей» Константина Философа как будто не обнаруживается. Однако по крайней мере одна, и притом принципиальная, особенность Похвалы сближает

¹³² Ундольский В. М. Об открытии и издании творений Климента, епископа Словенского // Беседы в Обществе любителей российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 36; Бодянский О. М. Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // ЧОИДР. М., 1848. Кн. 7. С. VIII–XI, 11. № XI; он же. О времени происхождения славянской письменности. М., 1855. С. 44. № XXI. См. также: Оболенский М. А. О двух древнейших святынях... С. 143.

¹³³ Попов А. Н. Описание сборника № 20 Чудова монастыря / Изд. под наблюд. В. Н. Щепкина // ЧОИДР. М., 1889. Кн. 3. С. 71–79; Лавров П. А. Жития... С. 149–153; ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3337–3343.

¹³⁴ Климент Охридски. Събрание съчинения. Т. 1 / Обр. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. София, 1970. С. 292–300 (фотокопия Чудовского списка), 301–305 (критическое издание). Здесь же перечислены 26 списков памятника (С. 287–291). Добавлю к этому перечню еще несколько известных мне списков: ГИМ, Чуд. № 309. Л. 469–474; ГИМ, Чуд. № 328. Л. 153–158; РГБ, ф. 98 (Егор.). № 19. Л. 751–753; РГБ, ф. 98 (Егор.). № 23. Миняя четья. XVI в. Л. 821–825 об.; РГБ, ф. 98 (Егор.). № 626. Миняя четья. XVI в. Л. 542 об. – 546 об.; РГАДА. Ф. 395. № 464. Л. 15–30 об. (копия XIX в. со списка ВМЧ, принадлежащая М. А. Оболенскому).

¹³⁵ Moszyński L. O języku "Pochwały Klemensa Rzymskiego" Klemensa Ochrydzkiego // Климент Охридски и улегата на Охридската книжевна школа в развитокот на словенската просвета. Скопје, 1989. С. 111 и след.

¹³⁶ Верещагин Е. М. Вновь найденное богослужбное последование... С. 27–28.

ее со «Словом на перенесение» и другими памятниками кирилло-мефодиевской традиции. Как и в «Слове» Константина Философа, Службе на обретение мощей и глаголическом Житии св. Климента (о котором ниже), в Похвале подчеркивается, что святой был учеником не одного апостола Петра, но и апостола Павла: «...утверди съ Петромъ и Павломъ въ мире Христову церковь, съпричастникъ бывъ има страсти»; «на встоце же праведнымъ судомъ (вариант: «трудом». – А. К.) съ Петромъ и Павломъ венчавсе»¹³⁷. А это уточнение совершенно не характерно для греческих сочинений о святом.

Похвала св. Клименту пользовалась большой популярностью в древнерусской литературе. Отмечено влияние этого памятника на творчество крупнейшего славянского агиографа XV в., работавшего на Руси, – Пахомия Серба (Логофета)¹³⁸. Определенное влияние Похвала оказала и на русские памятники «Климентовского цикла», став для них своего рода образцом.

17. До недавнего времени число оригинальных славянских текстов о св. Клименте Римском ограничивалось двумя (или тремя) сочинениями. Однако в 1991 г. М. Ф. Мурьянов обнаружил и издал богослужбное последование на обретение мощей св. Климента Римского, читающееся в русской праздничной минее XII–XIII вв. (РГАДА. Ф. 381 (Тип.). № 98. Л. 65–67)¹³⁹ под 30 января. Памятник имеет в рукописи заголовок: «Месяца того [же] в 30. Обретение мощи святаго Климента, папежа Римскаго»; начало (седален): «Прими просветителя, священная церкы, ты просвещаючи Климента святаго...» Основываясь на указании Анастасия Библиотекаря о составлении Константином Философом «торжественного гимна» по случаю обретения мощей, М. Ф. Мурьянов предположил, что открытый им текст и представляет собой славянский перевод этого «торжественного гимна»¹⁴⁰.

В 1993 г. независимо от М. Ф. Мурьянова к такому же выводу пришел Е. М. Верещагин, также издавший памятник и посвятив-

¹³⁷ Лавров П. А. Жития... С. 150, 152.

¹³⁸ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб, 1908. С. 281 и прим. 3.

¹³⁹ Описание рукописи см.: Каталог... Ч. 1. С. 83–84. Впервые на существование Службы на обретение мощей св. Климента указал еще в конце XIX в. архиеп. Сергей: Полный месяцеслов Востока. Т. 2. С. 30 (первое издание: 1875).

¹⁴⁰ Мурьянов М. Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 69–143 (публикация: С. 102–108). См. также: *он же*. Гимнография Киевской Руси. 2-е изд. М., 2004. С. 309–332.

ший ему обстоятельное и, можно сказать, исчерпывающее исследование¹⁴¹.

Выясняется, что вновь открытый текст не стоит одиноко в литературе, посвященной св. Клименту Римскому. Как показал Е. М. Верещагин, фрагменты того же богослужебного последования ранее уже стали известны исследователям. Еще в 1931 г. Й. Иванов открыл и напечатал фрагменты службы, имеющей название «Пренесение мощем святого Климента, архиепископа Римьска, и память святого отца нашего Петра инокааго, бывшаго царе болгаром», по списку Драгановой минеи Зографского монастыря на Афоне, а также краткое, состоящее всего из пяти песнопений, последование на обретение мощей св. Климента Римского (название: «Святого Климента и святого Петра бывшааго царе болгарьска») по списку Минеи XIII–XIV вв. болгарского извода Белградской народной библиотеки, № 434/139¹⁴². Последнее краткое богослужебное последование получило в литературе название «службицы» св. Клименту¹⁴³.

Текст, открытый М. Ф. Мурьяновым и Е. М. Верещагиным, имеет прямые пересечения со «службицей» и фрагментами последования Драгановой минеи. Совпадают: 1-я стихира русской службы и светилен Драгановой минеи (читающийся после канона); 3-я стихира русской службы и 1-я стихира белградской «службицы»; оба тропаря 1-й песни канона русской службы и Драгановой минеи; оба тропаря 7-й песни канона русской службы и Драгановой минеи; 2-й тропарь 9-й песни канона русской службы и Драгановой минеи¹⁴⁴. Более того, выясняется, что фрагменты интересующего нас богослужебного последования присутствуют в «Слове на перенесение мощей св. Климента», автор которого – сам Константин Философ, причем именно

¹⁴¹ *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование... См. также: *он же.* Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа // Служебная минея за январь в церковнославянском переводе по русским рукописям XII–XIII вв. / Hrg. von H. Rothe, E. M. Vereschagin. Köln, etc, 1993. S. 1–24; *он же.* Последование под. 30-м января из Минеи № 98 (ф. 381) РГАДА (Москва) – предполагаемый гимн первоучителя славян Кирилла // *Palaeobulgaria – Старобългаристика.* Т. 18. София, 1994. № 1. С. 3–21 (только публикация); *он же.* Церковнославянская книжность... С. 94–148.

¹⁴² *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970. С. 387–393.

¹⁴³ *Ангелов Б. Ст.* Кириловият химн в чест на Климент Римски // Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишната от смърта му. София, 1971; ср. также: *Георгиев Е.* Кирил и Методий основоположници на славянските литератури. София, 1956. С. 87; *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование... С. 10–13, 28–33.

¹⁴⁴ *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование...

как цитаты из церковного песнопения (седален и 1-й тропарь 8-й песни канона); кроме того, одно песнопение белградской «службы» также находит соответствие в «Слове на перенесение мощей»¹⁴⁵. Все это делает предположение М. Ф. Мурьянова и Е. М. Верещагина об авторстве Константина Философа в отношении открытой ими службы на 30 января более чем убедительным¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Там же. На совпадение песнопения Белградской минеи и фрагментов-цитат из «Константинова гимна св. Клименту» указал Р. О. Якобсон (Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии // *Jakobson R. Selected Writings*. V. 6. P. 1. Mouton, 1985).

¹⁴⁶ Е. В. Уханова попыталась оспорить этот вывод, предположив, что Служба на обретение мощей св. Климента имеет в виду «второе перенесение» мощей св. Климента Римского – из Херсонеса в Киев князем Владимиром Святославичем. При этом в статье рассматривается только канон: седален и стихиры исключены из рассмотрения, «поскольку они могли быть внесены в службу в разное время или заменены другими тропарями». Канон же, по мнению исследовательницы, был создан ок. 988 г. именно по случаю Крещения Руси и «является, видимо, самым древним текстом, написанным на церковнославянском языке древнерусского извода... Поскольку праздника в честь собственного крещения неопиты не создали, в память его они установили особое почитание святого, мощами которого крестились» (*Уханова Е. В. Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим князем Владимиром* // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 100: Историческому музею – 125 лет. Материалы юбилейной научной конференции. М., 1998. С. 143–152; с этим поспешил согласиться Б. А. Успенский: Царь и патриарх. С. 265, прим. 10). Е. В. Уханова аргументирует свои выводы, прежде всего, тем, что масштаб описываемого события (уподобление перенесения мощей св. Климента перенесению в «землю обетованную» тел библейских патриархов Иакова и Иосифа, а также «ковчега Завета» царем Давидом и т. д.) не соответствует масштабу перенесения из пригорода в город мощей пусть даже очень почитаемого святого: тропари же и троицны песен канона наполнены исключительными по сравнению с другими подобными богослужебными текстами содержанием и изображают непосредственно картину крещения новообращенных людей.

Я не берусь оценивать догматическое содержание данного богослужебного текста и степень его отличия от других подобных текстов. Отмечу лишь несколько, на мой взгляд, очевидных фактов, которые противоречат гипотезе Е. В. Ухановой. Во-первых, у нас нет оснований отделять седален и первые три стихиры Службы от канона: как уже отмечалось, фрагменты Службы на обретение мощей читаются не только в русской праздничной минее XII–XIII вв., но и в южнославянских рукописях – Драгановой и Белградской минеях, причем в них присутствуют не только те или иные тропари канона, но и стихиры русской службы (см. выше). Во-вторых, в тексте Службы ни разу не упомянута Русь, зато трижды упоминаются Херсон и херсонесская церковь (седален, 1-й тропарь 3-й песни канона, 1-й тропарь 8-й песни канона), причем в двух последних случаях в настоящем времени, как субъект происходящих событий: «Херсонская церкви мощи твоя, Клименте, хвалящая ныне радуется»; «Възъмете ныне языцы, яко же древле четверочастную крину Божию, Херсоньский събор, святого ныне раку...» В Драгановой минее, содержащей то же богослужебное последование, в песнопении, отсутствующем в русской службе (2-й тропарь 8-й песни канона – не соответствует 8-й песни канона русской службы), еще раз упоминается Херсон, причем в такой связи, которая не оставляет сомнений в том, какое событие имеется в виду: «Веселитесь, люди херсонции верни, раку носяще из отока славну Климентову, днесь благоухание дающе...»

В русских рукописях последование на обретение мощей 30 января, по-видимому, представляет собой большую редкость. Очевидно, что после разрушения киевской Десятинной церкви и исчезновения мощей св. Климента празднование святому 30 января перестало быть актуальным, тем более что день 30 января оказался «занят» новым для Русской церкви празднованием трем святителям – Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту. По-видимому, постепенно вытеснялся и тот корпус агиографических и литургических текстов, который представлен «Словом на перенесение мощей» и Службой тому же событию. Однако кирилло-мефодиевская традиция почитания св. Климента Римского в целом была сохранена и в тех памятниках, которые читаются в рукописях под 25 ноября – обычным днем памяти святого в Восточной церкви. В частности, она повлияла на оригинальные русские сочинения о святом, к рассмотрению которых мы и переходим.

* * *

18–19. История открытия древнейших русских сочинений о св. Клименте Римском такова.

(*Иванов Й.* Български старини... С. 387–390; *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужбное последование... С. 11). Наконец, в-третьих (и это представляется главным), фрагменты Службы на обретение мощей, как уже говорилось, читаются в «Слове на перенесение мощей». Причем в этом последнем произведении, атрибутируемом Константину Философу, они представлены именно как *цитаты* вполне определенного богослужбного последования, уже существовавшего ко времени составления самого «Слова»: «весь град Херсонеск с сим хвалословесием путь начинают: “Взимаите ныне, вси языци...”» (далее цитата из 8-й песни канона русской службы); «славный причет с архиереем, яко единими усты, благодатно се абие начят: “Прими просвещника...”» (далее цитата из седалена русской службы); еще раньше: «...молитвена же бе песнь, сице глаголющи: “Не отврати ны посрамлены, Клименте...”» (далее цитата из «службицы»). На мой взгляд, все вышесказанное не позволяет принять гипотезу Е. В. Ухановой.

Что же касается уподобления в Службе совершившегося перенесения мощей событиям ветхозаветной истории, то оно предположительно может быть объяснено тем, что именно в это время, готовясь к хазарской миссии (о чем сообщается в его Житии: см.: *Флоря Б. Н.* Сказания... С. 149), Константин Философ активно занимался изучением «еврейской речи и письма», т. е. прежде всего изучением Ветхого завета. Ср.: *Верещагин Е. М.* Программа действий, изложенная... в богослужебном каноне // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (11). С. 39–47. (Е. М. Верещагин – вероятно, не без влияния гипотезы Е. В. Ухановой – приходит к схожему выводу относительно того, что указанные уподобления в Службе на обретение мощей свидетельствуют о чем-то большем, нежели простое *обретение* мощей, а именно о намерении последующего их *перенесения* – но не в Киев, а в Рим, к месту первоначального пастырского служения св. Климента. Этот последний вывод исследователя не представляется мне достаточно аргументированным.)

В 1850 г. в третьей книжке журнала «Киевлянин», издававшегося М. А. Максимовичем, была опубликована статья князя М. А. Оболенского «О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги». В первой части своей статьи М. А. Оболенский издал окончание чрезвычайно интересного памятника, получившего название «Слово на обновление Десятинной церкви»¹⁴⁷ (18). Как было указано издателем, «Слово» это сохранилось полностью лишь в принадлежавшем ему сборнике XVI в., писанном в лист, полууставом на 619 листах (Л. 236 об. – 250); начальная же его часть, причем в более древнем виде, читается в ноябрьском томе Великих миней четых митрополита Макария и в ноябрьской четвѣй минее Чудова монастыря. Оболенский указал заголовок и начальные слова памятника (но, как выясняется, по списку ВМЧ!): «В той же день мучение святаго Климента, патриарха Римскаго, четвертаго бывша по апостоле Петре»; начало: «Четвертый Римстии церкви приставник бысть Климент...»¹⁴⁸

Эта первая часть памятника – хорошо известное в древнерусской книжности Мучение св. Климента. Окончание же «Слова», изданного Оболенским, оказалось оригинальным русским сочинением, содержащим уникальные сведения о культе св. Климента как небесного покровителя всей Русской земли и особенно Киева – «старейшинствующаго во градах». Автор этого произведения, пишет М. А. Оболенский, «предлагая в начале сведения о св. Клименте по греческим источникам или на основании древнейших болгарских переводов с них, в заключении говорит от себя. Следовательно, окончание Слова есть произведение русское...»¹⁴⁹

Интерес исследователей к открытию М. А. Оболенского возрос после обнаружения и публикации в 1901 г. А. И. Соболевским еще одного русского памятника – «Чуда святого Климента о отрочати» (по списку второй половины XV в.; ныне: РНБ. Q. 999. Л. 257 об. – 264 об.) (19)¹⁵⁰. «Чудо» содержит краткий рассказ о мучении св. Климента в Корсуни, а также подробное повествование о его посмертном чуде, совершенном над отроком. В этих двух частях памятник представляет собой перевод известных нам греческих

¹⁴⁷ Киевлянин. Кн. 3. М., 1850. С. 144–147. Как отмечал сам М. А. Оболенский, на этот памятник его внимание обратил М. А. Максимович (там же. С. 141).

¹⁴⁸ Там же. С. 144.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Соболевский А. И. Чудо св. Климента, папы Римского. Древнерусское «слово» (домонгольского периода) // ИОРЯС. Т. 6. СПб., 1901. Кн. 1. С. 1–8.

текстов – Мучения св. Климента и «Сказания» псевдо-Ефрема. Заключительная же часть «Чуда» – похвала св. Клименту – произведение русское; она весьма близка к фрагменту, опубликованному М. А. Оболенским.

А. И. Соболевский (кстати, не отметивший сходство опубликованного им текста со «Словом на обновление Десятиной церкви») сообщил, что ему известны еще несколько более поздних, XVI–XVII вв., списков памятника, однако не указал их. Поэтому Н. К. Никольский в своих «Материалах для повременного списка русских писателей и их сочинений» отметил лишь один, опубликованный Соболевским, список этого произведения¹⁵¹. В рецензии на труд Никольского А. И. Соболевский указал еще три списка памятника: Увар. № 331 (современный шифр: ГИМ. Увар. № 926. Торжественник начала XVI в. Л. 277–283 об.), Увар. № 1052 (ГИМ. Увар. № 166. Сборник слов и житий. XVII в. Л. 312–318 об.) и Погод. № 657 (РНБ)¹⁵². Наконец, в 1911 г. «Чудо о отрочати» было опубликовано П. А. Лавровым по пергаменной рукописи XIV (?) в. Троице-Сергиевой Лавры № 39¹⁵³.

К концу XIX – началу XX в. был описан еще ряд сборников, содержащих текст «Чуда об отрочати»¹⁵⁴.

Этим двум памятникам – «Слову на обновление Десятиной церкви» и «Чуду о отрочати» – посвящена обширная литература. К ним обращались такие крупные исследователи древней Руси и древнерусской общественной и религиозной мысли, как

¹⁵¹ *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 135. И только в дополнениях к «Материалам...» Н. К. Никольский (со ссылкой на П. А. Лаврова) указал еще один список «Чуда» – Тр. № 39 (там же. С. 532).

¹⁵² ЖМНП. Новая серия. Ч. 5. 1906. Октябрь. СПб., 1906. С. 390–391.

¹⁵³ *Лавров П. А.* Жития... С. 36–46 (копия памятника для этого издания была подготовлена Н. Л. Туницким; см. там же. С. XI). В Описании иером. Арсения и иером. Илария (Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 1. М., 1878. С. 48) рукопись датируется второй половиной XIV в. По мнению Т. А. Сумниковой, однако, палеографические особенности рукописи свидетельствуют в пользу не XIV в., а, скорее, конца XV – начала XVI в. (лист использования рукописи, за 1957 г.). В Предварительном списке славяно-русских рукописных книг XIV в. (Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966), равно как и в ПС XV (включая дополнения: М., 1993), данная рукопись не значится.

¹⁵⁴ *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописей Имп. Публичной библиотеки. Ч. 1. СПб., 1882. С. 436 (Погод. № 798); С. 218–219 (Погод. № 1590); *Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.* Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Ч. 2. Казань, 1885. С. 495 (Сол. № 830/940); *Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания гр. А. С. Уварова. Ч. 1. М., 1893. С. 446 (Увар. № 926/331); Ч. 2. М., 1893. С. 363 (Увар. № 166/1052).

митр. Макарий (Булгаков), Е. Е. Голубинский, А. И. Соболевский, М. С. Грушевский, И. Я. Франко, П. А. Лавров, Н. П. Попов, Н. К. Никольский, Д. В. Айналов, Д. Чижевский, Ю. К. Бегунов, А. Г. Кузьмин, Г. Подскальски, И. С. Чичуров, А. В. Назаренко и др. Среди обсуждавшихся вопросов были, в первую очередь, время написания обоих памятников, их взаимоотношение друг с другом, место в общественной мысли и литературе древней Руси.

Большинство исследователей не сомневались в том, что оба произведения принадлежат домонгольскому времени и отражают тот этап в почитании св. Климента, когда его мощи были открыты для поклонения верующих. Особняком стоит мнение Н. П. Попова. Видный знаток древнерусской книжности, занимавшийся в то время подготовкой издания ноябрьского тома Великих миней четых митрополита Макария, он, кажется, не знал о существовании «Слова на обновление Десятинной церкви» и рассматривал только «Чудо о отрочати». Последнее, как полагал исследователь, не может быть признано русским сочинением, поскольку целиком восходит к греческим источникам (это относится и к заключительной части «Чуда» – похвале святому, греческий оригинал которой неизвестен). Упоминания же о Руси в заключительной части памятника, по мнению Н. П. Попова, представляют собой позднейшие вставки, появившиеся не ранее второй половины XV в. (время написания рукописи, по которой памятник был опубликован А. И. Соболевским) под влиянием известной концепции «Москва – третий Рим»¹⁵⁵.

Гипотеза Н. П. Попова была подвергнута аргументированной критике Н. К. Никольским, который показал тесную связь «Чуда о отрочати» с особым почитанием св. Климента, установившимся именно в Киевской (а не Московской) Руси, а также со «Словом на обновление Десятинной церкви», домонгольское происхождение которого не вызывает сомнений¹⁵⁶.

Однако относительно более точного времени создания обоих памятников, равно как и их взаимоотношения друг с другом, со-

¹⁵⁵ Попов Н. П. Несколько разъяснений к Слову о чуде св. Климента над отроком // ИОРЯС. 1915. Т. 20. Кн. 3. Пг., 1915. С. 22–31. Это мнение иногда принимается и современными исследователями: см.: Богданова Н. М. Церковь Херсона в X–XV вв. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991. С. 49, прим. 158.

¹⁵⁶ Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности. Заметки и материалы. II. К вопросу о «Чуде св. Климента, папы Римского, о отрочати» (Несколько пояснений по поводу «Нескольких разъяснений» Н. П. Попова) // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности. Т. 3. Пг., 1917. С. 124–134. См. также: Айналов Д. В. Судьба киевского художественного наследия. С. 24–39.

гласия между исследователями нет. Сравнивая фрагмент текста, опубликованный М. А. Оболенским, и заключительную часть «Чуда о отрочати», исследователи приходят к противоположным выводам. Так, И. Я. Франко, Н. К. Никольский, Ю. К. Бегунов, Г. Подскальски признают первичность «Слова» Оболенского, считая окончание «Чуда» сокращением первоначального текста¹⁵⁷. Напротив, по мнению П. А. Лаврова и М. С. Грушевского, в «Слове на обновление» распространена заключительная часть «Чуда». Отсюда различия в датировке обоих памятников.

М. С. Грушевский датировал «Чудо» временем не позднее третьей четверти XI в. – т. е. временем, когда еще не прерывались активные контакты между Херсонесом и Русью (позднее связь между ними была нарушена половцами); «Слово» же, по его мнению, было составлено позднее, в XII – начале XIII в. Поскольку поводом для создания этого памятника послужило «обновление» (т. е. новое освящение; вероятно, после каких-то строительных работ) киевской Десятинной церкви Пресвятой Богородицы, исследователь предложил возможные даты: 1169 или 1203 гг. Это годы разорения и разграбления Киева половцами и русскими князьями; возможно, тогда же была разграблена и осквернена Десятинная церковь, в связи с чем и понадобилось ее новое освящение. Конец XII в. – время княжения киевского князя Рюрика Ростиславича, известного своей строительной деятельностью (он, в частности, возвел стену киевского Михайловского Выдубицкого монастыря, по поводу чего также было произнесено торжественное «Слово»); этот князь, по мнению Грушевского, вполне подходил на роль инициатора обновления киевской Десятинной церкви¹⁵⁸.

Н. К. Никольский согласился с датировкой Грушевского относительно «Чуда»¹⁵⁹, однако «Слово» представлялось ему памятником более раннего времени (также XI в.)¹⁶⁰. Напротив,

¹⁵⁷ Отмечу, на мой взгляд, явно неудачное наименование Г. Подскальским «Слова на обновление» *краткой редакцией*, а «Чуда о отрочати» – *пространной редакцией* «торжественного Слова», которое автор датирует концом XI в. (Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 401). Я полностью соглашаюсь с тем, что оба сочинения можно рассматривать как «два извода» одного и того же памятника. Однако очевидно, что «Слово на обновление» является как раз *пространной*, а «Чудо» – *краткой* его редакцией.

¹⁵⁸ Грушевський М. С. Кілька заміток до «Чуда свв. Климента, папи Римського» // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т. 59. Кн. 5. Львов, 1902. Отд. 3. С. 1–4; *он же*. Іще до «Чуда свв. Климента, папи Римського» // Там же. Т. 66. Львов, 1905. С. 1–3; *он же*. Історія української літератури. Т. 3. Київ: Львів, 1923. С. 106–107.

¹⁵⁹ Никольский Н. К. Материалы для повременного списка... С. 135.

¹⁶⁰ Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности.

И. Я. Франко признавал датировку Грушевского относительно «Слова на обновление»¹⁶¹, но в таком случае «Чудо о отрочати» должно было принадлежать более позднему времени.

Ю. К. Бегунов, посвятивший обстоятельное исследование двум древнейшим русским сочинениям о св. Клименте Римском, обосновал первичность «Слова» Оболенского. По его мнению, памятник возник в XI в., а именно в княжение киевского князя Изяслава Ярославича, вероятнее всего, между 1061 и 1068 гг. Исследователь ссылаясь при этом на то, что князь Владимир, перенесший мощи св. Климента из Корсуни на Русь, назван в памятнике «праотцом» ныне правящего князя; слово «праотец» Ю. К. Бегунов понимает, прежде всего, как «дед», «отец отца или матери»¹⁶². Датировку Ю. К. Бегунова принял и А. Г. Кузьмин¹⁶³.

Значительно более раннюю дату написания «Слова на обновление Десятинной церкви» обосновывал И. С. Чичуров, связавший возникновение памятника с освящением в 1039 г. киевской Десятинной церкви митрополитом Феопемптом (о чем сообщает «Повесть временных лет»)¹⁶⁴. Эту датировку приняли А. Н. Ужанков¹⁶⁵

¹⁶¹ Франко И. Я. Святый Климент у Корсуні. Отдельное издание. С. 253–277 (особенно С. 270) (то же в: Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т. 66. Кн. 4. С. 257–281).

¹⁶² Бегунов Ю. К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // *Slavia*. Roč. 43. № 1. Praha, 1974. S. 38–40.

¹⁶³ Кузьмин А. Г. «Крещение Руси»: концепции и проблемы // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988. С. 52.

¹⁶⁴ Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 16–17.

¹⁶⁵ Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 1. М., 1994. С. 78–79, 91. Целый ряд положений этой работы касательно «Слова на обновление», помимо обоснования даты 1039 г., явно основаны на недоразумении. Так, торжественное слово, прямо обращенное к св. Клименту («да празднует светло блаженный твой клирос...» и т. д.), едва ли могло прозвучать не в день памяти святого (по А. Н. Ужанкову, «Слово» было произнесено 15 августа, на Успение; ср. С. 91); Климент отнюдь не был третьим «после Петра и Павла» епископом Рима (там же, со ссылкой на И. С. Чичурова); наконец, упоминание в «Слове» «великой митрополии» (автор прославляет св. Климента как присного заступника страны Русской и «венца преукрашенного» «славному и честному граду нашему и велицей митрополии же, мати градом»), вне всякого сомнения, не имеет в виду якобы построенный к 1039 г. киевский Софийский собор (как полагает исследователь; ср. С. 78–79), но является греческим эквивалентом русскому выражению «мати градом», т. е. подразумевает столицу, в данном случае град Киев. Примеры подобного словоупотребления не единичны в древнерусской переводной литературе; см., напр.: «В дъни же празника паскы вси иудеи в Ерусалим приидоша... в митрополью, рекше матери градом» (из Хроники Георгия Амартола: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 548); применительно к Киеву: «...созываеши от первопрестольного матери градом, Богом спасенего Кисва»

и, с оговорками, О. В. Гладкова¹⁶⁶. Однако предложенная датировка представляется невозможной: ей противоречит уже упомянутое выше наименование князя Владимира «праотцом» и «прародителем» ныне правящего князя («прародителем добродетели обещник») – что, очевидно, могло иметь место только после смерти в 1054 г. князя Ярослава Владимировича и вступления на киевский престол внуков, а затем и правнуков Владимира Святославича.

Наконец, наиболее раннюю дату появления русских сочинений о св. Клименте предложила Е. В. Уханова. По мнению исследовательницы, более ранняя краткая редакция «Слова на обновление» («Чудо от отрочати») могла появиться в первые же десятилетия после Крещения Руси (возможно, в 1007 г., в связи с положением мощей св. Климента в кафедральный собор), в то время как пространная (собственно, «Слово на обновление») может быть датирована 1039 г.¹⁶⁷

Исследователей неизменно привлекали также высокий литературный уровень и идейная насыщенность древнейших русских сочинений о св. Клименте Римском. При этом обсуждались возможные взаимные влияния «Слова на обновление Десятинной церкви» и «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона¹⁶⁸, других памятников древнерусской общественной мысли; следы скрытой полемики между культом св. Климента, поддерживаемым клиром Десятинной церкви, и культом св. Николая Мирликийского, апостола Андрея Первозванного, св. Бориса и Глеба¹⁶⁹. Исследователи обращались и к проблеме авторства «Слова на обновление». При этом назывались имена

(из Службы на освящение церкви Св. Георгия в Киеве: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей... Т. 3. Ч. 2. М., 1917. С. 177); и др.

¹⁶⁶ *Гладкова О. В.* «Слово на обновление Десятинной церкви». С. 16–17. Ссылаясь на материалы «Словаря русского языка XI–XVII вв.» (Вып. 18. М., 1992. С. 135), исследовательница отмечает одно из значений слова «прародитель» – «основатель рода», и полагает, что «в таком случае так можно было сказать о Владимире и при его сыне Ярославе Мудром». Однако мне кажется очевидным, что слова «праотец» и «прародитель» ни в каком случае не могут быть синонимичны словам «отец» и «родитель».

¹⁶⁷ *Уханова Е. В.* Культ св. Климента, папы Римского, как отражение политических концепций Византии и Руси IX–XI вв. (Опыт комплексного источниковедческого анализа). Автореф. канд. ... истор. наук. М., 2000. С. 18–19.

¹⁶⁸ *Никольский Н. К.* К истории славяно-русской письменности; *Бегунов Ю. К.* Русское Слово... С. 40–41; *Ужанков А. Н.* Когда и где... С. 93; и др.

¹⁶⁹ *Франко Г. Я.* Святый Климент... С. 270; *Бегунов Ю. К.* Русское Слово... С. 40; *Кузьмин А. Г.* «Крещение Руси»... С. 52; *Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви»... С. 93–94.

епископа Кирилла Туровского (Е. Е. Голубинский)¹⁷⁰, митрополита Климента Смолятича (М. С. Грушевский) и даже – что кажется вовсе невероятным – митрополита-грека Феопемпта (А. Н. Ужанков).

Но если текст «Чуда о отрочати» после публикации А. И. Соболевского и П. А. Лаврова стал доступен исследователям в полном объеме, то со «Словом на обновление Десятинной церкви» дело обстоит значительно сложнее. До недавнего времени все выводы, связанные с этим памятником, можно было делать сугубо гипотетически. Это объясняется тем, что рукопись, по которой М. А. Оболенский издал заключительный фрагмент «Слова», осталась неизвестной исследователям. Она отсутствует как в рукописном собрании Оболенского, хранящемся в РГАДА, так и в собрании МГАМИД (также в РГАДА), директором которого М. А. Оболенский был долгие годы. Ее настоящее местонахождение неизвестно. В черновых материалах М. А. Оболенского указан старый номер рукописи – 61¹⁷¹. Под этим номером она фигурирует в старом каталоге рукописей и книг, купленных М. А. Оболенским, с указанием их цен¹⁷². Здесь рукопись названа сентябрьско-ноябрьской четью минеей. В черновике статьи «О двух древнейших святынях Киева...» автор определил ее как миною четью на ноябрь¹⁷³; в опубликованном тексте рукопись значится как сборник¹⁷⁴. Когда и по какой причине она исчезла из собрания Оболенского, неизвестно. Рукопись отсутствует и в имеющемся описании собрания (причем ее номер – 61 – занят уже другой рукописью – Описью келейной казны патриарха Филарета Никитича 1630 г.). Хотя М. А. Оболенский в своей статье дал некоторые сведения об издаваемом им памятнике – в частности, указал на параллель к первой его части (Мучение св. Климента), – многое оставалось неясным. Например: не входит ли в состав «Слова на обновление» еще и «Чудо о отрочати»? не являются ли «Чудо» и «Слово» двумя редакциями одного и того же произведения (что в свое время предполагал И. Я. Франко и допускал Н. К. Никольский, но с чем не соглашался М. С. Грушевский)? и т. д.

¹⁷⁰ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. 1-я половина тома. М., 1901. С. 823. РГАДА. Ф. 395. Оп. 1. № 464. Л. 329.

¹⁷¹ Там же. № 93. Л. 3, 14. Указана цена, заплаченная за рукопись: 17 руб. серебром.

¹⁷² Там же. № 464. Л. 329.

¹⁷³ Киевлянин. Кн. 3. С. 144.

Ныне многие из поставленных выше вопросов прояснены. В фонде личных (кабинетных) бумаг князя М. А. Оболенского, хранящемся в РГАДА (Ф. 395), среди прочих материалов, посвященных св. Клименту Римскому¹⁷⁵, имеются черновик статьи «О двух древнейших святынях Киева...» (с некоторыми дополнительными сведениями, не вошедшими в опубликованный текст)¹⁷⁶ и, главное, черновое исследование «Слова на обновление Десятинной церкви», включающее в себя выверенную рукописную копию памятника по не дошедшей до нас рукописи XVI в.¹⁷⁷ Копия М. А. Оболенского вместе с его черновым исследованием «Слова на обновление» была опубликована мною в 1992 г.¹⁷⁸

Большинство материалов М. А. Оболенского, посвященных св. Клименту Римскому и памятникам «Климентовского цикла», собрано в одном картоне – № 508 (старое обозначение: Св. 68, № 1. Карт. 45-й). Это исследовательские материалы, выписки и копии памятников на греческом, латинском и славянском языках. Помимо «Слова на обновление», в картон включены также материалы о Мучении св. Климента (Л. 1–24); Житии св. Климента, списании Симеона Метафраста, т. е. той версии Мучения, которая представлена в рукописи Син. № 219 (Л. 25–36); «Сказании о чуде» псевдо-Ефрема (Л. 37–55 об.) и другом переводе этого памятника, также представленном в рукописи Син. № 219 (Л. 56–58); Послании Климента к Иакову, т. е. пространном Житии св. Климента (Л. 59–96); Похвальном слове св. Клименту Римскому (Л. 124–147 об.), а также выписки из греческих и латинских сочинений. (Материалы, посвященные Похвале св. Клименту Римскому епископа Климента Охридского, «Слову на обретение мощей св. Климента» Константина-Кирилла Философа, а также еще одна копия пространного Жития св. Климента входят в другой картон – № 464.)

Материалы, связанные со «Словом на обновление Десятинной церкви», помещены в картоне № 508 под № 6 на листах 97–123 об. На обложке (Л. 97) заголовок: «6. Похвальное слово Клименту, говоренное при обновлении Десятинной церкви. Нач.: “Придержа

¹⁷⁵ РГАДА. Ф. 395. № 464 и 508. Считаю приятным долгом выразить признательность И. А. Тихонюку, указавшему мне в свое время на эти материалы М. А. Оболенского.

¹⁷⁶ Там же. № 464. Л. 320–340.

¹⁷⁷ Там же. № 508. Л. 97–123 об.

¹⁷⁸ Картов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви»... С. 97–111. Текст «Слова Оболенского», по публикации 1992 г., был переиздан (в электронном виде) Ю. К. Бегуновым (Св. Климент Римский в славянской традиции... Приложение 2).

Римскую церковь...». Сочинение Русское, переделанное из греческих сочинений (в слав[янских] пер[еводах]) о Клименте: 1) Мучения его (нач. Четвертый Римский церкви приставник) и 2) сказания Ефрема, еп. Херсонского, о чуде Климента над отроком (нач. Дивен Бог во святых своих)». Внутри этой обложки помещены: 1) черновое исследование памятника (Л. 98–101); 2) сам текст памятника, предваряемый кратким вступлением к предполагаемому изданию (Л. 102–123 об.) (частично это вступление вошло в статью в «Киевлянине»). Собственно текст «Слова на обновление» занимает листы 104–123 об. Весь текст «Слова» написан на пяти разрезанных и сложенных в четверку (но не сшитых) листах гербовой бумаги (по 8 страниц в каждой тетради). Каждая страница пронумерована Оболенским (С. 1–40). Современная пагинация – сплошная по всему картону. Пустые листы не пронумерованы.

К сожалению, копия «Слова на обновление» сохранилась не до конца. Текст обрывается на словах: «...Яко вселил и богатодавец, не постави прекраснаго...» (Л. 123 об.). Шестая тетрадь – с заключительным фрагментом «Слова», как раз и содержащая русскую похвалу святому, – отсутствует. Можно предположить, что она была изъята самим М. А. Оболенским и отослана М. А. Максимовичу для публикации в «Киевлянине». Однако, судя по тексту «Чуда о отрочати», между последними словами копии XIX в. и опубликованной похвалой находилось всего 2–3 строки, которые могут быть восстановлены по списку «Чуда». Таким образом, мы располагаем практически полным текстом древнерусского сочинения, известного как «Слово на обновление Десятинной церкви», в том виде, в каком оно сохранилось в рукописи XVI в., бывшей в распоряжении М. А. Оболенского.

Принципы копирования памятника – единые для всех материалов М. А. Оболенского. Текст передан в упрощенной форме, по орфографии XIX в. К сожалению, отсутствует пагинация оригинала. Текст памятника занимает половину страницы. Левые или правые внешние поля оставлены чистыми для разночтений и пометок. Видимо, дважды текст сверялся с оригиналом: есть чернильные и карандашные исправления.

Из черновики М. А. Оболенского видно, что первоначально он предполагал издать рядом два памятника: Мучение св. Климента по Успенскому списку ВМЧ (с разночтениями по Чудовским минеям) и «Слово на обновление Десятинной

церкви»¹⁷⁹. Следы этого замысла видны и в его копии «Слова», обозначенной № 2 (Л. 104). Подготовлена была и копия Мучения по ВМЧ, но без разночтений (там же. Л. 9–24 об.). Затем, вероятно, исследователь отказался от своего намерения и решил привести разночтения из текста ВМЧ к первой части своего «Слова». Разночтения читаются на л. 111 об. – 118 об. копии. Однако они зачеркнуты и частично стертты. В начале текста, а также во второй его части, с л. 118 об. (начало рассказа о чуде над отроком) разночтений нет. Пометки на полях часто встречаются в первой части памятника, во второй их также нет.

Судя по копии XIX в., список Оболенского был не слишком исправлен. В рукописи немало описок, следов неправильного понимания текста книжником XVI в., явных бессмыслиц (некоторые из них отмечены М. А. Оболенским). Приведем несколько примеров. В первой части (Мучение св. Климента): «не ревнова», вместо «Неронова» (Л. 105 об.); «реша ми», вместо «реша аминь» (Л. 106); «от зла», вместо «от зрака» (Л. 106 об.); «в тчю», вместо «в притчю» (Л. 109 об.); «сиим», «си нова», оба вместо «Сисину» (Л. 111); «самого Христа превратити», вместо «самого судию на веру Христову обратити» (Л. 114); «но разумех», вместо «на рамах» (Л. 115); «на десную нашу руку», вместо «на десно и на шую» (Л. 115 об.); «ради главы», вместо «ради славы» (Л. 116 об.) и т. д. Во второй части (рассказ о чуде): «по чину узревше», вместо «в пучину узревше» (Л. 118 об.); «рака дръжаци», вместо «в руках держащи»; «яко огня», вместо «яко агня» (Л. 120); «открыв» вместо «от рыб» (Л. 123) и т. д. Вряде случаев в тексте пропущены отдельные слова (напр., Л. 114). В то же время и при копировании в XIX в. допускались очевидные неточности. Например: «нанисареки» вместо, очевидно, бывшего в рукописи «написа, реки» (Л. 114); «бывиих» вместо «бысть в них» (Л. 115) и т. д.

Тем не менее введение в научный оборот практически полного текста т. н. «Слова на обновление Десятиной церкви» (точнее, будем называть его «Словом Оболенского») позволяет сделать определенные выводы относительно характера памятника и его взаимоотношений с «Чудом о отроцати» и другими произведениями «Климентовского цикла».

Прежде всего, кажется очевидным, что «Слово Оболенского» (его название в рукописи: «Мучение святаго священномученика епископа Климента»; начало: «Придержа Римскую церковь...»)

¹⁷⁹ Картов А. Ю. «Слово на обновление Десятиной церкви»... С. 100.

представляет собой компиляцию, составленную из нескольких сочинений. Три части памятника были выделены еще М. А. Оболенским в черновом исследовании «Слова на обновление»¹⁸⁰.

Первая и наибольшая по объему часть – это собственно Мучение св. Климента, приведенное почти полностью, за исключением одной заключительной фразы. М. А. Оболенский был не вполне точен, указывая на параллель этой части «Слова» в Макарьевской четвѣй минее¹⁸¹. Соответствующий текст Оболенского принадлежит второму, «русскому», переводу. Только самые последние слова Мучения, с фразы «грядущим сухошествие подавая» (Л. 117 об.) (или, может быть, несколько раньше), принадлежат первому, «славянскому», переводу – в соответствии с используемым здесь и далее «Чудом о отрочати».

Вторая часть «Слова» посвящена рассказу о посмертном чуде св. Климента над отроком. М. А. Оболенский указал как на ее источник на «Сказание о чуде св. Климента» псевдо-Ефрема. Это также не вполне точно. Оболенскому еще не было известно древнерусское «Чудо св. Климента о отрочати», основная часть которого очень близка ко второй части «Слова Оболенского». Сравнение же обоих памятников, с одной стороны, и славянского «Сказания о чуде», с другой, с греческим Сказанием, приписываемым епископу Ефрему, показывает, что текстуально славяно-русские сочинения между собой не связаны. Очевидно, это два независимых перевода греческого текста псевдо-Ефрема.

Наконец, третья, заключительная часть «Слова» – похвала св. Клименту, – несомненно, русское сочинение, принадлежащее клирику киевского Десятинного храма Пресвятой Богородицы. Оно показывает, что произведение (один из источников «Слова Оболенского»), созданное, вероятно, по княжескому заказу, читалось здесь же, в киевской церкви (возможно, в приделе св. Климента), над мощами святого, в день его памяти (25 ноября) и вскоре после освящения храма (или, может быть, только его придела).

Обратив внимание на то, что во многих греческих рукописях текст Мучения св. Климента и «Сказания о чуде» читается слитно, М. А. Оболенский предположил все же, что соединение первых

¹⁸⁰ Там же. С. 97–98.

¹⁸¹ Указанные М. А. Оболенским в статье в «Киевлянине» начальные слова памятника (на самом деле, заимствованные из текста Мучения в составе ВМЧ) ввели в заблуждение историков, в частности И. Я. Франко, который делал свои выводы в том числе на основании ошибочного мнения об использовании в «Слове Оболенского» первого перевода Мучения св. Климента (*Франко И. Я. Святый Климент... С. 265*).

двух сюжетов в «Слове на обновление» произошло на русской почве¹⁸². С этим выводом, безусловно, следует согласиться. Однако возникает вопрос: когда именно произошло сращение текстов?

О. В. Гладкова, исследовавшая «Слово Оболенского» в его полном виде, поспешила признать его целостным памятником домонгольского времени: по ее мнению, автор «Слова на обновление», произнесенного в киевской Десятинной церкви, включил в свое произведение почти полный текст Мучения св. Климента, существовавшего к тому времени на русском языке в составе чetyрех миней¹⁸³.

На мой взгляд, такой вывод преждевременен. Выше уже отмечалось, что в первой части «Слова Оболенского» соединены два различных перевода Мучения св. Климента. Бóльшая часть представляет собой второй, «русский», перевод, хорошо известный по рукописям XV–XVII вв. Однако несколько заключительных строк отличны от второго перевода и обнаруживают сходство с первым, более древним переводом. Столкнувшись с этим обстоятельством, О. В. Гладкова приходит в недоумение: «Необходимостью содержания трудно объяснить подобное включение, объяснить его исчерпывающе пока невозможно». По предположению исследовательницы, «замена в тексте “Мучения” произошла ранее составления “Слова на обновление”»; «русский и болгарский переводы постоянно пересекались в рукописной традиции и... перед нами в данном случае результат пересечения, объяснить который, может быть, и удастся, но не сейчас»¹⁸⁴.

Между тем объяснение, что называется, лежит на поверхности. Начиная с фразы «и вшедше по суху людие...» (Л. 117 об.; конец рассказа о мучении св. Климента), текст «Слова Оболенского» почти полностью совпадает с текстом «Чуда о отрочати». Близость двух памятников продолжается (с незначительным варьированием) вплоть до русской похвалы святому, и лишь в самой этой похвале, особенно в конце ее, «Слово Оболенского» и «Чудо» резко расходятся между собой. Первая же часть «Чуда», в которой рассказывается о мученической кончине св. Климента в Корсунии, целиком восходит к первому переводу Мучения св. Климента.

¹⁸² Карпов А. Ю. «Слово на обновление»... С. 99–100.

¹⁸³ Гладкова О. В. «Слово на обновление»... С. 10–34. Принимаю упрек О. В. Гладковой, отметившей неправомерность употребления мною в статье 1992 г. терминов «первая» и «вторая» редакции Мучения св. Климента (там же. С. 13–14). Безусловно, точнее говорить о двух переводах памятника, бытовавших в русской книжности.

¹⁸⁴ Там же. С. 16.

Сравним:

Мучение, первый перевод (по Зографскому списку)	«Чудо о отрочати» (по Троицкому списку)
«...и пришедше вси к учению святого Климента, обращахуся к Богу, яко на всек день пять сътъ и боле, и крещышесе отхождааху. Кончавшуся единому лету, бысть ту еже от верных 75 церковь. И вси идоли разрушени бышу, и вся церкви области их разорены бышу, и вся части на триста пьприщъ поточени бышу окрьсть и послани...» и т. д. ¹⁸⁵	«...вси убо приходящи ко учению святого Клименьта, обращахуся к Христу Богу, яко бывати им крещаемым по пяти сот на день и боле. И бысть за едино лето в тои епархии церковь от веровавших седмьдесят и пяти. Все идолы съкрушены быша, и вся церквища потреблены быша, и вся рощенья, глаголемая святая, за тридесят версть округяя ис корени потреблены быша...» и т. д. ¹⁸⁶

Совершенно другой текст во втором переводе Мучения и, соответственно в «Слове Оболенского». Сравним:

Мучение, второй перевод	«Слово Оболенского»
«...и пришедше вси к учению святого Климента, обращахуся к Богу. И по вся дни крестяшесе, обращахуся в дома своя, радующесе. Изыдущу лету первому, бысть в церквии в них 55. И вся телеса Бог съкрушишася, и церкви их разориша, и древо, под ним же требы творяху, посекаше сожгоша...» ¹⁸⁷	«...и пришедше вси к учению святого Климента, и обращахся к Богу, и по все дни крестяшесе, [отхожаху] в дом, радующесе. Изыдущу же лету первому, бысть в них церковь 50 и 5. И вся телеса сокрушиша и церкви их разориша и древо, под нем же требы их творяху, посекаша пожгоша» (Л. 116 об.) ¹⁸⁸

Интересующий нас фрагмент «Слова Оболенского» с заимствованиями из первого перевода Мучения св. Климента читается как раз в концовке рассказа о мученической кончине святого, т. е. там, где тексты «Чуда» и «Слова Оболенского» практически совпадают:

«Чудо»	«Слово Оболенского»

¹⁸⁵ Лавров П. А. Жития... С. 114.¹⁸⁶ РГБ. Ф. 304 (Тр.). № 39. Л. 93 об. (Лавров П. А. Жития... С. 36–37).¹⁸⁷ Лавров П. А. Жития... С. 124.¹⁸⁸ Здесь и далее памятник цитируется по публикации 1992 г. (Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятиной церкви»... С. 101–111) с указанием листов рукописи М. А. Оболенского.

<p>«...и вшедше по суху людье, и обретоша храмину мраморяну в образ церкви, от Бога устроену, и ту лежаше тело святого Климента, и якорь с ним близ его лежащ. Откровено же бысть учеником его не изнести мощей его от места того, и то откровено бысть, яко на всяко лето в день страсти его отлучится море на семьдней, грядущим же к нему сухошествое подавая, яже на похвалу имени его благоволи Господь и до днешняго дни»¹⁸⁹</p>	<p>«...и вшедше по суху людие, обретоша в образ мраморяный церковь храмину от Бога уготовану, и ту лежаше тело святого Климента, и яко[рь], с ним же вержен, близ его лежащ. Откровено же бысть ученикомо его не изнести мощий от места, имаже то явлено бысть, яко на всяко лето в день страсти его отлучатся море на 7 дней, грядущим сухошествое подавая, иже на похвалу имени его благоволи Господь быти до днешняго дни» (Л. 117 об. – 118)</p>
---	--

Первый и второй переводы Мучения св. Климента в этом месте дают схожие чтения, что несколько затрудняет сравнение памятников. Однако очевидно, что в «Слове Оболенского», по крайней мере с фразы «грядущим сухошествое подавая» (а вероятнее, еще раньше, с фразы «има же то явлено бысть» или даже «и вшедше по суху людие»), использован первый перевод Мучения – тот самый, который и ранее использовался в «Чуде о отрочати». Сравним обе концовки (общие фразы, не находящие соответствия в тексте второго перевода, выделены курсивом):

«Слово Оболенского»	Мучение, первый перевод
<p>«...и вшедше по суху людие обретоша в образ мраморяный церковь храмину от Бога уготовану, и ту лежаше тело святого Климента, и яко[рь], с ним же вержен, близ его лежащ. Откровено же бысть ученикомо его не изнести мощий от места, има же то <i>явлено бысть</i>, яко на всяко лето в день страсти его отлучатся море на 7 дней, <i>грядущим сухошествое подавая, иже на похвалу имени его благоволи Господь быти до днешняго дни</i>»</p>	<p>«...и вшедше по суху людие, обретоша в образ церкви мраморяны храмину от Бога уготовану, и ту в раце положено бысть тело святого Климента... и анкуру (якорь. – А. К.), с нею же вержен бысть, вскраи его лежащую. Яви же ся убо ученикома его не възяти его, им же и <i>проречено бысть</i>, яко на всяко лето в день мучения его отступить море на 7 дни, <i>грядущим сухошествое дая, яже в хвалу имени его благоволи Господь быти до днешняго дни</i>»¹⁹⁰</p>

¹⁸⁹ РГБ. Ф. 304 (Тр.). № 39. Л. 94 об. (там же. С. 38).

¹⁹⁰ Лавров П. А. Жития... С. 19.

Ср. во втором переводе Мучения: «...и вшедше посуху людие, обретоша образ церкви мраморяну храмину, от Бога уготованну, и ту показася в раце каменне лежаще тело святаго Климента... и котка (якорь; в рукописи: котра. – А. К.), с нею же ввергоша. И откровено учеником его бысть не изнести мощии святаго от места того, и он мних има же сказа (так и в других списках. – А. К.), яко на всяко лето в память мучения его вступити море имат вспять на седмь днии, *вход дая посуху приходящим в славу имени его, тако изволи Господь Бог наш быти и до днешняго дне*»¹⁹¹.

Таким образом, в «Слове Оболенского» произошло соединение не двух различных переводов Мучения св. Климента, а Мучения (во втором, «русском», переводе) и «Чуда о отрочати» (использующего первый, «славянский», перевод). Можно с уверенностью предположить, что это соединение произошло относительно поздно, при переписывании памятника, но отнюдь не при его составлении. Об этом свидетельствуют рукописная традиция бытования Мучения св. Климента и «Чуда о отрочати», их «литературный конвой».

В русских рукописях XVI–XVII вв. Мучение св. Климента обычно предшествует либо «Сказанию о чудеси» псевдо-Ефрема, либо «Чуду о отрочати». Причем прослеживается строгая закономерность. «Сказание» следует за первым (или восходящими к нему) переводом Мучения. См. рукописи: РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 592. Л. 506–513 (Мучение), 513–519 («Сказание»); Ф. 113. № 624. Л. 2 об. – 17, 17–30; Ф. 98 (Егор.). № 19. Л. 740 об. – 746 об., 746 об. – 751; Ф. 98. № 23. Л. 810–816, 816–821; Ф. 98. № 295. Л. 1–12, 12–22 об.; Ф. 98. № 626. Л. 531 об. – 537, 537–542 об.; Ф. 218 (ОР). № 1132. Л. 265–269 об., 269 об. – 273; ГИМ. Барс. № 1459. Л. 205 об. – 220 об., 220 об. – 234; РНБ. Сол. № 504/523. Л. 389 об. – 398, 398–406; Сол. № 834/944. Л. 49–58, 58–66; Соф. № 1336. Л. 141–148, 148–155; Соф. № 1358. Л. 487–491 об., 491 об. – 495 об.; РНБ. Ф. I. 255. Л. 313–321, 321–327; РНБ. Q. I. 77. Л. 227 об. – 239, 239–250; РНБ. ОЛДП. Q. 109. Л. 128–131 об., 132–134¹⁹², а также во всех списках ВМЧ. «Чудо» же либо читается отдельно от других памятников «Климентовского цикла» (так в рукописях: РГБ. Тр. № 39; РНБ. Q. I. 999; Сол. № 830/940; Погод. № 1590; ГИМ. Увар. № 926; Увар. № 126; Барс. № 1427; Барс. № 1466 – т. е. во всех

¹⁹¹ Там же. С. 125.

¹⁹² В рукописи РНБ. ОЛДП. Q. 109 Мучение и «Сказание» псевдо-Ефрема читаются слитно. Но это произошло из-за пропуска в рукописи листа; см. оглавление к сборнику: Л. 2 об.

старших списках памятника), либо следует за вторым, «русским», переводом Мучения св. Климента. Так в рукописях: РНБ. Погод. № 798. Л. 114–122, 122–129 об.; РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 20. Л. 577–577 об., 562–566 (Мучение), 567–569 об., 578–579 («Чудо»; листы рукописи перепутаны местами). Более того, в ряде рукописей XVI–XVII вв. Мучение св. Климента (во втором переводе) соединено с «Чудом о отрочати» – подобно тому, как это произошло в «Слове Оболенского». Так в рукописях: РГБ. Ф. 299 (Тихонр.). № 183. Л. 364–374; Ф. 98 (Егор.). № 233. Л. 678 об. – 688 об.; Ф. 98. № 225. Л. 504–517 об.; Ф. 292 (С. П. Строева). № 55. Л. 637–652 об. При этом «швы», места соединения Мучения и «Чуда», в разных рукописях проходят по-разному. Так, в обоих Егоровских и Строевском списках текст «Чуда о отрочати» начинается со слов: «Сему же убо сице бываему...» (РГБ. Ф. 98. № 233. Л. 684 об.; Ф. 98. № 225. Л. 512; Ф. 292. № 55. Л. 646 об.; см. разнот. 201 в публикации «Чуда» в Приложении 1 к настоящей статье). Причем в обоих Егоровских списках переход (заглавная буква С) выделен киноварью. В Тихонравовском же списке перевод Мучения заканчивается значительно раньше; текст «Чуда» (без всякого киноварного выделения) вводится фразой: «Видя же вся на мучение с радостью грядуща...» (РГБ. Ф. 299. № 183. Л. 369 об.; см. разнот. 102). Напомню, что в «Слове Оболенского» переход к «Чуду» начинается иначе – со слов «... и вшедше по суху людие» (ср. разнот. 166–170) или «грядущим сухошествие подавая» (ср. разнот. 190–193).

Итак, перед нами три различных способа соединения памятников. Очевидно, что во всех трех случаях соединение происходило независимо – как естественное соединение взаимосвязанных, взаимодополняющих друг друга и следующих друг за другом текстов. Собственно, то же мы наблюдаем и в греческой рукописной традиции, где Мучение и «Сказание» псевдо-Ефрема нередко объединялись в составе единого произведения, часто включавшего в себя еще и Послание Климента Иакову.

Таким образом, подтверждается давно высказывавшееся в литературе предположение о том, что «Слово на обновление Десятинной церкви» и «Чудо св. Климента о отрочати» представляют собой две разновидности (две редакции) одного и того же памятника. «Слово на обновление Десятинной церкви» в его первоначальном виде можно вычленил из «Слова Оболенского» путем исключения из него текста Мучения св. Климента. Место последнего, вероят-

но, занимал тот текст, который читается в начале сохранившихся списков «Чуда о отрочати»¹⁹³.

Прежде чем перейти к сравнительному анализу «Слова на обновление» и «Чуда», более тщательно охарактеризуем последний памятник.

Нельзя сказать, чтобы «Чудо о отрочати» относилось к числу чрезвычайно редких памятников древнерусской книжности, хотя по своей популярности оно уступает «Сказанию о чудеси» псевдо-Ефрема. К сожалению, при описании рукописей «Чудо» не выделяется в числе других русских и славянских статей, что затрудняет его поиск. Должен оговориться, что я не ставил перед собой задачу выявления всех списков этого памятника; мною были лишь выборочно просмотрены отдельные рукописные собрания основных хранилищ: ГИМ, РГБ, РГАДА, РНБ и в меньшей степени БРАН. Думаю, что целенаправленный поиск в этих и других хранилищах значительно увеличит число известных списков. Однако определенные выводы можно сделать и на основании имеющегося материала.

Прежде всего, перечислю использованные мною списки «Чуда о отрочати»:

- РГБ. Ф. 304. I (Тр.). № 39. Сборник житий. Конец XIV (?) в. Л. 93–100 об. Издан П. А. Лавровым (Жития... С. 36–46). Описан: *Арсений, иером., Иларий, иером.* Описание... Ч. 1. С. 48 (ср. также прим. 153);
- РНБ. Q. I. 999. Сборник житий. Вторая половина XV в. Л. 257 об. – 264. Издан А. И. Соболевским (Чудо св. Климента... С. 1–8);

¹⁹³ Существование подобного памятника предполагалось и ранее, до открытия полного текста «Слова Оболенского» (см.: *Бегунов Ю. К.* Русское Слово... С. 38–39 и далее). Ю. К. Бегунов предложил назвать этот гипотетический памятник «Словом о чуде св. Климента». Думаю, однако, что поиск какого-то особого названия не обязателен. Можно ограничиться и традиционным – «Слово на обновление Десятиной церкви» (помня о его условности). В рукописи же интересующий нас памятник (один из источников «Слова Оболенского»), скорее всего, имел одно из тех названий, которые имеют известные нам списки «Чуда о отрочати». Реконструкцию «Слова на обновление Десятиной церкви» см. в Приложении 3 к настоящей статье. (Название «Слово о чуде св. Климента об отроче» было использовано и составителями современного каталога-справочника древнерусских памятников домонгольского времени (Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хожения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. П. Щапова. СПб., 2003. С. 221–224; текст С. В. Завадской), однако здесь оно применяется именно к «Чуду св. Климента о отрочати», что, на мой взгляд, вносит определенную путаницу.)

- РНБ. Сол. № 830/940. Сборник житий. XVI в. Л. 153 об. – 161 об. См.: Описание... Ч. 2. С. 495;
- РНБ. Погод. № 1590. Сборник житий. Конец XVI в. Л. 29–34 об. См.: *Бычков А. Ф.* Описание... Ч. 1. С. 218–219;
- РНБ. Погод. № 798. Сборник. Конец XVI в. Л. 122–129 об. См.: там же. С. 436;
- ГИМ. Увар. № 926/331. Торжественник. Начало XVI в. Л. 277–283 об. См.: *Леонид, архим.* Описание... Ч. 1. С. 443;
- ГИМ. Увар. № 166/1052. Сборник житий и слов. XVII в. Л. 312–318 об. См.: там же. Ч. 2. С. 361¹⁹⁴;
- ГИМ. Барс. № 1427. Сборник. XVII в. Л. 35–41 об.;
- ГИМ. Барс. № 1466. Сборник. XVI–XVII вв. Л. 456 об. – 467 об.;
- РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 20. Сборник житий за сентябрь–декабрь, 1639 г. Л. 567–569 об., 578–579 (листы рукописи перепутаны местами);
- РГБ. Ф. 299 (Тихонр.). № 183. Торжественник. XVI в.¹⁹⁵ Л. 364–374;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 233. Сборник житий за сентябрь–ноябрь. XVII в. Л. 678 об. – 688 об.;
- РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 225. Сборник житий за сентябрь–ноябрь. XVII в. (в своей основе – неполная копия с Егор. № 233). Л. 504–517 об.;
- РГБ. Ф. 292 (С. П. Строева). № 55 (быв. Муз. № 8284). Сборник житий за сентябрь–ноябрь. Середина (?) XVII в. Л. 637–652 об.

В последних четырех списках «Чудо о отрочати», как отмечалось выше, соединено с Мучением св. Климента.

Название памятника в рукописях разнится: «Месяца ноября в 25 [день]. Святаго мученика Климента, епископа Римскаго, ученика бывшего апостола Павла, чюдо о отрочате» (так в Троицком списке; близко в списке, изданном Соболевским, Погод. № 798, Увар. № 926 и Барс. № 1427); «Чюдо о отрочати святаго мученика Климента, епископа Римскаго, ученика бывшего апостола Павла» (в Соловецком); «Чюдо святаго священномученика Климонта, папы Римскаго, о отрочати» (Увар. № 166); «Страсть святаго священномученика Климента, епископа Римскаго. Чюдо о отрочати»

¹⁹⁴ В Описании архим. Леониды ошибочно указана дата, под которой читается памятник: «месяца генваря в 25 день». Правильно: «месяца ноября в 25 день».

¹⁹⁵ В Описании Г. П. Георгиевского (Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913) рукопись датируется XVII в. Более точная дата написания рукописи установлена по бумажным знакам (см. машинописное описание в ОР РГБ).

(Погод. № 1590 и Оболенского); «Иже во святых отца нашего Климента, папы Римскаго» (в Барс. № 1466). Начало, напротив, одинаково: «Святому Клименту, от Рима оземъствовану в Херсон Траияном царем, веры ради...» (В тех списках, где «Чудо» соединено с Мучением, название, как и начало, естественно, отсутствуют.)

Во всех рукописях памятник читается под 25 ноября. Кажется, можно указать лишь одно исключение, и то гипотетическое. В ноябрьской Четвѣй минее XVI в. из собрания Оболенского (РГАДА. Ф. 201. № 53), в которой из памятников «Климентовского цикла» читаются лишь пространное Житие и «Сказание» псевдо-Ефрема (Л. 481 об. – 531, 531–535), на Л. 482, сверху листа, имеется киноварная запись, сделанная почерком писца: «Чюдо святаго Климента о отрочати спис(ано) в книзи в дес(ть) в начале июля месяца чет(ь)я минея». Как известно, в начале июля в церковном календаре нет никакого празднования, которое хотя бы косвенно имело отношение к св. Клименту Римскому. Июльской Четвѣй минеи, включавшей бы в себя «Чудо о отрочати» (или «Сказание» псевдо-Ефрема, имеющее иногда такое же название), также не обнаружено. Запись писца ноябрьской минеи остается пока загадкой.

Списки «Чуда», в целом, мало разнятся между собой. Исключение, как уже отмечалось, составляет заголовок, в котором Климент именуется по-разному: «мученик» (Тр., Сол., Увар. № 926, Барс. № 1427), «священномученик» (Соболев., оба Погод., Оболен., Увар. № 166) или просто «отец наш» (Барс. № 1466); «епископ» (Тр., Соболев., Сол., Барс. № 1427, Увар. № 926, Погод. № 1590, Оболен.) или «папа» (Увар. № 166, Погод. № 798, Барс. № 1466). Как именовался святой в оригинале «Чуда о отрочати», сказать затруднительно. Большинство рукописей называют Климента учеником апостола Павла; это наименование, уникальное для русских памятников «Климентовского цикла», несомненно, читалось в оригинале «Чуда о отрочати». Однако некоторые поздние списки (Погод. № 1590, Барс. № 1466, Оболен.) снимают его – очевидно, именно из-за несоответствия показаниям других «Климентовских» сочинений, называющих святого учеником апостола Петра.

В основном тексте разночтения менее существенны. Те четыре списка, в которых «Чудо» соединено с Мучением св. Климента, не представляют собой какой-то особой редакции памятника. Так, близость Строевского и обоих Егоровских списков несомненна. Но в целом ряде чтений с ними сближаются и оба Барсовских списка. Тихонравовский же список к этой группе не принадлежит. Строевский и оба Егоровских списка все же можно выделить в особую

группу (но вряд ли редакцию) «Чуда о отрочати». В заключительной части памятника – русской похвале св. Клименту – они устойчиво модернизируют «русские» названия: «Русскую страну» меняют на «Росиискую» (разнот. 733), «Русь» на «Росию» (разнот. 787), «земли Рустии» на «земли Росиистей» (разнот. 805). Несомненно, в этом видно стремление переписчиков XVII в. приспособить текст памятника к современным ему реалиям. Дальше всех в «модернизации» текста пошел переписчик Строевского списка, заменивший выражение «князи наши» на «царие наши» (разнот. 811).

Вообще же более или менее существенные вариации текста редки и, как правило, имеют место лишь в «трудных» случаях, когда допускается двоякое толкование того или иного выражения. Так, например, слово «слутию» заменяется на «слуху» (Погод. № 798) или «славою» (оба Барсовских) (разнот. 53); в словосочетании «церквища (в значении языческие храмы. – А. К.) потреблени быша» слово «церквища» или заменяется, или дополняется: «требища» (Погод. № 798), «церкви и капища» (Барс. № 1427), «капища» (Увар. № 166) (разнот. 75); выражение «небогое чадо мое» передается как «не благое» (Барс. № 1466), «благое» (Барс. № 1427), «убогое» (Соболев., Погод. № 1590, Оболен., Увар. № 166), «не убогое» (Строев. и оба Егоров.) или вообще «небо мое» (Сол.) (разнот. 384, 385); слово «жерътвища» заменено на «мертвища» (так в Строев., обоих Егоров. и обоих Барс. списках; разнот. 769); и т. д. В выражении «венче преукрашении граду нашему» из заключительной похвалы святому авторы списков Погод. № 590 и Оболен. заменяют слово «граду» на «роду» (разнот. 807), а авторы списков Соболев., Сол., Оболен., обоих Погод., обоих Увар. и Тихонр. – «преукрашении» на «прекраснии» (разнот. 806).

В полном смысле слова особую редакцию «Чуда» представляет «Слово на обновление Десятинной церкви», причем не только в заключительной похвале святому, но и в основном тексте – рассказе о чуде над отроком.

Источники «Чуда о отрочати» (вне связи со «Словом на обновление») подробнее других рассмотрел Н. П. Попов. Он не нашел соответствия в греческих памятниках для самого начала русского текста (первые 9 строк в издании Соболевского), предположив, что они могли быть заимствованы из греческого Синаксаря в редакции, предшествовавшей Менологии Василия II, или из начала дометафрастовского Мучения святого. Более вероятно, однако, что начало русского «Чуда» представляет собой творчество русского автора, воспользовавшегося данными греческого или славянского

Мучения. Далее, по наблюдениям Н. П. Попова, следуют заимствования из метафрастовской редакции Мучения св. Климента (разделы XXII–XXV греческого издания), а затем – из «Сказания о чуде» псевдо-Ефрема (разделы VII–XIII). Заключительная похвала св. Клименту (40 с небольшим строк по изданию Соболевского), как мы уже говорили, представляет собой русское сочинение, хотя Н. П. Попов и для него находил греческие соответствия (в частности, в том же греческом «Сказании» псевдо-Ефрема)¹⁹⁶.

Отметим одно не вполне ясное обстоятельство. Автор русского произведения по-разному использовал свои источники. Основная часть «Сказания» псевдо-Ефрема, по-видимому, самостоятельно переведена им с греческого языка; следов влияния на автора славянского перевода «Сказания о чуде» не обнаруживается. В то же время, заимствуя из Мучения св. Климента сведения о пребывании святого в Херсонесе, русский автор воспользовался имевшимся славянским («первым») переводом этого памятника (хотя и не цитировал его дословно). Между тем, в греческой и славянской рукописных традициях Мучение и «Сказание» псевдо-Ефрема следуют друг за другом, и знакомство с одним памятником предполагает знакомство с другим. Обращение к первому (а не второму, «русскому») переводу Мучения, возможно, свидетельствует о том, что последнее ко времени составления русского произведения о св. Клименте Римском еще не существовало.

* * *

Основное содержание «Слова на обновление Десятинной церкви» и «Чуда св. Климента о отрочати» составляет рассказ о чуде, совершенном святым над отроком, оставленным возле его гробницы родителями. Этот рассказ представляет собой перевод греческого «Сказания» псевдо-Ефрема, однако в некоторых случаях он отступает от известного нам греческого текста¹⁹⁷. Скорее всего, в распоряжении древнерусского книжника находился текст греческого «Сказания», несколько отличающийся от известного нам. Из сравнения «Слова» и «Чуда», с одной стороны, и греческого «Сказания» псевдо-Ефрема с другой¹⁹⁸, видно, что в целом

¹⁹⁶ Попов Н. П. Несколько разъяснений... С. 22–31; ср.: *Безупов Ю. К.* Русское Слово... С. 41.

¹⁹⁷ На это обратил внимание Н. П. Попов (Несколько разъяснений... С. 28).

¹⁹⁸ Я пользовался изданием К. И. Невоструева в переводе на русский язык Г. Зикоса (Херсонские святители... Т. 9. Одесса, 1875. С. 134–148).

ряде случаев текст «Слова на обновление» оказывается ближе к греческому оригиналу.

Приведем несколько примеров. (Курсивом выделены слова и фразы, отсутствующие в греческом тексте и «Слове на обновление», но читающиеся в «Чуде о отрочати». Для определения цитат обозначаю листы «Слова» по списку Оболенского и «Чуда» по Троицкому списку.)

Греческий текст: «...один благочестивый муж с благочестивою женою...»

«Слово»	«Чудо»
«...некто муж благочестив и с благочестивою женою...» (Л. 118)	«...некто муж благочестив с <i>богобоязливою</i> женою...» (Л. 95)

Греческий текст: «с величайшим усердием [родители отрока] предприняли путь ко святому храму священномученика...»

«Слово»	«Чудо»
«к святей церкви святого мученика Климента успешно идяста...»	«придоста <i>поклонитися</i> <i>мощем</i> святого Климента, спешно грядуща...» (Л. 95)

Греческий текст: «Став у гроба, они усердно молились святому...»

«Слово»	«Чудо»
«у гроба ставша, умильно святого моляста...»	«у гроба ставше, умилено моляста <i>мощемъ</i> святого...» (Л. 95)

Греческий текст: «...они стали искать своего сына, а он, между тем, остался в склепе святого».

«Слово»	«Чудо»
«...чаду визскати начаста, то же беаше у святого гроба осътавлено» (Л. 118 об.)	«...и бывшую визысканю чада, <i>и плакастяся о отрочате своем;</i> отроча же бяше оставлено у гроба святого...» (Л. 95 об.)

Греческий текст: «Где мое дитя?»

«Слово»	«Чудо»
---------	--------

«Где мое отроча?» (Л. 119 об.)	«Где мое отроча? <i>Увы мне, чадо мое!</i> » (Л. 96)
--------------------------------	--

Подобные эмоциональные восклицания: «Увы мне, чадо мое!»; «Увы мне!»; «О чадо мое!» еще несколько раз встречаются в тексте «Чуда о отрочати» (Л. 96, 96 об.). Они стоят явно на месте, усиливают впечатление от рассказа о горе родителей, но в соответствующем греческом тексте, как и в «Слове на обновление», их нет, а потому их можно признать добавлениями позднейшего редактора.

Продолжим еще несколькими примерами:

Греческий текст: «Бывшие при этом едва убедили их перестать плакать».

«Слово»	«Чудо»
«и сошедшися тогда ту егда некогда рыдание оставити створи...» (Л. 120 об. – 121)	«и съшедшеся убо ту <i>друзи и суседы</i> едва некогда рыдание оставити сътвориста...» (Л. 97)

Греческий текст: «они, о чудо! видят своего сына живым, веселым, играющим».

«Слово»	«Чудо»
Оле чудо, еже узреста свое чадо живо и весело стояще без вреда» (Л. 121 об.)	«Оле <i>страшное и дивное</i> чудо! Узревша свое чадо весело и без вреда» (слово «живо» отсутствует) (Л. 97 об.)

Впрочем, отметим, что в последнем случае слова «страшное и дивное» в тексте «Чуда» находят соответствие в славянском «Сказании о чудеси»: «Оле чудо дивно и радости и ужаса полно, узреша бо сына своего жива»¹⁹⁹. Возможно, они отражают какой-то другой, отличный от известного нам, список греческого «Сказания».

Можно привести и обратные примеры, когда «Слово на обновление», напротив, отстывает от известного нам греческого оригинала в сравнении с «Чудом». Но и здесь дело может объясняться различиями между тем греческим списком, который находился в распоряжении древнерусского книжника, и тем, которым пользуемся мы.

¹⁹⁹ Здесь и далее «Сказание о чудеси» цитируется по изданию П. А. Лаврова (Жития... С. 31–35; сравниваемый текст: С. 32–34).

Греческий текст: «Чего они не говорили, чего не делали? Мать, устремивши к морю свои глаза и поднявши вверх руки, обратилась к святому с такими воплями...»

«Слово»	«Чудо»
«Что бо не глаголаста? Что ли створиста? <i>Жалость бо и то само камение на слезы подвизаше: ибо рожшая от очию слезы изливаше и руже на высоту простирающе, сицевыя ко святому глаголы испущаше...</i> » (Л. 119)	«Что бо не глаголаста или не створиста, жалостно глаголаста? Мати же его [от очию], <i>яко реку, слезы испущаше и руже на высоту простирающе, сице к святому гласы [и]спущаше...</i> » (Л. 95 об.)

Как видим, оба текста отступают от известного нам греческого. Но сравнение с «камением», испускающим слезы, очевидно, принадлежит греческому автору, а не русскому переводчику, поскольку также читается в славянском «Сказании о чудеси»: «Что убо хулно не глаголаху или не творяху что? И камению бо плакаться веляху...»

То же видно и на следующем примере.

Греческий текст: «Родители, полные удивления и радости...»

«Слово»	«Чудо»
«Рожешая же убо <i>страхом</i> и радостию одержима...»	«[Ма]ти же его дивом и радостью одержима бяше...» (Л. 98)

И здесь различия касаются обоих русских текстов (ибо в греческом речь идет об обоих родителях, в русских же только о матери). Слово же «страхом», читающееся в «Слове», находит соответствие в славянском «Сказании»: «Родители же страхом и радостию и веры паче воспеша святаго...»

Подобные случаи отклонения от опубликованного греческого текста имеются и в общих чтениях «Слова на обновление» и «Чуда о отррчати», которые также находят соответствие в славянском «Сказании о чудеси». Например, общей для всех трех славянских памятников является фраза из монолога матери после потери сына: «Кима [ли] ногами возвращусь» («Слово». Л. 120; «Чудо». Л. 96–96 об.), отсутствующая в греческом списке.

В ряде случаев, особенно в конце рассказа о чуде святого, текст «Слова на обновление» дает явно худшие чтения по сравнению с «Чудом», отступая от греческого оригинала:

«Слово»	«Чудо»
«...молитв же не забуди, святой, о них же к тебе скорбию растерзаемо створигове и изрекогове, мертвого тобою въскреша...» (Л. 122 об. – 123)	«и ты, святыи, не прогневайся на нас, но милостив буди нам, о них же к тебе скорбью растерзаемо створигове и изрекогове. Не въздай же хулению въздания, сына въсприяхом мертва, тобою въскреша ныне прияхове...» (Л. 98–98 об.)

Слова «не въздай же хулению въздания, сына въсприяхом...» точно соответствуют греческому тексту («не въздай нам по нашим хулениям. Сына мы получили... воскресшим»). Очевидно, они пропущены в «Слове». Однако этот пропуск может быть объяснен качеством списка (о чем речь шла выше).

Такие же пропуски или искажения текста обнаруживаются и в других местах «Слова»:

«Слово»	«Чудо»
«яко же убо рака дрѣжащи ту к тебе придох» (Л. 119 об. – 120)	«яко же бо в руках держащи того к тебе приведох» (Л. 96)
«утроба рыб тебе бысть» (Л. 120 об.)	«Утроба рыб гроб тебе бысть» (Л. 96 об.)
«отрочишь же убо единою рукою держа за руку» (Л. 122)	«отроча же единою рукою держа раку святого» (Л. 97 об.)

Но и здесь, очевидно, мы также имеем дело с дефектами конкретной рукописи. Иными словами, речь идет об особенностях списка («Слова Оболенского»), а не текста («Слова на обновление»).

Общее впечатление от сравнения двух памятников в рассказе о чуде над отроком таково, что в «Чуде» текст подвергнут определенной литературной правке, проявившейся, в частности, в украшении его эмоциональными риторическими восклицаниями, а также в отдельных уточнениях. «Слово на обновление», в целом, ближе стоит к своему источнику – греческому «Сказанию» псевдо-Ефрема. Правда, с уверенностью говорить об этом затруднительно из-за того, что греческий текст, послуживший

источником для русского автора, как мы уже говорили, мог отличаться от того, которым мы пользовались при сравнении текстов.

Действительно принципиально памятники различаются своими концовками. Именно на основании их сравнения исследователи делают выводы о соотношении «Слова на обновление» и «Чуда о отрочати».

Основные различия между двумя текстами следующие.

1. В «Слове на обновление» читается похвала св. Клименту как «венцу преукрашенному» «славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градом», т. е. Киеву (отметим грецизм: слово «митрополия» в значении «важнейший, главный город», дословно: «мать градом»). В «Чуде о отрочати» этого нет; речь идет лишь о неназванном «граде нашем». Вместо следующего в «Слове» далее: «рустии князи» читаем: «князи наши».

2. В «Слове» читается похвала Киеву и киевской Десятинной церкви: «Темже по истине всех град славне, имея всечестое твое тело, и весело играет, хвально воспевая, якоже бо небо другое на земли истинно показася, Владыча Матере церкви Божественная, в ней же поистинные честное твое тело лежа, аки солнце просвещает вселенную». В «Чуде» эта похвала отсутствует.

3. В «Чуде» отсутствует проклятие неким еретикам (в «Слове»: «и еретицы проклинаются, преславная же вера възрастает наипаче...»).

4. В «Чуде» отсутствует похвала «христолюбивому и верному князю нашему», обновившему церковь Св. Климента («церковь твою обновляя»), т. е. Десятинную церковь Пресвятой Богородицы или, может быть, только придел во имя св. Климента. Также отсутствует похвала не названному по имени князю Владимиру Святославичу, перенесшему мощи св. Климента «на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рек же и стране нашей». Именно с его подвигом сопоставляется заслуга ныне правящего князя: «Тако прародителеск добродетели обещник, церковь твою обновляя...»

5. В «Слове» читается похвала киевскому князю, «старейшинствующему в князех», а также «старейшинствующему в святителях» (киевскому митрополиту?), киевлянам («гражданам» «старейшинствующаго во градах града нашего») и «старейшинствующему» клиросу киевской Десятинной церкви («яко старей всего клироса твоим ходатайством, яко и свойствене тебе служа») и вообще всем тем, кто «красне чтущи твою память». В «Чуде» этой похвалы нет.

Заключительное обращение к святому содержит лишь просьбу молить «нам, своим рабом, даровати спасение».

6. В «Слове» читается отсутствующее в «Чуде» сравнение святого с «отцами чадолюбивыми», которые «не гнушаются младеньствующих при разуме».

7. Концовки произведений вообще совершенно различны. В «Слове» автор, в частности, говорит от своего имени: «Того ради непотребныи языки враг ныне понужен благородным богочетцем (князем? – А.К.), от многа мало написав, аще не починув (не по чину? – А.К.), яко груб сый, но надеяся твоим честным мольбам...» Еще в ряде случаев в «Слове» в заключительной похвале звучит авторская речь: «святаго, *реку достойно*, священномученика Климента»; *«рек же*, и стране нашей». В «Чуде» автор нигде не проявляет себя.

Есть и другие, менее существенные различия.

Заключительная похвала св. Клименту в «Слове на обновление» более чем в два раза превосходит заключительную похвалу в «Чуде о отрочати». В последней отсутствуют все упоминания о Киеве, киевском князе, киевлянах и киевской Десятинной церкви. Возможны два объяснения подобного несоответствия. Либо, признавая первичным текст «Чуда о отрочати», мы должны заключить, что клирик Десятинной церкви распространил уже имеющееся в древнерусской книжности (и также составленное клириком Десятинной церкви) сочинение, либо, напротив, признавая первичным текст «Слова на обновление», сделать вывод, что позднейший книжник сократил ранее написанный текст, исключил из него все конкретные упоминания о Киеве и приспособил его к общецерковному употреблению.

В статье 1992 г. я склонился к первой версии, поддержав точку зрения М. С. Грушевского, который признавал старшинство «Чуда о отрочати». Основными аргументами для этого послужили, во-первых, убеждение в том, что подчеркивание прав Киева и киевских святынь, характерное для «Слова на обновление», отражает время, когда права эти оспаривались, сделались неочевидными, т. е. время наметившегося упадка Киева, тогда как сама похвала Клименту как защитнику и покровителю Руси должна относиться к более раннему времени; а во-вторых, уверенность в том, что «Чудо о отрочати» также принадлежит перу клирика Десятинной церкви, а потому исключение из него похвалы храму, обоснования его старейшинства среди других храмов, похвалы Киеву, а также

князю Владимиру, похороненному, как известно, именно в Десятинной церкви, кажется невероятным²⁰⁰.

Первый аргумент, как мне кажется, частично сохраняет свою силу. Однако он в большей степени важен для решения вопроса о времени составления «Слова на обновление» и его месте в общественной и религиозной мысли домонгольской Руси, нежели для определения старшинства одной из двух редакций памятника. Второй же аргумент, по-видимому, следует отвергнуть. Некоторые новые наблюдения заставили меня пересмотреть прежние мнение по этому вопросу.

Как выясняется, русское сочинение о св. Клименте Римском было использовано в похвале владимиро-суздальскому князю Андрею Юрьевичу Боголюбскому, которая читается в Лаврентьевской летописи под 6683 (1174/75) г. Автор похвалы дословно цитирует свой источник.

Сравним:

Похвала Андрею	«Чудо о отрочати»
<p>«Не постави бо прекраснаго солнца на едином месте, а довлеюща и отгуду всю вселеную осяяти, но створи ему восток, польдьне и запад. Тако и угодника своего Андрея князя, не приведе его туне к собе...»²⁰¹</p>	<p>«Не постави прекраснаго солнца на едином месте, а оттуда с высоты вселеную просвещающе, но и въсток, и полудень, и до запад переходити ему... Тако и сего своего угодника... святаго священномученика Климентя...» (Л. 99)</p>

К сожалению, в сохранившейся копии «Слова Оболенского» бóльшая часть сравниваемого текста отсутствует: именно на этих словах копия обрывается («не постави прекраснаго...», Л. 123 об.). Мы располагаем лишь заключительной фразой, которой открывается публикация М. А. Оболенского в «Киевлянине»: «Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго, реку достойно, священномученика Климентя...» Но, кажется, можно предположить, что в похвале Андрею использовано именно «Чудо о отрочати»: сравнение мученика с «церковным солнцем»

²⁰⁰ Картов А. Ю. «Слово на обновление»... С. 92–93.

²⁰¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 371.

(имеющееся в «Слове на обновление») в обоих памятниках отсутствует²⁰².

Сравнение святого с солнцем, перемещающимся по небесному своду и освещающим вселенную, – своего рода «топос», «общее место» агиографической литературы. Но в данном случае не вызывает сомнений, что похвала Андрею текстуально восходит к похвале Клименту: точно совпадают и лексика обоих текстов, и построение фразы.

Цитирование русской похвалы св. Клименту в Лаврентьевской летописи важно не только для датировки памятника²⁰³, но и для решения вопроса о старшинстве той или иной редакции. Оказывается, во Владимиро-Суздальской Руси при князе Всеволоде Юрьевиче Большое Гнездо (при котором и была составлена похвала его брату Андрею), а скорее всего, и при самом Андрее Юрьевиче Боголюбском (1157–1174), русское сочинение о св. Клименте Римском не просто переписывалось, но и активно использовалось. Более того, оно входило в круг тех сочинений, с помощью которых обосновывались особые права Северо-Восточной Руси и ее князей.

Так, очень похоже, что русская похвала св. Клименту отразилась еще в одном памятнике владими́ро-суздальского происхождения – «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери», составленном владимирскими книжниками в 1163–1164 гг. Ср. в этом последнем: «Яко бо солнце створи Бог, не на едином месте постави, егда светить, обиходя всю вселеную, лучами освещаеть, тако же и сии образ Пресвятыя Владычица наша Богородица Приснодевы Мария не на едином месте чюдеса и дары исцеления истачаеть, но обходящи вся страны и мира просвещаеть и от недугъ различных избавляет»²⁰⁴.

Но очевидно, что во Владимире или Боголюбове было совсем не актуально подчеркивание «старейшинства» Киева и особой, «старейшинствующей», роли киевского храма и киевских князей. Владимирские книжники нуждались в такой редакции памятника,

²⁰² В списке Оболенского читается: «...всю вселенную просвещающе» (РГАДА. Ф. 201. № 20. Л. 578; ср. разночт. 712), что еще ближе к тексту летописной похвалы князю Андрею.

²⁰³ Это обстоятельство я уже отмечал (*Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 553–554).

²⁰⁴ Цит. по: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 218 (подг. текста, перев. и коммент. В. П. Гребенюка). См. также: *Кучкин В. А., Сумникова Т. А.* Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 476–509.

которая была бы свободна от «киевского патриотизма». Но именно это и является отличительной чертой «Чуда о отрочати».

И действительно, если пристально взглянуть на текст «Чуда», то можно увидеть, что в нем практически нет прямых следов авторства клирика киевской Десятинной церкви. Единственная фраза, содержащая обращение непосредственно к мощам святого, достаточно нейтральна, особенно если сравнить ее с соответствующим местом «Слова на обновление». Более того, именно в ней можно увидеть черты вторичности «Чуда» по сравнению со «Словом».

«Чудо»	«Слово»
<p>«Людие добродушествуют, приходящи к тебе правую верою к твоим мощем, святыню почерпающе, и хваляще Бога, възвращаются въ своя си, освящающе дома и храмы, и телеса своа кроплением мажущесе, въпиюще...» (Л. 100)</p>	<p>«Людие добродушествуют, приходяще теплою верою к твоим христоносным костем, святыню почръпающе и хваляще Бога, възвращаются во своя си, освящающе дома и храмы и телеса своа кроплением и мажущесе, и пиюща, приемлют здравие душам и телом твоими честными молитвами...» («Киевлянин». С. 145)</p>

Очевидно, что перед нами не распространение краткой похвалы, но сокращение первоначального текста. Показательно, что при этом слово «пиюща» (совершенно уместное в контексте «Слова на обновление»²⁰⁵) превратилось в «въпиюще» с последующим прямым обращением к святому («Апостолом съпрестольниче...»), которое в «Слове на обновление» читается далее, после похвалы Киеву и киевской Десятинной церкви – обладателям святыни²⁰⁶.

Важно отметить, что сохранившиеся списки «Чуда о отрочати» отражают рукописную традицию Северо-Восточной Руси. В свое время Н. К. Никольский предположил, что автор «Чуда» приспособлял свой источник («Слово на обновление») «при-

²⁰⁵ Ср., напр. в «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери»: «И омывше водою икону Пресвятей Богородици, принесоша ему, якоже помазаша и водою...»: «и яко принесоша воду, въкусивши, и бысть здрава»: «она же вкуси воды тоя и очи помаза...»: «и яко принесе и воду и питю, того дни исцели от болезни» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 222). В Восточной церкви известен специальный чин «омыти мощи святых потребы ради» (там же. С. 620–621; коммент. В. П. Гребенюка).

²⁰⁶ Примерно в половине списков «Чуда о отрочати» слово «въпиюще» вообще было исключено (см. разночт. 834).

менительно к общецерковному своему назначению, подобно тому, как оказался к нему приспособленным в большинстве рукописей конец знаменитого «Слова о законе и благодати»²⁰⁷. (Как известно, заключительная похвала князю Ярославу Мудрому и членам его семьи, составляющая важнейшую в идейном отношении часть сочинения митрополита Илариона, читается в единственной, древнейшей, рукописи «Слова о законе и благодати»; остальные списки ее снимают, приспособлявая памятник к общецерковному почитанию св. Владимира.) Мы уже имели случай заметить, что позднейшие копиисты «Чуда о отрочати» также пытались приспособить переписываемый ими текст к реалиям Московской Руси XVII в. (правда, их правка носила несравнимо менее существенный характер).

Приведенный выше пример («пиюща» – «вьпиюще»), свидетельствующий о первичности «Слова» по сравнению с «Чудом», не единичен. Ю. К. Бегунов привел еще несколько подобных примеров. Так, автор «Слова на обновление» сообщает о себе, что он «от многа мало написав», очевидно, имея в виду свои источники – Мучение св. Климента и греческое «Сказание о чуде». «Совершенно иначе древнерусский книжник квалифицировал [бы] свой труд, если бы получил заказ распространить краткий текст», – пишет исследователь. Он же отмечает более тесную, чем в «Чуде», связь концовки «Слова на обновление» с его основным источником – греческим «Сказанием о чуде»: сравнение с солнцем, читающееся в «Сказании» и в основной части русского сочинения, проходит через всю заключительную похвалу святому. Сравним: «Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника...» (ср. в «Чуде»: «Тако и сего своего угодника...»); «в ней же поистиньне честное твое тело лежа, аки солнце просвещает вселенную» (в «Чуде» этого сравнения нет); «но яко же сохранил еси от бессолнчных зверий нападения отроча в мори, тако и любящая тя от невидимых зверий нападания в мире сохраняй» (текст также отсутствует в «Чуде»). «Менее вероятным, – пишет Ю. К. Бегунов, – выглядело бы... предположение о том, что книжник XII в., распространяя краткий текст, снова обратился к тексту Чуда («Сказания о чуде». – А. К.) для того, чтобы придумать несколько фраз, глубже связавших бы контекст русского памятника с греческим»²⁰⁸.

²⁰⁷ Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности... С. 129.

²⁰⁸ Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 37–38.

Отметим также, что влияние «Сказания» псевдо-Ефрема (но едва ли его славянской версии) ощущается и в тех фрагментах русской похвалы св. Клименту, которые одинаково читаются и в «Слове на обновление», и в «Чуде о отрочати».

Сравним:

«Сказание о чудеси» (славянский перевод)	«Слово на обновление»
«Апостолом и мучеником подобен, и аггелом равен...»	«... апостолом сопрестольниче, ангелом равночестне...»
«Мучеником еси похвала, преподобным радость, священномуучеником деяние...» (по изданию П. А. Лаврова. С. 35)	«мучеником похвала, святителем удобрение и неподвижное основание церкви Христовой...» («Киевлянин». С. 145; близкий текст и в «Чуде о отрочати»)

Все это подтверждает тот предварительный вывод, который мы сделали выше, на основании сравнения основных частей «Слова на обновление» и «Чуда», относительно большей близости первого из названных памятников к греческому «Сказанию» псевдо-Ефрема.

Сказанное позволяет поддержать предположение И. Я. Франко, Н. К. Никольского и Ю. К. Бегунова о том, что «Слово на обновление Десятинной церкви» представляет собой первоначальную редакцию древнейшего русского сочинения о св. Клименте Римском, составленную в Киеве клириком киевской Десятинной церкви. В таком случае «Чудо о отрочати» является более поздней, сокращенной редакцией этого памятника, приспособленной для общецерковного (вне Киева и Киевской земли) прославления святого.

Остановимся на исключительно важной особенности русского памятника – в заголовке «Чуда о отрочати» (в большинстве списков) св. Климент назван учеником апостола Павла, а не апостола Петра, как должно следовать из содержания греческих произведений «Климентовского цикла». Больше того, указание на ученичество св. Климента апостолу Петру было исключено и из рассказа об обретении тела святого его учениками. (Этот рассказ одинаково читается и в «Чуде о отрочати», и в сохранившемся списке «Слова на обновление Десятинной церкви».)

Сравним текст «Слова на обновление» (в составе «Слова Оболенского» оно начинается как раз с интересующей нас фразы) с его источником – Мучением св. Климента:

«Слово на обновление»	Мучение св. Климента, первый перевод
«...и вшедше по суху людие обретоша в образ мраморяный церковь храмину от Бога уготовану, и ту лежаще тело святого Климента...» (Л. 117 об.)	«...и вшедше по суху людие, обретоша в образ церкви мраморяны храмину от Бога уготовану, и ту в раце положено бысть тело святого Климента, ученика Петрова апостола...» ²⁰⁹

Такое исправление текста в русском памятнике представляется далеко не случайным и, очевидно, связано с его заголовком.

Традиция считать Климента Римского учеником апостола Павла восходит еще к IV в. Церковные историки этого и более позднего времени, Ориген, Евсевий Памфил, блаж. Иероним и др., отождествили римского епископа с Климентом, сотрудником апостола Павла, о котором тот упомянул в Послании к Филиппийцам («...вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена – в книге жизни»; Флп. 4: 3)²¹⁰. Это отождествление утвердилось в Западной церкви и, с некоторыми оговорками, принимается Русской Православной церковью. Однако в греческих сочинениях о св. Клименте сообщается лишь то, что он был учеником и преемником апостола Петра; Климент же из Послания к Филиппийцам отождествляется с Климентом, епископом Сардики (в Лидии), одним из 70-ти апостолов²¹¹. Имя апостола Павла в греческих памятниках «Климентовского цикла» и их переводах на славянский язык не упоминается.

Таким образом, свидетельство древнейших русских сочинений о том, что св. Климент был учеником апостола Павла, противостоит греческой агиографической традиции и может рассматриваться как проявление западного влияния. На русскую почву такое пред-

²⁰⁹ Лавров П. А. Жития... С. 19. Близкий текст читается и во втором, «русском», переводе Мучения.

²¹⁰ См.: Задворный В. Л. История римских пап. Т. 1. С. 17–18.

²¹¹ Ср.: Снегаров Ив. Неизладени старобългарски жития. С. 151. Память Климента, епископа Сардики, празднуется 10 сентября (*Сергий (Спасский)*, архим. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. С. 366).

ставление было, очевидно, привнесено через славянскую, и именно кирилло-мефодиевскую, агиографическую традицию.

В отличие от греческих и переводных с греческого сочинений, оригинальные славянские сочинения о св. Клименте неизменно упоминают имя апостола Павла в связи со св. Климентом. Как мы уже отмечали, с уподобления святого Петру и Павлу начинается Служба на обретение мощей св. Климента, автором которой признается Константин Философ («Прими просветителя, священная церкви, ты просвещаючи, Климента святаго и славнаго... яко с Петрьмь и Павломь сподоби ся слово прияти, темже и пририща конца земля...»; седален); эти слова Службы процитированы и в «Слове на обретение мощей» св. Климента, принадлежащем перу того же Константина Философа. Ученичество святого не только Петру, но и Павлу, подчеркивается в «Похвале» св. Клименту епископа Климента Охридского («Утверди съ Петромь и Павломь въ мире Христову церковь, съпричестникъ бывъ има страстьми»; «съ Петромь и Павломь венчавсе»).

В соответствии с этим и в русской похвале – и в «Чуде о отрочати», и в «Слове на обновление» – св. Климент называется «сопрестольником» «апостолом» (а не «апостола»), что, очевидно, подразумевает именно Петра и Павла.

Можно указать и более близкую параллель к заголовку «Чуда о отрочати». В глаголическом Вербницком миссале XIV в. читается особое Житие епископа Климента, представляющее собой перевод на славянский язык «чтений» из латинского бревиария (служебника)²¹². Глаголическое Житие включает в себя девять «чтений»; «чтения» с IV по IX излагают историю мучения св. Климента, причем в версии, близкой к славянскому тексту Мучения. Приведем начало I «чтения»: «Климьньть, от него же Павелъ апостоль к пилиписиємь пише, глаголетъ: “с Климьньтомь и с прочими делатели моими, ихже имена писана суть в книгах живота” (Флп. 4: 3), четверти бискупъ по блаженеємь Петре, обаче Линь папа други бистъ, трети же Анаклетъ...»²¹³

Две особенности глаголического Жития сближают его с русскими сочинениями о св. Клименте – именование святого «четвертым» по апостоле Петре римским епископом (а не «третьим», как в греческом Мучении) и, главное, отождествление его с Климентом, учеником и сотрудником апостола Павла. При этом глаголическое Житие представляет собой не просто латинскую, а именно кирилло-

²¹² *Соболевский А. И.* Глаголическое житие св. паны Климента // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3. С 116., 1912. С. 215–222. О сборнике см.: *Vais J.* Neistarsi brevija čhrvatsko-hlaholsky. Praha, 1910. S. XLVIII–XLIX.

²¹³ *Соболевский А. И.* Глаголическое житие... С. 217.

мефодиевскую традицию почитания св. Климента. По наблюдениям А. И. Соболевского, «чтения» Вербницкого миссала принадлежат к числу памятников, созданных при непосредственном участии если не самих первоучителей славян, то их ближайших последователей²¹⁴.

Русский автор вообще убрал имя апостола Петра из своего сочинения, тем самым еще больше подчеркнув ученичество св. Климента апостолу Павлу. Для древней Руси это имело принципиальное значение, поскольку вводило почитание св. Климента в круг некоторых основополагающих постулатов церковно-политического наследия солунских братьев.

Известно об особом почитании Константином Философом апостола Павла. Последний именуется в Житии Константина «великим учителем народов»²¹⁵. Сам Константин уподоблен Павлу и в наиболее ранней церковной Службе ему: «инь бо обретется Павел детелми»²¹⁶. Это, несомненно, объясняется стремлением Константина представить главное дело своей жизни – создание славянской грамоты – как осуществление завета апостола Павла, учившего, что всякий язык должен славить Христа (ср. Флп. 2: 11). Обширные выдержки из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 14: 5–33, 38–40), а также из его Послания к Филиппийцам (2: 11) составляют важнейшую в идейном отношении часть Жития Константина Философа, в которой и обосновывается право всех народов, и прежде всего славян, совершать богослужение на своем родном языке²¹⁷. И «споспешник» апостола Павла Климент, упомянутый в том самом Послании к Филиппийцам, оказывается таким образом причастен к реализации этой великой миссии.

Эти идеи оказались близки и древней Руси. А. Г. Кузьмин, кажется, первым связал упоминание апостола Павла в заголовке «Чуда о отрочати» с представлениями одного из авторов «Повести временных лет» о проповеди апостола Павла в «Илюрике» и «Моравах», т. е. славянских землях²¹⁸. В т. н. «Сказании об обретеннии славянской грамоты» (или «Сказании о предложении книг»), включенном в летопись под 6406 (898?) г. и содержащем рассказ о судьбе Кирилла и Мефодия и изобретенной ими славянской аз-

²¹⁴ Там же. С. 222.

²¹⁵ Флоря Б. Н. Сказания... С. 175.

²¹⁶ Там же. С. 269–270. (Издание Службы: ММФН. Т. 2. С. 327.)

²¹⁷ Там же. С. 170–174.

²¹⁸ Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 33; *он же*. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 33; *он же*. «Крещение Руси»: концепции и проблемы. С. 51. Ср. также: Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея»... С. 23, прим. 59.

буки, читаем: «...словеньску языку учитель есть Павел, от негоже языка и мы есмо, Русь, темъже и нам, Руси, учитель есть Павел, понеже учил есть язык слове[не]ск и поставил есть учителя и намесника в себе Андроника словеньску языку»²¹⁹.

Автор «Сказания о обретении славянской грамоты» назвал апостола Павла учителем «словеньску языку», ибо Павел «в Моравы бо доходил... и учил ту; ту бо есть Илюрик, егоже дошел апостол Павел, ту бо беша словене первое». Киевский же летописец, использовавший «Сказание» и отождествивший славян и Русь («а словенский язык и руский одно есть»), сделал из этого вывод, что и Руси «учитель есть Павел». Его учительство в отношении славянских земель проявилось через посредничество наместника и ученика Андроника – одного из 70-ти апостолов; в свою очередь, преемником Андроника стал Мефодий, один из первоучителей славян.

Версия «Чуда о отрочати» (и, соответственно, «Слова на обновление») несколько по-иному, но схоже, обосновывает учительство апостола Павла в отношении Руси, связывая апостольскую проповедь непосредственно с Киевом: учительство апостола Павла проявилось через посредничество его ученика, «апостольского подобника» (и также одного из апостолов от 70-ти) Климента – так же, как для славянских земель оно проявилось через посредничество апостола Андроника.

Так в русском «Слове», произнесенном в день памяти св. Климента в связи с обновлением киевской Десятинной церкви, зримо соединились греческая (херсонесская) и славянская (кирилло-мефодиевская) традиции в почитании св. Климента Римского.

Остается сказать несколько слов о датировке обоих памятников.

Хронологические рамки «Слова на обновление» очерчиваются довольно широко. Нижняя граница – 1054 г.; ранее этого времени князь Владимир не мог быть назван «праотцом» и прародителем ныне правящего князя. Верхняя граница – середина – вторая половина 70-х гг. (или даже первая половина 60-х гг.) XII в., когда памятник, несомненно, уже существовал, успев отразиться в летописной похвале князю Андрею Боголюбскому (а возможно, и в «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери»).

Более же точная датировка «Слова на обновление» внутри этих хронологических рамок затруднена из-за почти полного отсутствия

²¹⁹ ПСРЛ. Т. 38. С. 19. Чтение Радзивиловской летописи; в Лаврентьевской летописи лист с окончанием «Сказания» отсутствует (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28). Ср. также в Ипатьевской: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 20.

в нем точных датирующих признаков. Предположение Ю. К. Бегунова о том, что именование князя Владимира «праотцом» нынешнего князя ведет к эпохе его внуков и именно ко времени княжения в Киеве князя Изяслава Ярославича (см. выше), вряд ли убедительно: «праотец» и «прародитель» это не обязательно «дед», но предок вообще. Более того, если бы речь шла о деде правящего князя, древнерусский книжник, скорее всего, именно так бы и выразился²²⁰. Подчеркивание «старейшинства» киевского князя также было актуально отнюдь не только для Изяслава, но в еще большей степени для последующих киевских князей. Не является датирующим признаком и упоминание автора «Слова» о «благоденствии» и «нынешнем добропробывании». Фраза о том, что «беси прогоними бывают, и недужи отбегают, рати (враги. – А. К.) без успеха возвращаются», также отнюдь не означает, что памятник был составлен ранее поражения русских князей от половцев в 1068 г. (мнение Ю. К. Бегунова); слова древнерусского книжника представляются вполне трафаретными.

К сожалению, нам ничего не известно о главном событии, которое вызвало появление «Слова», – обновлении киевской Десятинной церкви. Попытки связать памятник с освящением храма в 1039 г. (И. С. Чичуров, А. Н. Ужанков), как мы уже говорили, несостоятельны. М. С. Грушевский предположил, что частичное разрушение и последующее обновление Десятинной церкви могло иметь место после разорительных набегов на Киев 1169 или 1203 гг. Первая дата возможна, но не обязательна. «Обновление» (освящение) храма могло быть и не связано с войнами, а вызвано пожаром или частичным обветшанием церкви. Церковные правила предусматривают и другие случаи, требующие «обновления» храма²²¹. Более того, не исключено, что речь в памятнике идет об «обновлении» не всей Десятинной церкви, а лишь придела Св. Климента. В таком случае тем более установить точное время этого события не представляется возможным²²².

²²⁰ См., напр., в «Послании о повинных», адресованном, по-видимому, князю Владимиру Всеволодовичу Мономаху (годы киевского княжения: 1113–1125) и предположительно атрибутируемом юрьевскому епископу Даниилу: «...Поминая и еже честнаго прадеда ти Володимира... и благочестиваго и приснопамятнаго святаго деда твоего... также и христолюбиваго великаго князя отца твоего...» (*Попырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв. Исследования, тексты, комментарии. СПб., 1992. С. 56).

²²¹ Ср.: *Мурьянов М. Ф.* О летописных статьях 1039 и 1131 гг. // *Летописи и хроники.* 1973. М., 1974. С. 111–114.

²²² В статье 1992 г. я обратил внимание на такой факт: 16 ноября 1093 г. в Десятинной церкви был похоронен князь Ростислав Мстиславич, внук Изяслава Ярославича,

Некоторые косвенные данные как будто позволяют предположительно отнести памятник к последнему десятилетию XI в., возможно, ко времени, предшествующему Любечскому съезду 1097 г.

Нарочитое подчеркивание особых прав Киева и киевского князя может вести ко времени, когда права эти сделались, по крайней мере, не очевидными. Подобная же ситуация, как представляется, сложилась лишь после смерти киевского князя Всеволода Ярославича (13 апреля 1093 г.), последнего из тех киевских князей, чья первенствующая роль определялась не тем, что он занимал «старейший» киевский стол, а тем, что он сам был безусловно «старейшим» князем, в то время как большинство остальных князей приходились ему племянниками. После Всеволода ситуация принципиально меняется: по крайней мере, четверо старших князей «Ярославова рода»: киевский князь Святополк Изяславич, переяславский князь Владимир Мономах и Олег и Давыд Святославичи Черниговские имели равные, или почти равные, права на «старейшинство» и, соответственно, на княжение в Киеве. Показательно, например, что тема «старейшинства» Святополка вообще не звучала в известных из летописи рассуждениях князя Владимира Всеволодовича Мономаха по поводу его решения уступить Киев после смерти отца своему двоюродному брату²²³. Зато в княжение Святополка Изяславича (1093–1113) актуальным становится вопрос о «старейшинстве» самого Киева по отношению к другим русским городам. Основная идея киевского «Слова на обновление Десятинной церкви» оказывается неожиданно созвучной некоторым заявлениям, с которыми Святополк выступил в середине 90-х гг. XI в.

Так, тема «старейшинства» Киева отчетливо прозвучала летом 1096 г., во время заключения мира между князьями Святополком Изяславичем и Владимиром Мономахом, с одной стороны, и черниговским князем Олегом Святославичем, с другой. Олегу, потерпевшему поражение от союзных князей под Стародубом, был дан мир на том условии, что он вместе с братом Давыдом явится

умерший 1 октября (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 225–226; Т. 2. Стб. 216). Полуторамесячную задержку с погребением князя объяснить трудно. Может быть, именно тогда заканчивалось поновление храма, в котором по традиции хоронили потомков Изяслава? Если так, то можно было бы точно датировать «Слово на обновление» 25 ноября 1093 г., причем стала бы понятна связь между прославлением св. Климента и обновлением церкви (*Карпов А. Ю.* «Слово на обновление»... С. 95). Разумеется, это предположение не имеет никаких доказательств и остается сугубо гипотетическим, как, впрочем, и другие попытки более или менее точно датировать памятник в пределах 1054–1170-х (1160-х) гг.

²²³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 217–218. Ср.: *Пресняков А. Е.* Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 51.

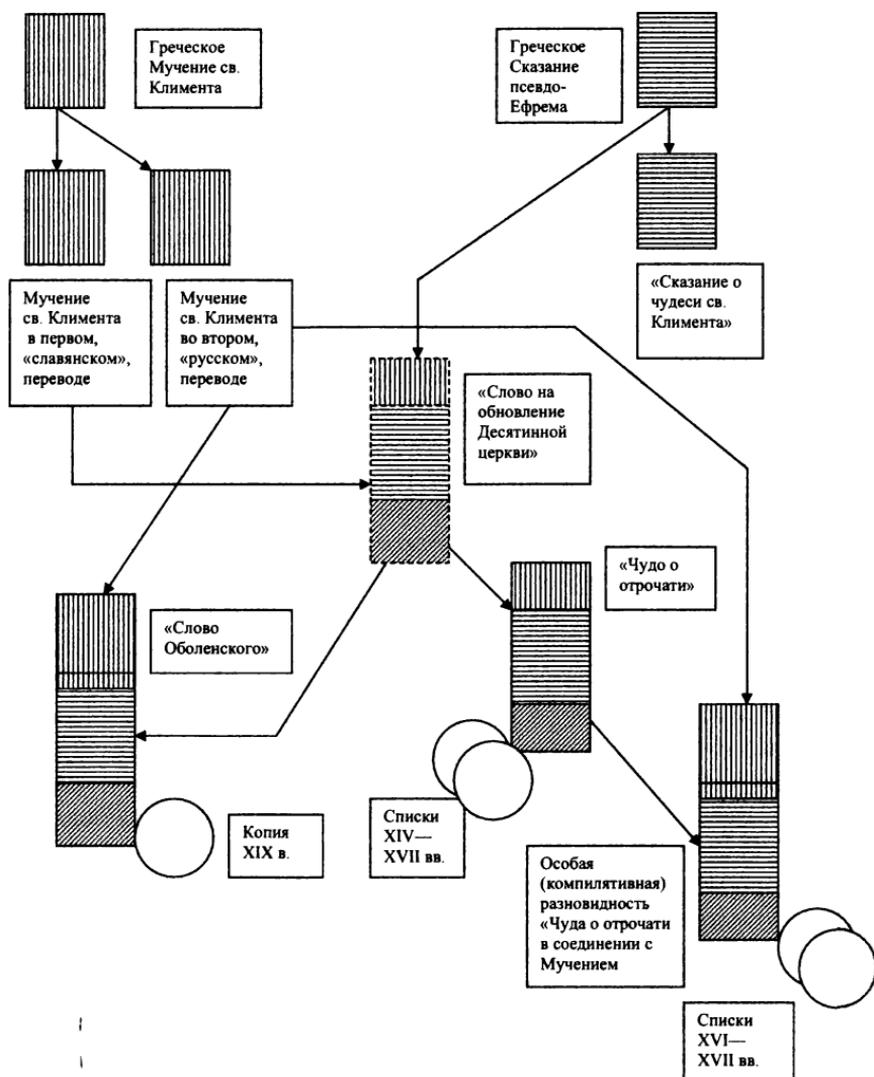
на княжеский съезд в Киев: «на стол отец наших и дед наших, яко то есть *старейшеи град в земли во всей Киев*, ту достойно снятися и поряд положить»²²⁴. Инициатором проведения съезда именно в Киеве был Святополк Изяславич. Примечательно, что почти год спустя, весной 1097 г., когда мир с Олегом после его поражения от сыновей Мономаха на «Кулачье» заключал Мономах, уже без участия Святополка, речь о княжеском съезде в Киеве не шла, и в итоге осенью 1097 г. княжеский съезд был проведен в Любече, в Черниговской земле. При этом надо иметь в виду, что Святополк более других князей был близок к киевской Десятинной церкви, в которой были похоронены его отец Изяслав и племянник Ростислав Мстиславич, и его интересы должны были быть близки клиру «старейшего» киевского храма.

Впрочем, идея «старейшинства» Киева не теряла своей актуальности и позднее, в XII в., когда обострилась борьба за киевский стол между представителями различных ветвей в потомстве Владимира Мономаха. Для одного из них, киевского князя Изяслава Мстиславича (1146–1154, с перерывами), особое звучание приобрела и тема заступничества и небесного покровительства св. Климента Римского. Напомним, что именно Изяслав был инициатором избрания собором русских епископов митрополита Климента Смолятича (27 июля 1147 г.), а само это избрание было совершено с использованием главы св. Климента. Надо полагать, что в годы киевского княжения Изяслава Мстиславича, и именно в связи с обстоятельствами избрания Климента Смолятича, значительно повысился авторитет Десятинной церкви – хранительницы древнейшей православной святыни Киева. Таким образом, и годы княжения Изяслава Мстиславича можно гипотетически рассматривать как время возможного появления памятника, прославляющего св. Климента как «присного заступника» Русской земли и, особенно, княжеского рода. Однако, с другой стороны, это время слишком близко подходит ко времени владимиристо-суздальского княжения Андрея Юрьевича Боголюбского: созданный в конце 40-х – 50-е гг. XII в. киевский памятник едва ли мог получить достаточный авторитет, чтобы уже в 60-е гг. сделаться образцом для владимирских книжников.

Что же касается той редакции произведения, которая представлена сохранившимися списками «Чуда отротчати», то она, по моему мнению, могла возникнуть в Северо-Восточной Руси именно в 60-е гг. XII в., в княжение Андрея Юрьевича Боголюбского.

²²⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 230. (Выделено мной.)

Схема взаимоотношения текстов*



* При составлении использована схема Ю. К. Бегунова (Русское Слово... С. 42).

Приложение 1

«Чудо святого Климента, папы римского, о отрочати»

Основной список – РГБ. Тр. (ф. 304). № 39. Л. 93 – 100 об. – Тр.

Разночтения:

РНБ. Q. I. 999. Л. 257 об. – 264 – Р;

РНБ. Сол. № 830/940. Л. 153 об. – 161 об. – С;

РНБ. Погод. № 1590. Л. 29–34 об. – П;

РНБ. Погод. № 798. Л. 122–129 об. – Пг;

РГАДА. Ф. 201 (Оболен.). № 20. Л. 567–569 об., 578–579 (листы рукописи перепутаны местами) – О;

РГБ. Ф. 299 (Тихонр.). № 183. Л. 364–374 (в рукописи – в соединении с Мучением св. Климента) – Т;

РГБ. Ф. 292 (С. П. Строева). № 55. Л. 637–652 об. (в рукописи – в соединении с Мучением св. Климента) – Ст;

РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 233. Л. 678 об. – 688 об. (в рукописи – в соединении с Мучением св. Климента) – Е;

РГБ. Ф. 98 (Егор.). № 225. Л. 504–517 об. (в рукописи – в соединении с Мучением св. Климента; рукопись Егор. № 225 – неполная копия с Егор. № 233) – Ез;

ГИМ. Увар. № 926/331. Л. 277–283 об. – У;

ГИМ. Увар. № 166/1052. Л. 312–318 об. – Ув;

ГИМ. Барс. № 1466. Л. 456 об. – 467 об. – Б;

ГИМ. Барс. № 1427. Л. 35–41 об. – Бр.

М(е)с(я)ца нояб(ря) въ¹ 25². ³С(вя)т(а)го м(у)ч(ени)ка⁴ Климента, еп(и)с(ко)па⁵ Римьскаг(о), уч(е)н(и)ка бывшаг⁶ ап(о)с(то)ла⁷ Павла, чюдо о отрочате⁸.

С(вя)т(о)му Клименьту⁹, от Рима оз[ем]ъствовану¹⁰ в Херьсонь¹¹ Траияномъ¹² ц(а)р(е)мъ, веры ради, еже¹³ въ Х(рист)а Б(ог)а нашего, уже крепилиши¹⁴ суньклить¹⁵ Римьскаго¹⁶ града крещахуса

¹ *Нет Б.* ² двадесят пятый С. *Доб.:* день *РСПОББр.* ³⁻⁸ Чюдо о отрочати святого мученика Климента, епископа Римскаго, ученика бывшаго апостола Павла С: Страсть святого священномученика Климента, епископа Римскаго. Чюдо о отрочати *ПО:* Чюдо святого священномученика Климонта, папы Римскаго, о отрочати *Ув:* Иже во святых отца нашего Климента, папы Римскаго Б. ³⁻⁴ священномученика *РПг.* ⁵ папы *Пг.* ⁶ бывша *РПг (в У ошибочно: бы):* святого П. *Доб.:* святого *РПг.* ⁷ *нет Бр.* ⁸ отрочати *Р. Доб.:* благослови *Бр:* благослови, отче *СОУвБ.* ⁹ Клименту *РСППг:ОУУвББр.* ¹⁰ *В Тр:* озъствовану: *исправа. по другим спискам:* озимъствовану *РПО:* отзимъствовану *Ув:* оземъствовану *ББр:* отземъствовану *У:* оземъствавану *Пг:* озерьствовану *С.* ¹¹ Херсон *РСППг:ОУБр:* Херсонъ *УвБ.* ¹² Трояномъ *Ув:* Трояномъ *ПгББр.* ¹³ *нет ББр.* ¹⁴ крепилиши *РСППг:О:* крепилиши *У:* крепленияи *Б:* крепини *Бр. А. И. Соболевский предлагает читать:* крепилиши. ¹⁵ синклить *Ув:* сунклитикъ *Бр:* суньклитикъ *Б.* ¹⁶ *Доб.:* царя *У.*

от него¹⁷ множества ради чудесь¹⁸. Преплущю¹⁹ ему // (л. 93 об.) в Херсонь²⁰, усретоша²¹ его с²² великою радостью²³ множество христьянь²⁴, древьле²⁵ оземствованых²⁶ тамо. ²⁷Но и²⁸ въ²⁹ Херсоне³⁰ тамо³¹ бл(а)г(о)д(а)тью³² Б(о)жиею³³ ³⁴множайша³⁵ ³⁶чюдеса творяше³⁷ и³⁸ многы³⁹ народы⁴⁰ хр(е)стьяны⁴¹ творя⁴². **И** ⁴³всюду⁴⁴ бо явися агнецъ⁴⁵ Б(о)жии⁴⁶ вся уча веровати въ⁴⁷ Х(рист)а Б(ог)а нашего⁴⁸. И к сему⁴⁹ чудесем⁵⁰ чудеси бывшю⁵¹, и⁵² слутью⁵³ ⁵⁴всю⁵⁵ епархию⁵⁶ претекшю⁵⁷, ⁵⁸вси убо приходящи⁵⁹ ко учению с(вя)т(а)го Клименьта⁶⁰, обращахуся⁶¹ къ Х(рист)у⁶² Б(ог)у, яко бывати⁶³ имъ крещаемымъ по ⁶⁴пяти сотъ⁶⁵ на д(е)нь и боле⁶⁶. **И** бысть за едино лето в той епархии ц(е)рк(о)вь⁶⁷ от веровавшихъ⁶⁸ ⁶⁹седмьдесятъ и пяти⁷⁰. Все⁷¹ идолы⁷² съкрушены⁷³ быша, ⁷⁴и вся церкквища⁷⁵ ⁷⁶потреблены⁷⁷ быша⁷⁸, и вся рошенья⁷⁹, г(лаго)лемая с(вя)тая⁸⁰, за тридесять⁸¹ версть⁸² округня⁸³ ⁸⁴ис корени потреблены⁸⁵ быша. И тогда⁸⁶ убо⁸⁷ за // (л. 94) вистная⁸⁸ вест(ь)⁸⁹ протече⁹⁰ до⁹¹ Трояна⁹² ц(а)ря, яко тамо бесчисленное⁹³ множество крестьянскихъ⁹⁴ людей⁹⁵ израсте, и⁹⁶ посланъ бысть от него Авфидия⁹⁷ игемонъ⁹⁸, иже⁹⁹

¹⁷ Доб.: множество народа О. ¹⁸ Доб.: и Ув. ¹⁹ преплущю РСПО; приплывшу Пг; преплывшу УвББр. ²⁰ Херсонь УвБ. Доб.: и Ув. ²¹ усретоша РСППГО: сретоша УвББр. ²² ²³ радостью великою У. ²⁴ христьянь РСПО; христьянь УвБр; крестьянян У; крестьянь Б. ²⁵ древле РСППГООУвББр. ²⁶ оземствованых Бр; оземствованых Пг; озимствованых Ув; озертствованых С. ²⁷ ²⁹ нет Ув. ²⁸ нет ПО. ³⁰ Херсонь У. ³¹ и Ув. ³² благодатию РСППГООУвБ: благодатию Бр. ³³ Богъ ею У. ³⁴ ⁴⁶ нет Ув. ³⁵ многа ББр. ³⁶ ³⁷ творяше чудеса ПО. ³⁷ творяше Б: сотвори Бр. ³⁸ нет Пг. ³⁹ многи РСПОУБр. ⁴⁰ нет У. ⁴¹ христьяни РСПО: крестьяны ПгБ; крестьяны У; крестьяни Бр. Доб.: ради У. ⁴² творяше Р; творяще Б; створяще Бр. ⁴³ нет РСППГООБр. ⁴⁴ отвсюду РСППГОО. ⁴⁵ агньль Б. ⁴⁶ Доб.: и С. ⁴⁷ ⁴⁸ Господа нашего Иисуса Христа Б: Господа Бога нашего Иисуса Христа Бр. ⁴⁹ семь Б. ⁵⁰ В Тр пропушено, притисано той же рукой киноварью на нижнем поле; нет С. ⁵¹ быша Р; бывшю СПОУвББр. ⁵² нет ПО. ⁵³ слутию РСПОУв: слуху Пг; славою ББр. ⁵⁴ ⁵⁶ епархию всю Р. ⁵⁵ всею ББр. ⁵⁷ протекшю РСППГОО; притекшю У; притекшю Бр; протекшю Ув; притекше Б. ⁵⁸ ⁵⁹ приходяще убо вси Б; приходящи убо вси Бр. ⁵⁹ приходяще РПг; приходящю С. ⁶⁰ Климентя РСППГООУвБр; Климонта Ув. ⁶¹ обрящахуся У. ⁶² Господу РСППГООУУв. ⁶³ быти ПзБрУвБ (в Б яко быти исправл. из явити); бывасмым У. ⁶⁴ ⁶⁵ пятьсот Пг; 500 УвБр; шести Б. ⁶⁶ болии Ув. ⁶⁷ церкви Бр: церкви Пг. ⁶⁸ Доб.: создана бысть Б; созданы бысть Бр. ⁶⁹ ⁷⁰ 75 Сув; 70 и 5 ПзУвБр. ⁷⁰ Доб.: и РПгУв. ⁷¹ вси РСППГООУвББр. ⁷² идоли РСПОУвБ. ⁷³ сокрушени РСПОУвБ; сокрушени Пг; сокрушени У; сокрушени Бр. ⁷⁴ ⁷⁸ нет Б. ⁷⁵ требища Пг: церкви и капища Бр; капища Ув. ⁷⁶ ⁷⁹ нет Пг. ⁷⁷ потреблены У; потреблены РСПОУв; потреблении Бр. ⁷⁹ рошения РСПО; рошения УУвБр; рошени Б. ⁸⁰ святая РСПО; святая ПгУв. ⁸¹ 30 ПзУУвБр. ⁸² доб от РСПО. ⁸³ округная У; кругняя О; округная ББр; округняема Ув. ⁸⁴ ⁸⁵ искоренени РСППГОО; искорени и потреблены Бр; искорени и потреблены Б. ⁸⁵ потреблены У. ⁸⁶ такъ Пг. ⁸⁷ нет Бр. ⁸⁸ завистная Р; завестная Увр; завестная Б. Доб.: леть и Р. ⁸⁹ леть Ув. ⁹⁰ притеч У. ⁹¹ нет Ув. ⁹² Траияна РСПО; Трияна У (в Б Трояна исправл. из Трояна). ⁹³ бесчислено РП; беищчислено Пг; безчисленное УвБ; безчисленное Бр. ⁹⁴ христьянскихъ РСПО; христьянскихъ Пг; крестьянскихъ Пг; христьянскихъ Б; христьянскихъ У. ⁹⁵ людии ПзУвБ. ⁹⁶ нет Бр. ⁹⁷ Авофидиян РО; АвъфидияньС; Авъфидиянь ППг; Авъфидимиянь У; Афодиянь У; Афидии ББр. ⁹⁸ гемонъ РСПгББр. ⁹⁹ и ПО.

множество христьян¹⁰⁰ различными муками погуби¹⁰¹. Видя¹⁰² же¹⁰³ вся¹⁰⁴ на мученье¹⁰⁵ с¹⁰⁶ радостию грядуща¹⁰⁷, осътавь¹⁰⁸ множество¹⁰⁹ единого с(вя)т(а)го¹¹⁰ Клименьта¹¹¹ пожрети¹¹² нужаху¹¹³. И видя¹¹⁴ тако утверждена¹¹⁵ о¹¹⁶ Г(оспо)де, пожрети¹¹⁷ не хотяща¹¹⁸, и г(лаго)ла¹¹⁹ к¹²⁰ мучителемъ: поемше¹²¹ его, везете¹²² посреде¹²³ моря¹²⁴, и¹²⁵ привязавше¹²⁶ на выю его¹²⁷ 128 якорь железень¹²⁹, и въвержете¹³⁰ его¹³¹ въ глубину долу, яко не мощи¹³² 133 христьянамъ¹³⁴ взяти¹³⁵ телесе¹³⁶ его¹³⁷ и¹³⁸ въ Б(о)га место¹³⁹ чтити¹⁴⁰ его. И сему убо¹⁴¹ бывшую¹⁴², все множество¹⁴³ по берегу стояще¹⁴⁴ христьянъ¹⁴⁵ плакахуся его. 146 И по сихъ¹⁴⁷ рекоста¹⁴⁸ Корнилии¹⁴⁹ и¹⁵⁰ Фувъ¹⁵¹, уче// (л. 94 об.) ника¹⁵² его. 153 помолимся все¹⁵⁴ единодушно¹⁵⁵, да покажетъ нам Г(оспод)ь¹⁵⁶ тело¹⁵⁷ своего 158 м(у)ч(е)н(и)ка¹⁵⁹. Молящим же ся людемъ и¹⁶⁰ отлучися море въ свою¹⁶¹ пазуху за¹⁶² три¹⁶³ версты¹⁶⁴ спросьта¹⁶⁵, и¹⁶⁶ вшедше¹⁶⁷ 168 по суху¹⁶⁹ людье¹⁷⁰, и¹⁷¹ обретоша храмину мраморяну¹⁷² въ образъ ц(е)рквы¹⁷³, 174 от Б(о)га¹⁷⁵ устроену¹⁷⁶, и¹⁷⁷ ту лежаше тело¹⁷⁸ с(вя)таго Климента, и¹⁷⁹ якорь с нимъ¹⁸⁰ близъ его лежашъ¹⁸¹. Откровенно¹⁸² же быс(ть) уч(е)н(и)комъ его не изнести¹⁸³

¹⁰⁰ христианъ РСПО; христьянъ Ув; крестьянъ Пг; крестьянъ У; нет ББр. ¹⁰¹ погубити ПгББр.. ¹⁰² ведя Ув; видев Бр. Отсюда начинается текст Чуда о отроцати в Т. ¹⁰³ иже У. ¹⁰⁴⁻¹⁰⁷ с радостию грядущая на мучение Пг. ¹⁰⁵ мучения Б; учения Бр. ¹⁰⁶ нет ПО. ¹⁰⁸ оставль РСППгООУв; оставле УББр. ¹⁰⁹ В Бр на полях добавлено: народа. ¹¹⁰ нет ББр. ¹¹¹ Климента РСППгОТББр. ¹¹² пожрети УБр. ¹¹³ пудяху О; нуждаше Б; нуждаше Бр. ¹¹⁴ виде Бр. ¹¹⁵ утверждена РСППгОТУУвБ; утверждена Бр. ¹¹⁶ нет У. ¹¹⁷ пожрети У. ¹¹⁸ хотяще УБ; хотяще Бр. ¹¹⁹ глаголя Бр. ¹²⁰ нет ТБр. ¹²¹ поимше РСПОТ; поимше ПгББр. ¹²² везити РППгОУББр; везьша С; верзите Т; вверзите Ув. ¹²³ посреде РСПОУББр. ¹²⁴ в море Т. ¹²⁵ нет Бр. ¹²⁶ привязавши РСПО; привязавша Бр. ¹²⁷ нет Т. ¹²⁸⁻¹²⁹ яко роженъ железомъ У. ¹³⁰ въверзите РПО; вверзите ПгТУв; въвержете Бр; въверзита С. ¹³¹ и ПО. Доб.: в море С; посреде море Б (посреде исправл. из в). ¹³² мощно ПО; възможно С. ¹³³⁻¹³⁵ взяти христьяномъ Ув. ¹³⁴ В Тр над а написано о: христианом РСПО; крестьяномъ ПгБ; крестьяномъ Бр; крестьяномъ Т; крестьянамъ У. ¹³⁶ телеси РСППгОУБ. ¹³⁷ Доб. Святого ББр. ¹³⁸ В Бр над строкой написано яко. ¹³⁹ Доб.: имети и Б; имеете и Бр. ¹⁴⁰ чтите ББр. ¹⁴¹ нет Пг. ¹⁴² бывшу РСППгОТУУвБ; доб.: и Ув. ¹⁴³⁻¹⁴⁵ христьянъ по берегу стояще РСПО; христьянъ по берегу стояще Ув; крестьянъ по берегу стояще Т. ¹⁴⁴ стояше Б. ¹⁴⁵ крестьянъ ПгУБ; крестьянъ Бр. ¹⁴⁶⁻¹⁴⁷ по семь тако ББр. ¹⁴⁸ ркоста ТБ. ¹⁴⁹ Корнилие Б; Корниле Бр. ¹⁵⁰ в Б ошибочно: ни. ¹⁵¹ Вив Ув; в Б конечная буква (в?) стерта. ¹⁵² ученикъ СУвБ; ученики Бр. ¹⁵³ Доб.: и У. ¹⁵⁴ вси РСПгТУв; нет ПОББр. ¹⁵⁵ единодушно Т; единодушно У. ¹⁵⁶ нет ПО. ¹⁵⁷⁻¹⁵⁹ мученика своего Пг. ¹⁵⁸ угодника и Р. Доб.: святого Ув. ¹⁶⁰ нет РББр. ¹⁶¹ всю Бр. ¹⁶² на РСППгОТУУвБ. ¹⁶³ З ТБр. ¹⁶⁴ верьста У; поприца Т. ¹⁶⁵ единомъ часомъ Б; единомъ часом Бр. ¹⁶⁶ нет Ув. ¹⁶⁷ вшедши Т; шедше У; вшедшимъ же Бр. ¹⁶⁸ 169 нет РУв. ¹⁶⁸⁻¹⁷⁰ людие по суху ПгБ; людемъ по суху Бр. ¹⁷⁰ людие РСПОТУУв. ¹⁷¹ нет Ув. ¹⁷² мраморяную Р; муроморяну СБр; мороморяну Ув; муромлену Б; мороморяны У. ¹⁷³ церкви РСПОТУУвББр; церкве Пг. ¹⁷⁴⁻¹⁷⁵ нет Бр. ¹⁷⁴⁻¹⁷⁶ святого Климента С. ¹⁷⁴⁻¹⁷⁸ нет Ув. ¹⁷⁶ устроену Бр. ¹⁷⁷ 178 тело ту лежаше Б. ¹⁷⁹ нет Б. ¹⁸⁰ 181 лежаше близъ его РП; лежаше близ его УВ; лежашъ близъ его О; лежашъ близъ его Т; лежашъ блез его С. ¹⁸¹ лежаше Б; лежаше Пг; слжаше Бр. ¹⁸² откровенно ББр. ¹⁸³ снести Ув.

мощей¹⁸⁴ его¹⁸⁵ от места того, и то откровено¹⁸⁶ бысть, яко на всяко лето въ д(е)нь страсти его отлучится^{187 188} море на семь¹⁸⁹ д(ь)ней¹⁹⁰, грядущим же к¹⁹¹ нему сухошествие¹⁹² подавая¹⁹³, яже¹⁹⁴ на похвалу¹⁹⁵ имени¹⁹⁶ его бл(а)говолити¹⁹⁷ Г(осподь) и¹⁹⁸ до д(ь)нешняго¹⁹⁹ д(ь)ни²⁰⁰.

²⁰¹[С]ему²⁰² же²⁰³ убо сице бываему²⁰⁴ все²⁰⁵ в²⁰⁶ насъ бл(а)гочестия²⁰⁷ любовници и граждане²⁰⁸ Херсоньстии²⁰⁹ слыша// (л. 95) вше²¹⁰ ²¹¹на видение²¹² чудеси великаго²¹³ сростахуся²¹⁴. С ними²¹⁵ же ²¹⁶некто мужь²¹⁷ бл(а)гоч(ес)тивъ съ²¹⁸ б(о)гобоязливою женою своею и с чадомъ ²¹⁹мужескимъ²²⁰ полемъ²²¹, сыномъ единокровнымъ,²²² придоста²²³ поклонитися²²⁴ моще[мь]²²⁵ с(вя)таго Клименъта²²⁶, спешно грядуща²²⁷, места уже²²⁸ дошедша²²⁹, и чудо по вся²³⁰ лета²³¹ бываемое²³² видеста, рукама ²³³примша²³⁴ отрочя²³⁵ и²³⁶ въ глубину²³⁷ зданую²³⁸ церковь внидоста,²³⁹ у гроба ставше²⁴⁰ умиленно²⁴¹ молястася²⁴² мощемъ²⁴³ с(вя)таго о²⁴⁴ прощении²⁴⁵ греховъ²⁴⁶, и²⁴⁷ о сп(а)сеньи²⁴⁸ д(у)ши²⁴⁹, и о зд[р]авии²⁵⁰, ²⁵¹и о²⁵² отрочате²⁵³ своемъ²⁵⁴ молястася²⁵⁵, продолжена²⁵⁶ живота просяща²⁵⁷, и²⁵⁸ здравья²⁵⁹, и чадъ²⁶⁰ прижитья²⁶¹. И²⁶² яко²⁶³ м(о)л(и)тву сътворше²⁶⁴, и с(вя)т(а)го^{265 266} целовавшие²⁶⁷ мощи²⁶⁸, и²⁶⁹ отидоша²⁷⁰ въ

¹⁸⁴ мощем Ув. ¹⁸⁵ нет Б. ¹⁸⁶ откровено ББр. ¹⁸⁷ отлучися Ув. ¹⁸⁸⁻¹⁹⁰ на 7 дней в море Бр. ¹⁸⁹ семь РО; семь СП; 7 ТУУв; семь Пг. ¹⁹⁰ дни ПгТУв. Доб.: и Ув. ¹⁹¹ по ПО. ¹⁹² по суху шествие ББр. ¹⁹³ являеть Р. ¹⁹⁴ еже РСППгОТУУвББр. ¹⁹⁵ хвалу П. ¹⁹⁶ имени УвБр. ¹⁹⁷ благоволи Б. ¹⁹⁸ нет У. ¹⁹⁹ нынешняго РУв. ²⁰⁰ дне УвТБ. ²⁰¹ Отсюда начинается текст Чуда о отрочати в СтЕЕг. Доб.:и РСТУв. ²⁰² В Тр с не достаёт; оставлено место для киноварного инициала. ²⁰³ нет Пг. ²⁰⁴ бывшу У. ²⁰⁵ вси ПгЕСТУББр; се Р; си Т; сии СПОУв. ²⁰⁶ нет Ст. ²⁰⁷ благочестна РСПОТСтЕЕг; благочестья Пг; благочестно УББр. ²⁰⁸ граждане СтБ; граждене Ув; гражен У. ²⁰⁹ Ерсоньстии УвБр. ²¹⁰ слышавши Т; слышавша Р. Доб. же Т; и СтЕЕг. ²¹¹⁻²¹² не видении С. ²¹³ великое ПО; единого У. ²¹⁴ собирахуся Пг; сретяхуся ТСтБ; сретяху Бр. Доб.: и РСППгОТСтЕЕгУв. ²¹⁵ нима Пг. ²¹⁶⁻²¹⁷ мужь некто ББр. ²¹⁸ з РСПОУвББр. ²¹⁹ Доб.: с Б. ²²⁰ мужескимъ РСППгОТСтУБ; мужским ЕЕг; мужским Ув; мужеска Бр. ²²¹ полу Бр. Доб.: съ РСППгОТ. ²²² Доб.: и У. ²²³ придоста РСПгТСтЕЕгБ; придоша ПОУвБр. ²²⁴ поклонится У. ²²⁵ В Тр моще; исправл. по другим спискам. ²²⁶ Климентя РСППгОТСтЕЕгУвБр; Климонта Ув. ²²⁷ грядуща ТСтБр. ²²⁸ убо СтЕЕгББр. ²²⁹ дошедше УвБ. ²³⁰ в[с]е Е; нет ЕгСт. ²³¹ лете ЕгСт. ²³² бываемо ПгБр. ²³³ Доб.: же СтЕЕг. ²³⁴ примыше Пг; примыше СтЕЕг; примыше Т. ²³⁵ отроча РСППгОТСтЕЕгУв; отрочати Бр; отрочъ Б. ²³⁶ нет Ув. ²³⁷ глубинну Бр; глубине; СтЕЕг. ²³⁸ зданую РСПОУвББр; заднюю У. Доб.: во Ув. ²³⁹ Доб.: и ПгУв. ²⁴⁰ ставши Т. ²⁴¹ умилию РСППгОТСтЕЕгУвБр; умолно У. ²⁴² молящася РСППгОТСтЕЕгУвББр. ²⁴³ нет Бр. ²⁴⁴ нет Б. ²⁴⁵ прощеньи У; прощения Бр. ²⁴⁶ нет Бр. ²⁴⁷ нет У. ²⁴⁸ спасении РСППгОТСтЕЕгУвБ. ²⁴⁹ душъ Бр; душъ Б. ²⁵⁰ В Тр здавии; исправл. по другим спискам. ²⁵¹⁻²⁵² нет РСтЕЕгУвББр. ²⁵³ отрочати СПСтЕЕгУвБр; отрочати О. ²⁵⁴ своего ББр. ²⁵⁵ молящася РСПОТСтЕЕгУв. ²⁵⁶ продолжение Р; продолжна ОВр. ²⁵⁷ просяще ОУв; просящи Пг; просяста ББр. ²⁵⁸ нет Пг. ²⁵⁹ здравия РСПОТСтЕЕг; здравия ПгУвББр. ²⁶⁰ чадомъ СтЕЕг; чадо ТУБ; чадо О. ²⁶¹ прижити РСПОТСтЕЕг; прижития ПгББр. ²⁶² нет ББр. ²⁶³ ако ТСт. ²⁶⁴ сътвориши ЕЕг; свершиста ББр. ²⁶⁵ святяя ПО. ²⁶⁶⁻²⁶⁸ мощи целовавшие ПгУвББр. ²⁶⁷ целовавши РСПСт. ²⁶⁹ нет ПО. ²⁷⁰ отидоша Ув; отидоста ББр; отидоста О.

своя²⁷¹ си. Има²⁷² же отшедша²⁷³, и паки вода въ свое²⁷⁴ место²⁷⁵ притече²⁷⁶. Си²⁷⁷ же възращышеся²⁷⁸ и²⁷⁹ въ // (л. 95 об.) чину²⁸¹ узревъша²⁸², и²⁸³ бывшую възысканью²⁸⁴ чада, и²⁸⁵ плакастася²⁸⁶ о отрочате²⁸⁷ своемъ; отроча²⁸⁸ же бяше²⁸⁹ оставлено²⁹⁰ у гроба святаго. Се же²⁹¹ не родительскимъ забвеньемъ²⁹², но Божиимъ бл(а)говолениемъ²⁹³ бысть²⁹⁴, да симъ болма удивить²⁹⁵ мученика. И яко же родителя²⁹⁶ 297 чада своего²⁹⁸ не обретоста²⁹⁹, но въ глубине³⁰⁰ оставлено³⁰¹ в забытѣ³⁰² отроча³⁰³, и³⁰⁴ уразуместа³⁰⁵. Что убо г(лаго)лати о(т)ца³⁰⁶ рыдание³⁰⁷ и³⁰⁸ м(а)т(е)рьня³⁰⁹ слезы, всесветлыи³¹⁰ онъ³¹¹ празникъ³¹² въ плачь претвориста. Что бо³¹³ не г(лаго)ласта, или³¹⁴ не створиста³¹⁵, жалостно г(лаго)ласта³¹⁶. Мати же его³¹⁷ 318 яко³¹⁹ реку³²⁰ слезы испущаше³²¹ и руже³²² на высоту простирающе³²³, сице³²⁴ къ с(вя)т(о)му гл(а)сы³²⁵ спущаше³²⁶. «[Т]аковая³²⁷ ли³²⁸ твоя, с(вя)тче³²⁹, въздания? Таковая³³⁰ ли³³¹ твоя³³² к тебе³³³ притекающимъ³³⁴ любовью³³⁵ възмездия³³⁶? Тако ли трудомъ³³⁷ отмща // (л. 96) еши³³⁸, яже усердно³³⁹ пострадохомъ и претеръпехомъ трудъ³⁴⁰ и потъ³⁴¹, възмездие³⁴² отдалъ³⁴³ еси³⁴⁴. Где мое³⁴⁵ отроча³⁴⁶? Увы мне, чадо мое! Кая утроба звери³⁴⁷ морьска-

²⁷¹ своя РССтЕЕг. ²⁷² сима РСПгОТСтУв; сим У; сами ББр; сама ЕЕг. ²⁷³ отшедши-ма СпгОстУв. ²⁷⁴ своа С. ²⁷⁵ места С. ²⁷⁶ притекши Р; протече ПО. ²⁷⁷ сии СтЕЕгУв. ²⁷⁸ В Тр над е написано а: возвращышеся Ув; възвращешеся Т; възвращешися Пг; възвращешися Бр; възвращешеся Б; възвращешеся У; възвращышися Ст; възвращышися Е; възвращышися Ег. ²⁷⁹ нет р. ²⁸⁰⁻²⁸¹ Так в Тр. Должно быть: пучину, как в ПгСтЕЕгУвББр; по чину РПО. ²⁸² узревше СпгСтЕЕг; узрешаБ. ²⁸³ нет СтЕЕг. ²⁸⁴ възысканию РСПгОСтЕЕгУвББр. ²⁸⁵ нет Бр. ²⁸⁶ плакаста Бр (в У ста повторено дважды). ²⁸⁷ отрочати СтЕУББр. ²⁸⁸ отроча У. ²⁸⁹ бяста ББр; нет ПО. ²⁹⁰ оставленно Ст; оставленну Ув; уставлено Бр; остало Пг. ²⁹¹ уже У. ²⁹² забытиемъ С; забываниемъ У. ²⁹³ благовелениемъ Ув; изволениемъ Ув. ²⁹⁴ нет У. ²⁹⁵ удивити У; уведятъ СтЕЕг; увидитъ Ув. ²⁹⁶ родители ПгББр. ²⁹⁷⁻²⁹⁸ своего чада Т. ²⁹⁹ обретоша О. ³⁰⁰ глубину Сув. ³⁰¹ оставленно Ст. ³⁰² забыты Т; забытии РСПОСтЕЕгУвБр. ³⁰³ отрочате Т. ³⁰⁴ нет Пг. Доб.: не СтЕЕгБр. ³⁰⁵ разуместа Ув. ³⁰⁶ отча ПгСтЕгУББр; отче С; отча Е. ³⁰⁷ рыдания СтУББр; рыдания Е. ³⁰⁸ нет Ув. ³⁰⁹ матери РПгБ; матери Бр; материны У. ³¹⁰ всеи светлыи Т; нет Бр. ³¹¹ твои Бр. ³¹² празникъ Бр. ³¹³ убо СТУв. ³¹⁴ Доб.: что СтЕЕгБ. ³¹⁵ створиста РувББр; твориста О; доб.: что убо У. ³¹⁶ глаголаха С; доб.: и ББр. ³¹⁷ нет Бр. Доб.: от очию РСПгОТСтЕЕгУвББр; от очью У. ³¹⁸ 321 слезы яко реку испуща Р. ³¹⁸⁻³²⁰ нет О. ³¹⁹ нет У. ³²⁰ реки С; реки У. ³²¹ испущающе С; испущаща ББр. ³²² ружи У. ³²³ простираше РСПО; простирающе Бр; простирающе Т; простирающе СтЕЕг; воздеающе Б. Доб.: и Сув. ³²⁴⁻³²⁶ глаголы къ святому испущаше Т. ³²⁵ глаголы Р; гласъ СпгСтЕЕг. ³²⁶ испущаше РСПгОТУ; испущающе СтЕЕгББр. ³²⁷ В Тр т недостает; оставлено место для кинварного инициала; такова РСПгОТСтЕЕгББр. ³²⁸⁻³³⁶ къ тебе притекающимъ любовь възмездия? Таковая ли твояи, святче Божии, въздания? Т. ³²⁹ Доб.: Божии ОСтУв. ³³⁰ такова РПгСтЕЕг. ³³¹ нет П. ³³² твоа У; нет РСОУвББр. ³³³ тебе РСПгОСтЕЕгУв. ³³⁴ притекающая ББр; прибегающимъ Пг. ³³⁵ любовь Пг; нет СтЕЕгББр. ³³⁶ възмездие РСПО; възмездия Ег; възмездья У. ³³⁷ трудом Ув; тродом Б. ³³⁸ отмещаеши РСПгОТСтЕЕгУвББр; отмещаеши У. ³³⁹ усердно ПгУв. ³⁴⁰ Доб.: сеи С. ³⁴¹ пост Бр; то ли Ув; плоть. Доб.: и У. ³⁴² възмездья У. ³⁴³ воздал Ув. ³⁴⁴ Доб.: нам ОСтЕЕгББр. ³⁴⁵ моя У. ³⁴⁶ чадо РС. ³⁴⁷ зверь С. Доб.: ли Б.

го³⁴⁸ мое отроча пожре? Или кая³⁴⁹ сверепая³⁵⁰ волна въставши³⁵¹,
яко³⁵² гробъ, покры³⁵³? Увы³⁵⁴ мне, чадо мое! Кого убо прочее
355 страстная³⁵⁶ очима узрю³⁵⁸? О ком ли³⁵⁹ помолюся³⁶⁰? Кто ли
моеи старости жезль будетъ? Въскую мя³⁶¹, с(вя)тыи, обещаицю³⁶²
чада моего смерти не³⁶³ сътвори? Яко же³⁶⁴ бо³⁶⁵ в рукахъ³⁶⁶ держа-
щи³⁶⁷ того, к тебе³⁶⁸ приведохъ³⁶⁹, а ныне его³⁷⁰ не имамъ³⁷¹. Тако³⁷²
люте³⁷³, ³⁷⁴въ адъ³⁷⁵ сошла быхъ(ъ)! О море, о³⁷⁶ глубину³⁷⁷! В коеи
своеи³⁷⁸ пазусе³⁷⁹ держиши³⁸⁰ с(ы)на моего? Какое же³⁸¹ ли³⁸² его
383 питаеши? Увы мне, ³⁸⁴небогое³⁸⁵ ³⁸⁶чадо³⁸⁷ мое³⁸⁸, чадо³⁸⁹, в часъ
въсхищено³⁹⁰! Чадо мое, како ³⁹¹заиде³⁹² от очю моею³⁹³, кима³⁹⁴
ли ногама³⁹⁵ възвращюс(ь), // (л. 96 об.) кого ли яко агня³⁹⁶ узрю
играюща³⁹⁷?» О(те)ць же³⁹⁸ паки рукама³⁹⁹ бя⁴⁰⁰ в лице свое, рыда-
ше⁴⁰¹: «Увы мне, чадо мое! Въскую, с(вя)тыи, внезапу⁴⁰² бещадна⁴⁰³
мя⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵еси⁴⁰⁶ сътвориль⁴⁰⁷? Почто тако нужно⁴⁰⁸ см(е)ртию⁴⁰⁹ мое
чадо⁴¹⁰ умрети⁴¹¹ попустиль⁴¹² еси? Въскую супротивная⁴¹³ моего
чаяния сретоша⁴¹⁴ мя⁴¹⁵? С такимъ ли чайниемъ, святъче Б(о)жии,
416 путешествующ(е) беяхомъ⁴¹⁷? Тако⁴¹⁸ ли с⁴¹⁹ любовью при-
ходящимъ⁴²⁰ ко⁴²¹ м(у)ч(е)н(и)комъ дарове⁴²²? Но⁴²³ по истине⁴²⁴
мои тяжкийи⁴²⁵ греси отроча⁴²⁶ морю предаша. Увы⁴²⁷ мне, чадо
мое! Кто твои⁴²⁸ очи умирающихъ⁴²⁹ покры⁴³⁰, ⁴³¹кто ли⁴³² спрята⁴³³?
434 Кии ли⁴³⁵ гробъ предоброе⁴³⁶ и⁴³⁷ красное⁴³⁸ тело твое⁴³⁹ съкры⁴⁴⁰?

³⁴⁸ морьский С; морский Ув. ³⁴⁹ каа Р. ³⁵⁰ сверипая Ув; сверпая У; скверная Т. ³⁵¹ въставше Пг; воставши Бр; поставши У. ³⁵² нет ББр. ³⁵³ покрыи У. ³⁵⁴ Доб.: и Ст. ³⁵⁵⁻³⁵⁸ узрю страстная очима ПО. ³⁵⁶ страднаа РСПО; страстная Пг. ³⁵⁷⁻³⁵⁸ узрю очима СтЕЕзББр. ³⁵⁸ Доб.: и СтЕЕзББр. ³⁵⁹ нет ПОСт. ³⁶⁰ помолю Бр. ³⁶¹ моля У. ³⁶² обещаици Ув; обещаици Бр; обещаице С. Доб.: мя ЕЕзББр. ³⁶³ но Бр; нет ПО. ³⁶⁴ нет Т. ³⁶⁵⁻³⁶⁶ рукама РСППзОТУв; рукою СтЕЕз; рука УББр. ³⁶⁷ держаше Ув; дръжаци Т. ³⁶⁸ тебе РСППзОСтЕЕзУвБ. ³⁶⁹ прибегах ББр. ³⁷⁰ того Ст; нет Бр. ³⁷¹ Доб.: в руку мою СтЕз; в руку свою ЕББр. ³⁷² како Пг. ³⁷³ ли ти Сув. Доб.: мне РСПОТУв. ³⁷⁴⁻³⁷⁵ вода Бр. ³⁷⁶ нет Т. ³⁷⁷ глубина УвБр. ³⁷⁸ нет Бр. ³⁷⁹ пазуси Ув; пазуре Бр. ³⁸⁰ дръжишиТ; содержиши П; содержиши Ув; твориши Ув. ³⁸¹ нет РПТСтЕЕзУвББр. ³⁸² доб.: же ПУв. ³⁸³ доб.: держиши и . ³⁸⁴ ³⁸⁹ небо мое С. ³⁸⁵ не благое Б; благое Бр; убогое РПОУв; не убогое СтЕЕз. ³⁸⁶⁻³⁸⁸ мое чадо РПТСтУББр; нет О. ³⁸⁷ нет Ув. ³⁸⁹ нет ЕЕзББрУв. ³⁹⁰ восхищено Бр; въсхищено ПзТ; восхищенное СтУв. ³⁹¹⁻³⁹³ от очю моею заиде РСПОТ; ото очю моею заиде Ув. ³⁹² ли иде Бр. ³⁹⁴ како С. ³⁹⁵ агня Т. ³⁹⁶ играючи РСП. ³⁹⁷ играючи Б. ³⁹⁸ Доб.: его СтЕЕзББр. ³⁹⁹ руками РСПОУв. ⁴⁰⁰ биася РСППзОТ; биасе Ст; биаси Ез; [бия]шеса Е; биасеша Бр; бьяшеса Б. ⁴⁰¹ рыдаючи РС. ⁴⁰² внезапу Ст. ⁴⁰³ бещадна Ув; бещадна ТСтЕЕзББр. ⁴⁰⁴ ма ТУ. ⁴⁰⁵⁻⁴⁰⁷ сътвори еси Т. ⁴⁰⁶ нет Ув. ⁴⁰⁷ явилъ У. ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ нужную Б. ⁴⁰⁹⁻⁴¹⁰ чадо мое СУвБр. ⁴¹¹ умертви Пг; уморити ББр. ⁴¹² пустил С; поустел У. ⁴¹³ супротивнаа Ув; супротивнаго Ув; супротивная ТСтЕЕз. ⁴¹⁴ стретоша РСПОУ. ⁴¹⁵ нет Ув. ⁴¹⁶ Доб.: и УвБ. ⁴¹⁷ бяхомъ РСПОСтЕЕзББр. ⁴¹⁸ такава СтЕЕз. ⁴¹⁹ нет ПО. ⁴²⁰ приходяще Ув; притекающим ПО. ⁴²¹ нет ПО. ⁴²² дарова Р; даровъ П; доб.: приемлю П; приемлють ОББр. ⁴²³ нь У. ⁴²⁴ истинне РувБр. ⁴²⁵ тяжцей Б; тяжце У; тяжчи Ув; тящи Бр. ⁴²⁶ Доб.: мое Ст. ⁴²⁷ Доб.: и Ст. ⁴²⁸⁻⁴²⁹ умирающа очю Ст. ⁴²⁹ умирающихъ РСППзОБр; умирающихъ Е; умирающа Ез; умираючи Ув. ⁴³⁰ Доб.: и Ув. ⁴³¹⁻⁴³² или кто ББр. ⁴³³ спрята Бр. ⁴³⁴⁻⁴³⁵ или кии УвББр. ⁴³⁶ преподобное СтЕЕз; предоброе есть У. ⁴³⁷ нет Ув. ⁴³⁸ красно Бр. ⁴³⁹ нет Пг. ⁴⁴⁰ крыи Ув; покрыи П; скрыи Е.

О чадо мое, твои очи ⁴⁴¹покры море⁴⁴², ⁴⁴³спрята же⁴⁴⁴ глубина, утроба⁴⁴⁵ рыбь⁴⁴⁶ гробь тебе⁴⁴⁷ бысть⁴⁴⁸». Тако убо растерзающе-маса⁴⁴⁹ роди// (л. 97) телема⁴⁵⁰ рыданьем горьким⁴⁵¹. И съшед-шеся убо⁴⁵² ту⁴⁵³ ⁴⁵⁴друзи и соседы⁴⁵⁵, одьва⁴⁵⁶ некогда рыдание⁴⁵⁷ устави⁴⁵⁸ сътвориста⁴⁵⁹ и ⁴⁶⁰лютых⁴⁶¹ слезь худе⁴⁶² препокоивша⁴⁶³, ожидаста⁴⁶⁴ убо пришествия⁴⁶⁵ лету⁴⁶⁶. И ⁴⁶⁷с(вя)т(а)го д(ь)ни⁴⁶⁸ память⁴⁶⁹ празнику⁴⁷⁰ пришедшу⁴⁷¹, и ⁴⁷²сице к себе⁴⁷³ г(лаго)ласта, ⁴⁷⁴въспомановение⁴⁷⁵ своего⁴⁷⁶ чада⁴⁷⁷ бывша⁴⁷⁸. «Грядем ⁴⁷⁹убо⁴⁸⁰ да поидем⁴⁸¹ къ с(вя)т(о)му Клименту⁴⁸², да аще рещи нама⁴⁸³ что моши⁴⁸⁴. Еже⁴⁸⁵ не⁴⁸⁶ възможно⁴⁸⁷ останокъ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹чада нашего⁴⁹⁰ вземша⁴⁹¹, посваривеса⁴⁹² и потязаве⁴⁹³ с(вя)таго, аще и⁴⁹⁴ умремо⁴⁹⁵ тамо, и ⁴⁹⁶смерти чада наю⁴⁹⁷ приобщимся⁴⁹⁸». Си⁴⁹⁹ слово⁵⁰⁰ препокоивша⁵⁰¹, грядяста⁵⁰² путем. И уже пришедша⁵⁰³, и место⁵⁰⁴ постигше⁵⁰⁵, и морю отступающую⁵⁰⁶ по обычаю⁵⁰⁷, и ⁵⁰⁸Б(ог)у бл(а)годействующю⁵⁰⁹, и ⁵¹⁰с(вя)т(а)го мученика удивляющу⁵¹¹. Си⁵¹² же своего си⁵¹³ чада любовью и жела// (л. 97 об.)нием⁵¹⁴, ⁵¹⁵аки⁵¹⁶ жаломъ⁵¹⁷, пострекаема⁵¹⁸, первая⁵¹⁹

⁴⁴¹⁻⁴⁴² море покры *Бр.* ⁴⁴³⁻⁴⁴⁴ спряташа *Б;* спряташе *Бр.* ⁴⁴⁵ Доб.: же *ПОСт.* ⁴⁴⁶ рыбы *ПгОСтЕЕзБ;* рыба *Т.* ⁴⁴⁷ тебе *РСПпгОСтЕЕзУв;* твои *ББр.* ⁴⁴⁸ есть *Бр.* ⁴⁴⁹ растерзающе-маса *РСПО;* растерзающимся *ББр;* растерзающемся *У.* ⁴⁵⁰ родителемъ *СТЕЕзБр;* родителями *У.* ⁴⁵¹ горшим *Т;* многим *Т.* *В* Б горьким *исправлено* из гордым. ⁴⁵² нет *РС.* ⁴⁵³ нет *ПОТСТЕЕзББр.* ⁴⁵⁴⁻⁴⁵⁵ соседи и друзи *Т.* ⁴⁵⁵ соседи *РСПОУвББр;* соседи *ПгУ:* соседи *СТЕЕз;* доб.: и *СТЕЕз.* ⁴⁵⁶ едва *РСПпгОТУвБ;* егда *СТЕЕз.* Доб.: не *У.* ⁴⁵⁷ [рыда]нием *Бр.* ⁴⁵⁸ устави⁴⁵⁸ *У.* ⁴⁵⁹ твориста *Т;* претвориста *СТЕЕзБ;* претвориста *Бр;* створисти *У.* ⁴⁶⁰ нет *УвБр.* ⁴⁶¹ лютых *УУв.* ⁴⁶² ходе *У;* хоте *Т.* ⁴⁶³ препокоивше *РСПОТ;* препокоивша *Пг.* Доб.: и *СТЕЕзББр.* ⁴⁶⁴ ожидая *Ув.* ⁴⁶⁵ прихода *РСПпгТув;* приходу *О;* прешествия *Ст;* пришествия *Ез.* ⁴⁶⁶ лета *СОТУв.* ⁴⁶⁷ нет *СТЕЕзБ.* ⁴⁶⁸ днье *Е.* ⁴⁶⁹ памяти *РСПпгОТСТЕЕзУвББр.* Доб.: и *РСПОТУв.* ⁴⁷⁰ празнику *Бр.* Доб.: же *СТЕЕзББр.* ⁴⁷¹ приспевшу *ББр.* ⁴⁷² нет *Ув.* ⁴⁷³ себе *РСПпгОТСтУвББр.* ⁴⁷⁴ Доб.: в *СУв.* ⁴⁷⁵ воспомановение *РУ;* воспомановение *Пг;* воспомановении *Бр;* воспоминание *Ув;* воспомановением *П;* въспомановениа *Т.* Доб.: имь *О.* ⁴⁷⁶ моего *ББр.* ⁴⁷⁷ чюда *Бр.* ⁴⁷⁸ бывше *РСПОУвББр;* бывши *Ст;* бывшу *ЕЕз.* ⁴⁷⁹⁻⁴⁸¹ нет *Бр.* ⁴⁸⁰ нет *СТЕЕзБ.* ⁴⁸¹ поиде *Б;* идемъ *СтЕз.* Доб.: и мы *Ув;* убо *Пг.* ⁴⁸² Клименту *Ув.* ⁴⁸³ намъ *ПгУ.* ⁴⁸⁴ мощио *Р;* мощи *С.* ⁴⁸⁵ иже *СТЕЕзББр;* нет *У.* ⁴⁸⁶ нет *Т.* ⁴⁸⁷ возможноно *Б.* ⁴⁸⁸ остаток *О.* ⁴⁸⁹⁻⁴⁹⁰ нашего чада *ПО.* ⁴⁹⁰ нашего *ББр.* ⁴⁹¹ вземше *РСПОСТЕЕзУв;* вземъше *Б;* вземши *Бр;* вземъша *У.* Доб.: и *РСТУв.* ⁴⁹² посвареве *Ув;* посваривеса *У.* ⁴⁹³ потязаве *У;* потязаемъ *Ув.* ⁴⁹⁴ нет *ПОУвБ.* ⁴⁹⁵ умремъ *РПпгОТУвБ;* умреве *Сст.* ⁴⁹⁶ нет *СТЕЕзББр.* ⁴⁹⁷ нашего *ПгУв.* ⁴⁹⁸ приобщимся *Р;* преобщимся *У.* Доб.: и *СТЕЕзББр.* ⁴⁹⁹ сие *РСПг;* се *СТЕЕзУ;* сии *ПОБр.* ⁵⁰⁰ словесаши *НО.* ⁵⁰¹ припоковивша *Ув;* препоковиаста *СТЕЕзББр;* прекратиста *ПО.* ⁵⁰² грядаста *ПгТ;* грядущи *СТЕЕз;* грядуще *Бр;* грядуща *Б;* грядоста *Ув.* ⁵⁰³ пришедше *СтУУв.* ⁵⁰⁴ места *РСПО.* ⁵⁰⁵ достигше *Ув;* достигши *Р;* постигоша *СТЕБр;* постигоша *Ез;* постигоста *Б.* ⁵⁰⁶ уступающу *РП;* оступающу *СПгОТСТЕЕз.* ⁵⁰⁷ обычаемъ *Бр.* ⁵⁰⁸ нет *СТЕЕзББр.* ⁵⁰⁹ благодетельствующу *У;* благоденствующу *Т;* благодетельствующу *СТЕз;* благодательствующу *Е;* благодательствующу *Бр;* благодатьствующу *Б.* ⁵¹⁰ нет *ПОСТЕЕзББр.* ⁵¹¹ удивляюща *Т;* удивляюще *СТЕБр;* удивляющу *Ув;* удивляюще *Б.* ⁵¹² сии *РСПОСТЕЕзУв;* се *ББр.* ⁵¹³ нет *УУв.* ⁵¹⁴ желание *У.* ⁵¹⁵⁻⁵¹⁷ нет *ББр.* ⁵¹⁶ акы и *Пг.* ⁵¹⁸ подстрекаема *Пг;* подстрекаеми *РСПО;* пострекаеми *СТЕЕзБр;* пострикаема *У;* пострекаемъ *Ув;* подьстрекаемъ *Б.* ⁵¹⁹ порева *Ув.*

на прежняя⁵²⁰ уступающи⁵²¹, множествва⁵²² сущаго⁵²³ варяста⁵²⁴. И⁵²⁵ уже кь⁵²⁶ всечестне⁵²⁷ ц(е)р(ь)кви⁵²⁸ мученика придоста⁵²⁹. [О]ле⁵³⁰ страшное⁵³¹ и дивное чудо! Узревша⁵³² 533 свое чадо⁵³⁴ весело⁵³⁵ и⁵³⁶ безъ вреда, и якоже⁵³⁷ в чудесехъ⁵³⁸ чудо получиста. Ужасно⁵³⁹ удивльшеся⁵⁴⁰ велделанью⁵⁴¹, первее⁵⁴² убо⁵⁴³ Б(о)га⁵⁴⁴ хваляста⁵⁴⁵, 546 потом⁵⁴⁷ же⁵⁴⁸ м(у)ч(е)н(и)ка Х(ристо)ва Климента⁵⁴⁹ благодарными песньми⁵⁵⁰, и⁵⁵¹ тако⁵⁵² объемише⁵⁵³ отроча свое⁵⁵⁴ съ⁵⁵⁵ слезами и радостью, въпрашающе⁵⁵⁶ его и⁵⁵⁷ образъ⁵⁵⁸ сп(а)сению⁵⁵⁹ възвестити⁵⁶⁰ моляста⁵⁶¹: «Кого убо, чадо⁵⁶², хранящаго⁵⁶³ имелъ еси? или⁵⁶⁴ кого⁵⁶⁵ питающаго?» Отроча же единою рукою⁵⁶⁶ деръжа раку⁵⁶⁷ с(вя)т(а)го⁵⁶⁸, а другою⁵⁶⁹ рукою⁵⁷⁰ перъстомъ кажа⁵⁷¹ внутрь лежащаго, ⁵⁷²[в]ъпрашающимъ⁵⁷³ // (л. 98) отвещеваше⁵⁷⁴. «Се⁵⁷⁵ мой⁵⁷⁶ съ⁵⁷⁷ Б(о)гомъ⁵⁷⁸ хранитель есть⁵⁷⁹, ⁵⁸⁰животь и питатель⁵⁸¹, и⁵⁸² от бес(о)л(не)чныхъ⁵⁸³ зверей⁵⁸⁴ нападанья⁵⁸⁵ хранитель твердыи⁵⁸⁶, сеи⁵⁸⁷ мя всегда питаше». Ти⁵⁸⁸ же его дивомъ⁵⁸⁹ и радостью одержима⁵⁹⁰ бяше, веру же болщю⁵⁹¹ извеща⁵⁹² кь⁵⁹³ м(у)ч(е)н(и)ку⁵⁹⁴, ⁵⁹⁵имъ же⁵⁹⁶ мерътва⁵⁹⁷ мнима⁵⁹⁸ с(ы)на,

⁵²⁰ прежняя У; пражения Пг. ⁵²¹ уступающа Т; уступающе ПгУвБ; уступающу Бр; уступаючи Е. ⁵²² множество УвСтЕЕгББр. Доб.: же СтЕЕг; же народа ББр. ⁵²³ суща Ув. Доб.: народа СтЕЕг. ⁵²⁴ вариста Б; варяше Бр; предвариста Пг. ⁵²⁵ неъ Бр. ⁵²⁶ нет СУв. ⁵²⁷ всечестней ПгУвББр; всеи честней У; всечестней С. ⁵²⁸ церкви ПгУв. Доб.: святого ББр. ⁵²⁹ придоста РСППгОТСтЕЕгБ. ⁵³⁰ В Тр о недостае; оставлено место для киноарного инициала. ⁵³¹ страшно Ув. ⁵³² узревши Бр; узревше РСППгОСтЕЕгБ; узреша Т. Доб.: бо С. ⁵³³⁻⁵³⁵ весело свое чадо Т. ⁵³⁴ В Бр исправлено из чюдо; узревше свое чадо повторено дважды. ⁵³⁵ В Пг весело повторено дважды. ⁵³⁶ нет Б. ⁵³⁷ аже ТСтЕЕУ. ⁵³⁸ чудехъ РСПО. ⁵³⁹ ужасно У. ⁵⁴⁰ удивльшися ББр; удивляющеса РСПО; удивльшеся ПгТСтУ. ⁵⁴¹ велию деланию СтЕЕг. В Б велделанию; над в подписано лми. ⁵⁴² первые ТУвББр. ⁵⁴³⁻⁵⁴⁵ благодаряста Бога Ст. ⁵⁴⁴ Доб.: Господа ББр. ⁵⁴⁵ хвалиста ББр; похвалиста Пг. Доб.: и У. ⁵⁴⁶⁻⁵⁴⁹ нет Пг. ⁵⁴⁷ том Бр. ⁵⁴⁸ доб.: и П. ⁵⁴⁹ Климонта Ув. ⁵⁵⁰ спалмы ПО; в У ошибочно: пестьми. ⁵⁵¹ ти РСППгТЕЕг; тии ОСт. ⁵⁵²⁻⁵⁵⁴ отроча свое объемиши Ст; отроча своего объемише Ег. ⁵⁵³ объемиши ПСПО; объемиши Бр; объемише Е. ⁵⁵⁴ своего У. ⁵⁵⁵ нет Пг. ⁵⁵⁶ вопрошаючи РСПОЕг; въспрашающе Пг; въспрашающу Т; въспрашающа У. ⁵⁵⁷ нет СтЕЕгУвББр. ⁵⁵⁸ образа Ув. ⁵⁵⁹ спасения О. ⁵⁶⁰ возвести Б. ⁵⁶¹ молястася Пг. Доб.: я ББр. ⁵⁶² нет Бр. ⁵⁶³ хранителя ПгУв. Доб.: тя ПО. ⁵⁶⁴ и ПО. ⁵⁶⁵ доб.: ли ПО. ⁵⁶⁶⁻⁵⁶⁷ раку держаше ББр; раку дръжа Е. ⁵⁶⁷ руку У. В Пг раку исправл. из руку. ⁵⁶⁸ нет Ув. ⁵⁶⁹ другую У. ⁵⁷⁰ нет О. ⁵⁷¹ кажаще У; нет СУв. ⁵⁷² доб.: и ББр. ⁵⁷³ В Тр в недостае; оставлено место для киноарного заголовка; вопрошающимъ Бр; въспрашающим ПгТЕЕг; вопрошающимъ УУв; в Т ошибочно добавлено: внутрь лежащаго. ⁵⁷⁴ отвещеваше Т; отвещеваше У; отвещева Бр. ⁵⁷⁵ сеи ОВ. ⁵⁷⁶ ми О; доб.: сеи РО; отецъ С; отецъ Ув; сынъ Т. ⁵⁷⁷ з РПУв; и зъ ББр. ⁵⁷⁸⁻⁵⁸¹ есть живот и хранитель ББр. ⁵⁷⁹ доб.: и У. ⁵⁸⁰⁻⁵⁸¹ нет Р. ⁵⁸² нет СтЕЕгББр. ⁵⁸³ безсолнечных Ув; безчисленных РППгОТСтЕЕг. ⁵⁸⁴ зверии ТУ; доб.: морьских Пг. ⁵⁸⁵ нападаниа РСПОТСтЕЕг; нападения УББр; нападания ПгУв. ⁵⁸⁶ твердии У; доб.: и О. ⁵⁸⁷ съи ЕЕг. ⁵⁸⁸ Так в Тр; мати РСППгОТСтЕЕгУУвББр. ⁵⁸⁹ видомъ ПО. ⁵⁹⁰ обдержима Ув. ⁵⁹¹ болщю У; болщю РСПОТСтЕЕгУвББр; болщю Пг. ⁵⁹² извести У; известиша РС. ⁵⁹³ нет ПОУв. ⁵⁹⁴ святому СтЕг. ⁵⁹⁵⁻⁵⁹⁶ иже Бр. ⁵⁹⁷ молитвами С; нет Ув. ⁵⁹⁸ мнema Ув; мняста ПО.

жива прияста⁵⁹⁹, первое рыдание⁶⁰⁰ на бл(а)годарение⁶⁰¹ пременста⁶⁰², сице къ с(вя)т(о)му⁶⁰³ вопиюще⁶⁰⁴: «Чюдень Б(о)гъ въ⁶⁰⁵ с(вя)тыхъ своихъ⁶⁰⁶, ⁶⁰⁷волю боящихся его творя⁶⁰⁸ и молитвы⁶⁰⁹ ихъ услышаша⁶¹⁰. Сп(а)сль еси, с(вя)т(ыи)⁶¹¹, с(ы)на⁶¹² наю⁶¹³, и вдалъ еси⁶¹⁴ намъ неначаемаго. ⁶¹⁵Н(е)бо и земле⁶¹⁶ и ты, глубино⁶¹⁷, иже⁶¹⁸ ⁶¹⁹от наю⁶²⁰ прежде⁶²¹ проклинаема, от безумья нашего, паче ест(ест)ва⁶²² веледеланья⁶²³. И⁶²⁴ ты, с(вя)т(ыи)⁶²⁵, не прогневайся на насъ⁶²⁶, но милостивъ буди намъ, о⁶²⁷ них же къ⁶²⁸ тебе⁶²⁹ скорбью растерзаема⁶³⁰ створихове⁶³¹ и⁶³² изрекохове⁶³³. Не⁶³⁴ // (л. 98 об.) въздай⁶³⁵ же⁶³⁶ намъ хулению въздания, сына въсприяхом⁶³⁷ мертва, тобою въскреша⁶³⁸ ныне прияхове⁶³⁹, старости⁶⁴⁰ наю на⁶⁴¹ помощь паки⁶⁴² имаве⁶⁴³! Что ли многа⁶⁴⁴ г(лаго)л(е)мъ! ⁶⁴⁵[Н]е⁶⁴⁶ тридневна⁶⁴⁷, но⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹всего лета⁶⁵⁰ мертвевца⁶⁵¹, и⁶⁵² не каменемъ⁶⁵³ покровена⁶⁵⁴, но⁶⁵⁵ водами, и⁶⁵⁶ не от червей⁶⁵⁷, яже⁶⁵⁸ телеса растачаема⁶⁵⁹, но⁶⁶⁰ от рыбъ мняхо⁶⁶¹ изъядена⁶⁶² чадо⁶⁶³ наю, и⁶⁶⁴ ныне ⁶⁶⁵цела въсприяхомъ⁶⁶⁶ тобою⁶⁶⁷, с(вя)тче Б(о)жи. Бл(а)го убо, ⁶⁶⁸благодатно, ⁶⁶⁹бл(а)го же⁶⁷⁰ и⁶⁷¹ преславно⁶⁷², благо же и⁶⁷³ пресилно⁶⁷⁴ благодеянии⁶⁷⁵ твоихъ, с(вя)т(ыи)⁶⁷⁶ Клименте⁶⁷⁷». ⁶⁷⁸Тако убо⁶⁷⁹ с(вя)таго съ слезами похваливша⁶⁸⁰, и⁶⁸¹ отроча⁶⁸² взявша⁶⁸³, и⁶⁸⁴ отидоша⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶с радостью въ своя си⁶⁸⁷, и в домъ свои пришед-

⁵⁹⁹ восприяста *Бр*; въсп[р]и[я]ста *Б*; доб.; и *У*. ⁶⁰⁰ радование *Ув*. ⁶⁰¹ благотворение *ББр*. ⁶⁰² претвориста *СтЕЕзББр*. ⁶⁰³ мученику *СтЕЕзББр*. ⁶⁰⁴ вопиюща *Ув*; вопиющи *Ст*; въпиющи *ЕЕз*. ⁶⁰⁵ нет *Ув*. ⁶⁰⁶ *В Пг* ошибочно святых. ⁶⁰⁷⁻⁶⁰⁸ сотворяетъ волю боящихся его *ББр*. ⁶⁰⁸ створит *РСПЕЕз*; сотворит *Ст*; творяи *Ув*; творю *У*. ⁶⁰⁹ молитву *РПССтЕЕзУвББр*. ⁶¹⁰ услыша *Ув*; услышит *ББр*; доб.; и *У*. ⁶¹¹ нет *РСПОУв*. ⁶¹² нет *У*. ⁶¹³ Доб.: свят(ыи) *РП*. ⁶¹⁴ си *Бр*. ⁶¹⁵ Доб.: *О РСППзОТСтЕЕзУвББр*. ⁶¹⁶ земля *УББр*. ⁶¹⁷ глубина *Б*; в *Бр* ошибочно блубино. ⁶¹⁸ яже *СтЕЕз*; юже *ББр*. ⁶¹⁹⁻⁶²⁰ оногo *Ув*. ⁶²¹ прежде *Ув*. ⁶²² Доб.: и *ПО*. ⁶²³ веледеланныи *У*. ⁶²⁴ нет *Бр*. ⁶²⁵ нет *Б*; доб.: Клименте *РСПОТ*; Клименте *Ув*. ⁶²⁶ наю *ББр*; наго *У*. ⁶²⁷ от *СТСтУББр*. ⁶²⁸ нет *ПОСтЕЕзББр*. ⁶²⁹ тебе *РСППзОСтЕЕзУвББр*. ⁶³⁰ растерзающе *Бр*. ⁶³¹⁻⁶³³ нет *Ст*. ⁶³² нет *Пг*; доб.: не *ТСтЕЕзБ*. ⁶³⁴ И *У*. ⁶³⁵ въздай *О*; въздаждь *Т*; въздаждь *Ув*. ⁶³⁶ намъ *Ув*; нет *ОТ*. Доб.: намъ *ПзУББр*. ⁶³⁷ восприяхове *РСПзТЕЕзУвББр*; мняхове *ПО*; чаяхове *Ст*. ⁶³⁸ воскрешенна *ББр*; доб.: и *Бр*. ⁶³⁹ прияхомъ *Бр*; восприяхове *Ст*. ⁶⁴⁰ старосте *Б*. ⁶⁴¹ нет *Ст*. ⁶⁴² паки *РСПзОТ*. ⁶⁴³ имаве *Ув*. ⁶⁴⁴ много *СтУвББр*. ⁶⁴⁵ Доб.: Се *Ув*. ⁶⁴⁶ *В Тр* и *недостает*; *исправл. по РПзО*; се *Ст*; на *Бр*. ⁶⁴⁷ тридневнаго *Ув*; трехдневнаго *У*; доб.: и *Бр*. ⁶⁴⁸ на *Бр*; нет *У*. ⁶⁴⁹⁻⁶⁵⁰ вселетна *ПгСтЕЕзУв*. ⁶⁵¹ мертвевцемъ *У*. ⁶⁵² нет *СтЕЕзББр*. ⁶⁵³ каменемъ *РСПзОТСт*. ⁶⁵⁴ покровенна *ОСтЕЕзУвБр*; покровлена *У*. ⁶⁵⁵ Доб.: и *Ув*. ⁶⁵⁶ нет *СтЕЕзББр*. ⁶⁵⁷ черви *ОПг*; червля *РПТ*. ⁶⁵⁸ же *РПТСтЕЕз*; нет *ББр*. ⁶⁵⁹ расточасма *ОСтУвББр*; доб.: мняхове *ББр*. ⁶⁶⁰ не *У*. ⁶⁶¹ *Так в Тр*; мняхомъ *РСПзОТСтЕЕзУв*; нет *ББр*. ⁶⁶² изъядена *РСПО*; изъядено *Пг*; изъядено *Т*; изъядена *ЕЕзУ*. ⁶⁶³ чада *Ув*. ⁶⁶⁴ нет *ББр*. ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ восприяхомъ *цела РСПОТ*; восприяхомъ *цела Ув*. ⁶⁶⁶ восприяхове *ББр*. ⁶⁶⁷ тебе *У*. ⁶⁶⁸ Доб.: и *РПОУв*. ⁶⁶⁹ ⁶⁷² и благопреславно *Ув*. ⁶⁷⁰ нет *РСПзОТ*. ⁶⁷¹ нет *ББр*. ⁶⁷² исправленно *СтЕЕзББр*. ⁶⁷³ нет *Ув*. ⁶⁷⁴ пресияно *П*; пресиянно *О*. ⁶⁷⁵ благодеяние *УвБр*; благодеянии *У*. ⁶⁷⁶ святыхъ *ББр*. ⁶⁷⁷ Клименте *Ув*. ⁶⁷⁸ Доб.: и *СтЕЕзУвБр*. ⁶⁷⁹⁻⁶⁸⁰ похвалиста святаго со слезами *ББр*. ⁶⁸⁰ похваливше *РСПОСтЕЕзУв*; похваливша *ПзТУ*. ⁶⁸¹ нет *СтЕЕз*. ⁶⁸² отроча *У*; отрача *О*. ⁶⁸³ возьмше *РСПзОТСтЕЕзУвБр*; возьмши *Бр*. ⁶⁸⁴ нет *Р..Б*. ⁶⁸⁵ отидоша *Ув*; отидоста *О*; отидоста *Бр*. ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ во своя си с радостию *Бр*.

ша⁶⁸⁸, и⁶⁸⁹ всемъ⁶⁹⁰ поведаста⁶⁹¹ величество пресълавнаго⁶⁹² чудеси, иже сътвори с нима⁶⁹³ премилостивыи⁶⁹⁴ Г(оспод)ъ и⁶⁹⁵ своего ради угодника,

⁶⁹⁶ иже пре// (л. 99) множествомъ⁶⁹⁷ благости⁶⁹⁸, яко мудрыи⁶⁹⁹ зижитель⁷⁰⁰ неизреченнымъ⁷⁰¹ промысломъ всю тварь чювьственую⁷⁰² же и разумную от небытья в бытье приведе⁷⁰³, яко всесиленъ⁷⁰⁴ и⁷⁰⁵ богатьдавецъ⁷⁰⁶ не посъстави прекраснаго с(о)лнца на единомъ⁷⁰⁷ месте⁷⁰⁸, а⁷⁰⁹ оттуду⁷¹⁰ ⁷¹¹ с высоты⁷¹² вселеную⁷¹³ просвещающе⁷¹⁴, но и⁷¹⁵ въстокъ, и⁷¹⁶ полуд(е)нь⁷¹⁷, и до западъ⁷¹⁸ преходити⁷¹⁹ ему,⁷²⁰ славно дарова на похвалу своему велелепному⁷²¹ имени⁷²². Тако ⁷²³ и сего⁷²⁴ своего угодн[и]ка⁷²⁵, нашего⁷²⁶ же⁷²⁷ заступника, с(вя)т(а)го⁷²⁸ с(вя)щенномученика⁷²⁹ Клиमेंта⁷³⁰, от Рима в Херсонь⁷³¹, от Херсона⁷³² в нашу Рускую⁷³³ страну⁷³⁴ сътвори прити⁷³⁵ Х(ристо)с Б(ог)ъ нашъ преизобилною⁷³⁶ милостию⁷³⁷ в наше⁷³⁸ верныхъ сп(а)сение⁷³⁹. [О]л⁷⁴⁰ ч(е)л(ове)колюбя⁷⁴¹ и⁷⁴² благости неизреченныя! ⁷⁴³ Не токмо⁷⁴⁴ бо ко⁷⁴⁵ своимъ рабомъ приснымъ⁷⁴⁶ сътвори прити⁷⁴⁷ уго// (л. 99 об.) днику своему, но⁷⁴⁸ къ⁷⁴⁹ врагомъ и отступникомъ,⁷⁵⁰ о них⁷⁵¹ же речено⁷⁵² бысть: «Пожроша с(ы)ны⁷⁵³ ⁷⁵⁴ и дщери⁷⁵⁵ своя⁷⁵⁶ бесомъ⁷⁵⁷». Но⁷⁵⁸ да събудется⁷⁵⁹ реченое⁷⁶⁰.

⁶⁸⁸ пришедше *РСППзСтУвБ*; пришедши *ЕЕг*. ⁶⁸⁹ нет *РСтЕЕгББр*. ⁶⁹⁰ все *ББр*. ⁶⁹¹ поведаша *РСПОТ*; поповедаша *Ув*. ⁶⁹² преславаго *Б*. ⁶⁹³ ними *ТО*; има *СтЕЕг*; нами *ББр*. ⁶⁹⁴ пребожественны *Б*. ⁶⁹⁵ нет *РСтЕЕгУв*. ⁶⁹⁶ Выделяю абзацем текст, непосредственно принадлежащий русскому автору, распространившему греческое Сказание псевдо-Ефрема. ⁶⁹⁷ премножество *Ув*. ⁶⁹⁸ благодать *Б*. ⁶⁹⁹ милосердыи *ББр*; доб.: и *У*. ⁷⁰⁰ зижитель *СтУв*; доб.: и *У*. ⁷⁰¹ незреченнымъ *Ув*. ⁷⁰² чювьственную *О*; чювьственую *У*; чювьственную *Бр*. ⁷⁰³ приведе *ПгТСтЕЕгББр*. ⁷⁰⁴ всесилныи *Пг*. ⁷⁰⁵ нет *ПОУв*. ⁷⁰⁶ Бога отдавецъ *Б*; блажь давецъ *Бр* (исправл. из Бога давецъ). ⁷⁰⁷ едино *Ув*; единымъ *О*. ⁷⁰⁸ место *Ув*. ⁷⁰⁹ нет *ЕЕгББр*. ⁷¹⁰ оттуде *СтЕЕг*. ⁷¹¹⁻⁷¹² к высоте *СтЕЕг*. ⁷¹² Доб.: всю *О*. ⁷¹³ вселенную *РСПОТСтЕЕгУвББр*. ⁷¹⁴ просвещающи *РСПТБр*; просвещающе *Б*; просвещаеши *Ув*; просвещая *У*. ⁷¹⁵ нет *Б*. ⁷¹⁶ нет *Ув*. ⁷¹⁷ полдне *Р*; полудне *ОСтЕЕг*; полудни *Т*; полудини *Ув*. ⁷¹⁸ запада *РСППзТУвБр*. ⁷¹⁹ приходити *У*; преходящи *Б*; преходы *Бр*. ⁷²⁰ Доб.: и *У*. ⁷²¹ благолепному *У*. ⁷²² имени *Бр*. ⁷²³⁻⁷²⁴ нет *Ув*. ⁷²⁵ В *Тр* угодника; исправл. по другим спискам. Доб.: и *Пг*. ⁷²⁶ нашего *Б*. ⁷²⁷ нет *ППгОУвБр*. ⁷²⁸ нет *О*. ⁷²⁹ священомученика *ББр*. ⁷³⁰ Климент *РСППзОТСтЕЕгУвББр*. ⁷³¹ Херсонъ *РСППзУвБр*; Херсонъ *ОТСтЕЕгУв*. Доб.: и *ЕЕг*. ⁷³² Херсона *ОУв*; доб.: же *ПО*. ⁷³³ Росинскую *СтЕЕг*. ⁷³⁴ В *Бр* страну исправл из первоначального землю.. ⁷³⁵ приити *РСППзОТУв*; прити *СтЕЕгББр*. ⁷³⁶ произобилною *С*; произобилною *Пг*; преизобилною *ЕЕг*; преизообилною *Ст*; преизобилною *Ув*; преизобилною *Б*; преизобилною *Бр*. ⁷³⁷ милость *СтЕЕгББр*. ⁷³⁸ наши *Бр*. ⁷³⁹ спасении *Бр*. ⁷⁴⁰ В *Тр* *о недостает; места для киноварного заголовка не оставлено..* ⁷⁴¹ человеколюбна *РСПЕЕг*; человеколюбия *ОСтУвББр*; человеколюбие *ПгТ*. ⁷⁴² нет *ПгСт*; в *У* и повторено два раза. ⁷⁴³ ⁷⁴⁵ нь *О* *Ув*. ⁷⁴⁴ нет *РСППзОТ*. ⁷⁴⁵ нет *СтЕЕгББр*. ⁷⁴⁶ преснымъ *У*. ⁷⁴⁷ приити *РСППзОТСтЕЕгУв*; прити *ББр*; доб.: въ *У*. ⁷⁴⁸ Доб.: и *Пг*. ⁷⁴⁹ и *СтЕЕгБр* (в *Бр* надписано над строкой); нет *Б*. ⁷⁵⁰⁻⁷⁵¹ они *У*. ⁷⁵² реченно *ОСтУвБ*. ⁷⁵³ сынове *О*; доб.: своя *РС*; своя *ПОТУвББр*. ⁷⁵⁴⁻⁷⁵⁵ нет *У*. ⁷⁵⁵ дщери *ОЕЕгУв*. ⁷⁵⁶ нет *Р*. ⁷⁵⁷ бесовом *СОТСтУвБр*. ⁷⁵⁸ нет *Пг*. ⁷⁵⁹ збудется *РСПОТСтЕЕгУвББр*. ⁷⁶⁰ реченное *ПгОТСтЕЕгУвББр*; реченую *У*.

«Бл(а)годатью⁷⁶¹ есте⁷⁶² сп(а)сени⁷⁶³. Идеже бо⁷⁶⁴ умножиться⁷⁶⁵ грехъ, ту⁷⁶⁶ преизобилова⁷⁶⁷ благодать», идеже⁷⁶⁸ жерътвища⁷⁶⁹ бесомъ беша⁷⁷⁰, ту с(вя)тыя⁷⁷¹ церкви⁷⁷² славять Отца и С(ы)на и С(вя)т(а)го Д(у)ха, еже⁷⁷³ пришествиемъ с(вя)т(а)го Климента⁷⁷⁴ сътворися и утвердися. Темъ же и мы, убегающе⁷⁷⁵ невъзблагодатья⁷⁷⁶, славимъ и хвалимъ,⁷⁷⁷ покланяемся⁷⁷⁸ въ Тр(ои)ци⁷⁷⁹ поемому⁷⁸⁰ Б(о)гу⁷⁸¹, бл(а)годаряще⁷⁸² и⁷⁸³ того верьнаго раба, иже умножи Г(оспода)а⁷⁸⁴ своего талантъ не токмо⁷⁸⁵ в Риме, но и в Херъсоне,⁷⁸⁶ и в Руси⁷⁸⁷, рекуще⁷⁸⁸ к нему⁷⁸⁹: «М(у)ч(е)н(и)комъ похвала, и с(вя)т(ите)л(е)мъ⁷⁹⁰ удобрение⁷⁹¹, и⁷⁹² ⁷⁹³недвижимое⁷⁹⁴ основание⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ц(е)ркви⁷⁹⁷ Х(ристо)ве⁷⁹⁸, ⁷⁹⁹еи же⁸⁰⁰ врата адова не⁸⁰¹ удолеють⁸⁰². // (л. 100) Присный⁸⁰³ заступниче⁸⁰⁴ земли Рустии⁸⁰⁵, венче преукрашены⁸⁰⁶ граду⁸⁰⁷ нашему, славны⁸⁰⁸! Тобою, с(вя)тче⁸⁰⁹ Б(о)жии⁸¹⁰, верьныи князи⁸¹¹ наши⁸¹² хваляются, с(вя)т(ите)ли⁸¹³ ликуютъ⁸¹⁴, иереи⁸¹⁵ веселятся⁸¹⁶, мниси⁸¹⁷ радуются, людие добродушествуютъ⁸¹⁸, приходящи⁸¹⁹ к тебе⁸²⁰ ⁸²¹правою⁸²² верою⁸²³ къ⁸²⁴ твоимъ мощемъ⁸²⁵, с(вя)т(ы)ню почерпающе⁸²⁶, и хваляще⁸²⁷ Б(о)га, възвращаются⁸²⁸ въ своя⁸²⁹ си, освя)щающе дома⁸³⁰ и храмы⁸³¹, и те[ле]са⁸³² своа кроплениемъ мажущесе⁸³³, въпiously⁸³⁴. «[А]посъто[ло]мъ⁸³⁵ съпресътолниче⁸³⁶, ангиломъ⁸³⁷ равночестне⁸³⁸!

⁷⁶¹ благодати *ЕЕз*. ⁷⁶² есть *УвБ*. ⁷⁶³ спасение *УвБ*; спаси и *Бр*. ⁷⁶⁴ убо *РПТУ*; нет *Б*. ⁷⁶⁵ умножится *РСППзОТСтЕЕзУБр*; умножится *Б*; умножитца *Ув*. ⁷⁶⁶ нет *Пг*; доб.: и *ТББр*. ⁷⁶⁷ преизобилуя *РП*; произобилова *Пг*; преизобилова *ОТ*; произобилува *У*. ⁷⁶⁸ и где *Т*; иже *СтЕЕзББр*. ⁷⁶⁹ жртьвища *Т*; мертвища *СтЕЕзБ*; мертвища *Бр*. ⁷⁷⁰ быша *РПУвББр*. Доб.: и *У*. ⁷⁷¹ святая *ББр*. ⁷⁷² церкви *Пг*. ⁷⁷³ его же *ББр*. ⁷⁷⁴ Климонта *Ув*; доб. и *ТБр*. ⁷⁷⁵ бегающе *Ув*. ⁷⁷⁶ невозблагодатна *РППг*; невозблагодатна *О*; невозблагодатная *СУв*; възблагодатья *ББр*. ⁷⁷⁷ доб.: и *СтЕЕзУББр*. ⁷⁷⁸ покланяемся *От*. ⁷⁷⁹ Троице *ПзУББр*. Доб.: покланяемо и *Пг*. ⁷⁸⁰ по[е]мому *У*; по моему *СУв*. ⁷⁸¹ Божеству *РСПОТУв*. ⁷⁸² благощедре *СУв*. ⁷⁸³ нет *СтЕЕзБр*. ⁷⁸⁴ господина *О*. ⁷⁸⁵ В *Пг* ошибочно: то кто. ⁷⁸⁶⁻⁷⁸⁷ нет *У*. ⁷⁸⁷ Русе *О*; Росии *СтЕЕз*. ⁷⁸⁸ ркуще *ПзТУБр*; ркущи *Б*; реку *С*. ⁷⁸⁹ доб. и *СОТ*; радуися *ППг*; и *СтЕЕзУББр*. ⁷⁹⁰ святымъ *ТУ*. ⁷⁹¹ удобрениемъ *У*. ⁷⁹² нет *ПгСтЕЕзББр*. ⁷⁹³⁻⁷⁹⁸ церкви Христови недвижимое основание *Пг*. ⁷⁹⁴ неподвижимое *СтЕЕзББр*. ⁷⁹⁵ оставление *Б*; нет *Бр*. ⁷⁹⁶⁻⁷⁹⁸ Христове церкви *О*. ⁷⁹⁷ церкви *УУвБ*. ⁷⁹⁸ Христови *ТСтУв*. ⁷⁹⁹⁻⁸⁰⁰ еже и *ББр*. ⁸⁰¹ нет *У*. ⁸⁰² одолеют *Бр*; съкруши *У*. Доб.: еи *Т*. ⁸⁰³ преславныи *ББр*. ⁸⁰⁴ заступник *С*. ⁸⁰⁵ Рускиа *С*; Руския *Ув*; Руские *Р*; Рускои *ТУ*; Русени *ПОБр*; Русстей *Б*; Росиистей *СтЕЕз*. ⁸⁰⁶ прекрасныи *РСППзОТУУв*; преукрашенныи *ББр*; преукрашение *Ст*. ⁸⁰⁷ роду *ПО*. ⁸⁰⁸ славни *РП*; славны *У*. ⁸⁰⁹ В *Бр* повторено дважды. ⁸¹⁰ доб.: и *УБ*. ⁸¹¹ царие *Ст*. ⁸¹² нет *ТБр*. ⁸¹³ доб.: и *У*. ⁸¹⁴ ликоствуют *Пг*. ⁸¹⁵ ери *Б*; иерии *Бр*. ⁸¹⁶ доб.: и *У*. ⁸¹⁷ В *Б* ошибочно: мниси. ⁸¹⁸ добродушествуютъ *Убр* (в *Бр* исправлено из добродушествуют). ⁸¹⁹ приходящие *РСППзСтУв*; приходящие *У*; приходящи *ОБ*. ⁸²⁰ тебе *РСППзОТСтЕЕзУвББр*. ⁸²¹⁻⁸²³ верою правою *ПО*. ⁸²² правдою *Бр* (лоу надписано над строкой); нет *У*. ⁸²³ доб.: и *ПОБ*. ⁸²⁴ нет *Т*. ⁸²⁵ мощомъ *У*. ⁸²⁶ почерпающи *Б*. ⁸²⁷ хвалящи *Б*. ⁸²⁸ възвращающиеся *Р*; възвращающиеся *У*; възвращаются *Б*. ⁸²⁹ свою *У*. ⁸³⁰⁻⁸³¹ нет *Бр*. ⁸³² В *Тр* теса, исправл. по другим спискам. ⁸³³ мажуще *Ув*; мазащесе *Б*. ⁸³⁴ радуися *Пг*; нет *РСПОТУв*. ⁸³⁵ В *Тр* посътомъ; а недостаает (оставлено место для кинварного заголовка), ло также. Исправл. по всем другим спискам. ⁸³⁶ съпрестолникъ *С*; доб.: и *РСППзОТ*. ⁸³⁷ ангелом *ОБр*; атгелом *ПзТУБ*. ⁸³⁸ равночестень *СТ*; равно всечестие *ПО*.

Беси⁸³⁹ прогоними бывают, недужи⁸⁴⁰ отбегают⁸⁴¹, ратнии без успеха възращаются⁸⁴²; обилья наполняющеся⁸⁴³ бл(а)год(е)нствуемъ⁸⁴⁴, греховъ⁸⁴⁵ прощения⁸⁴⁶ тобою, угодьниче⁸⁴⁷ Х(ристо)въ, надеемся получитьи о уповани⁸⁴⁸ жизни⁸⁴⁹ вечныя⁸⁵⁰, буди же // (л. 100 об.) намъ всемъ⁸⁵¹ уллучити⁸⁵², всю отложивше⁸⁵³ злобу и добродетелми⁸⁵⁴ готовящимся⁸⁵⁵. Сия⁸⁵⁶ убо моли, преподобне, намъ, своимъ рабомъ, даровати сп(а)сение, ⁸⁵⁷яко ⁸⁵⁸имея дерзновение⁸⁵⁹ къ всехъ⁸⁶⁰ Владыце⁸⁶¹. Да тобою, с(вя)тыи⁸⁶² Клименте⁸⁶³, направляеми⁸⁶⁴ и⁸⁶⁵ насътавляеми, сугубою бл(а)г(о)д(а)тию⁸⁶⁶ обога[те]вш⁸⁶⁷, до⁸⁶⁸ последняго⁸⁶⁹ въздыхания⁸⁷⁰, архиерею Х(ристо)въ, по⁸⁷¹ твоему научению⁸⁷² славимъ О(т)ца⁸⁷³ и С(ы)на⁸⁷⁴ и Святаго Д(у)ха въ трехъ⁸⁷⁵ собствехъ⁸⁷⁶ единаго Б(о)га,⁸⁷⁷ неразделимую⁸⁷⁸ единосущную Троицу⁸⁷⁹ и⁸⁸⁰ н(ы)не и пр(и)с(но)⁸⁸¹».

⁸³⁹ бесы О. ⁸⁴⁰ недуже У. ⁸⁴¹ отгоняют ПО. ⁸⁴² возрашаются Б. ⁸⁴³ наполняются Бр. ⁸⁴⁴ благоденствующи С; благоденствуютъ СтЕЕгББр. Доб.: и ОСтЕЕг. ⁸⁴⁵ грехомъ Пг. ⁸⁴⁶ прощение РСППгОСтЕЕг. ⁸⁴⁷ угоднице У. ⁸⁴⁸ доб.: и Бр. ⁸⁴⁹ жизнь Ув. ⁸⁵⁰ вечную Ув. ⁸⁵¹ всимъ Пг. В Ст ошибочно повторено два раза. ⁸⁵² получитьи ССтЕЕг. ⁸⁵³ отложити У. ⁸⁵⁴ доб.: много Б. ⁸⁵⁵ готовящиеся РСПОТСтЕЕгУвББр; готовимся У. ⁸⁵⁶ сис СтЕЕг. ⁸⁵⁷⁻⁸⁵⁹ нет С. ⁸⁵⁸⁻⁸⁵⁹ В Бр ошибочно и мне я дярзновение (?). ⁸⁵⁹ дръзновениеи ТУ; дръзновениеи Б. ⁸⁶⁰ всем У. ⁸⁶¹ Владычице У. ⁸⁶² святе Б. ⁸⁶³ Климонте Ув. ⁸⁶⁴ нет Ув. ⁸⁶⁵ нет РСУвБ. ⁸⁶⁶ благодатия Б. ⁸⁶⁷ В Тр обогативше; исправл. по Т; обогативша РС; обогатившеса ПО; обогатевшеса У; обогативше УБ; обогатевши Бр; обогативши СтЕЕг (в Ст исправл. на полях из первоначального озарившеса). ⁸⁶⁸ да У. ⁸⁶⁹ последнаго Б; доб.: благодатью У. ⁸⁷⁰ издыхания ПгУвБ; издыхания Т. ⁸⁷¹ под Б; нет СтЕЕг. ⁸⁷² учению Пг; в Ув научению исправл. из первоначального учению. ⁸⁷³⁻⁸⁷⁴ нет Б. ⁸⁷⁵ триех Т. ⁸⁷⁶ составех РУвБр. ⁸⁷⁷ доб.: и Т. ⁸⁷⁸ доб.: и ПгСтЕЕгУв. ⁸⁷⁹ доб.: Отца и Сына и Святаго Духа РСПОТУв. ⁸⁸⁰ нет РСППгОТСтЕЕгУУвБ. ⁸⁸¹ Доб.: и в веки веком, аминь РППгОУвТСтЕг; и въ веки веком ЕБ.

Приложение 2
«Слово на обновление Десятиной церкви»
по списку М. А. Оболенского («Слово Оболенского»)*

Текст издается по рукописи РГАДА. Ф. 395. Оп. 1. № 508. Л. 104–123 об. (изготовленная для М. А. Оболенского копия XIX в. с сохранившейся рукописи XVI в.). Копия Оболенского обрывается на л. 123 об.; концовка памятника, со слов: «Тако и сего церковнаго солнца...» печатается по публикации М. А. Оболенского (О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. Кн. 3. М., 1850. С. 144–147). Недостающий текст, в квадратных скобках, предположительно восстанавливается по списку «Чуда о отрочати» XIV в. (РГБ. Ф. 304. I. № 39. Л. 99.; ср.: *Лавров П. А. Жития херсонских святых... С. 44*).

Текст «Слова на обновление» воспроизводится так, как он был подготовлен к изданию самим М. А. Оболенским. В частности, сохраняются разбивка на слова и пунктуация копии и издания XIX в., даже в тех случаях, когда они не совпадают с принятыми ныне. Приведенные на полях и зачеркнутые разночтения к тексту Мучения св. Климента по Великим минеям четвым (на л. 111 об. – 118 об.) не воспроизводятся. Все исправления, сделанные в тексте, учтены и оговорены в подстрочных примечаниях; там же указаны исправления и пометы на полях, а также некоторые описки и пропуски, не отмеченные Оболенским. Вышедшие из употребления буквы старого алфавита («ять», «и десятиричное», «фита», «ижица») заменены современными (соответственно, «е», «и», «ф», «и»); «оу» передается как «у». Соответственно, и многочисленные исправления в тексте этих букв («ять» в «е» и т. д.) не оговариваются.

Месяца ноемвриа въ 25 день.
Мучение святого священномученика епископа Климента

Придержа Римскую Церковь четвертый святыи Климентъ, иже художествомъ последова Апостолу Петру и учениемъ изряднымъ имже иудеемъ и елиномъ и всемъ крестьяномъ и людемъ угождаша, любляху бо велми елини, имъже не// (л. 104 об.) леняся отъ своихъ имъ книгъ ответъ даяше, и скозаша имъ отку суть где ся родиша, мниши чтоми отъ техъ бозий дело и искончание известными притчами сказаша, тако отдание отъ Бога прияти утоя-

* Опубликовано: Архив русской истории. Вып. 1. М., 1992. С. 101–111. (Для настоящего издания текст заново сверен с рукописью и внесены необходимые исправления.)

ше, аще техъ служений отвергуться отъ иудей симъ оброзомъ благодать имяше, имъже отца ихъ друзи Богу скозаше. Законъ же ихъ святыхъ и священъ глаголаше, и первое место имъже отъ Бога имети, аще своего закона тайная соблюдутъ, не отметаю // (л. 105) шеся Авраамль обеть, иже до Христа скончася, зане отъ семене Авраамля благословити обещаваъ языки, и еже рече къ Давиду: отъ плода чрева твоего посажа на престоле своемъ. И паки Исаемъ пророкомъ: се девая¹ въ чреве прииметь и родить сына, и наречетъся имя ему Емануиль, иже нарицается крестиянъ, иже сего ради паче любимъ беаше, имъже всяко пособие, смиренаго и убогаго по именемъ при // (л. 105 об.) любляше, а ученики на освящение освящаше и не ослабляше уча люди по вся дни, и крещение святое и пречисто подаа хранити симъ всемъ; Богови же и всемъ смысленымъ человекомъ угрожати невозможно есть, еже Богу угодно является, сего убо ради не убояше дасажение несмысленыхъ человекъ, ихъже обети и восынение, его же ради бысть Клименту Римскому епископу. Друга же не ревнова² не боятися, его же // (л. 106) учиниемъ³ жена Сисинова Феодора, обращашися къ Богу, молитву прилежно свръшаша⁴, и ейже къ мужу обалгане⁵, въ зревно⁶ ей, иде къ церкви во следъ ея. И внидущу ей въ церковь, Сисинъ другими дверма вниде, хотя известно испытати. Егда же святой Климентъ молитву возгласи и людие реша ми⁷, но въ тойже часъ Сисинъ слепъ бысть и глухъ, не моги слышати и видети. Тъ глагола рабомъ // (л. 106 об.) своимъ: примете мя рукама, ведете мя вонъ, яко не вижу очима, ни ушима слышю⁸. Отроцы же держаще хожаще по всей церкви, людемъ же на молитве стоящимъ мужеску полу и женьску, двери же, уду же вшедша, не можаху обрести, но блудя обретаху, идеже стояще моляшеся Богови. Яже видевши рабы, со господомъ⁹ симъ ходяще, перьвое уклонися отъ зла ихъ, мнящи, яко отверстама очима сущи // (л. 107) Сисину видять ю, и рече къ единому отроку: почто тако ходите съ господомъ⁹ по церкви? и рече ей: господинъ нашъ хотя видети, еже его не достояще, и слышати тайны, ту ослепе и оглошеномъ же велить, яко могу-

¹ В ркп. разделено карандашом: дева я.

² На полях карандашом: Неронова.

³ В ркп. учиниениемъ: не зачеркнуто чернилами.

⁴ В ркп. первоначально: спрашаша: исправлено чернилами.

⁵ В ркп. отдельно; соединено чернилами.

⁶ Так в ркп. Должно быть: взревнова.

⁷ На полях карандашом: аминь.

⁸ ю исправлено карандашом из у.

⁹ В ркп. с господиномъ; ин зачеркнуто карандашом.

щемъ, да и отсюду изведемъ, и не дасться намъ извести. Егда же се слыша Феодора отъ отрока, падши съ слезами моляше Бога, да мужа ея оттуду¹⁰ изведуть, и въсклоншася ко слугамъ сущимъ съ нимъ // (л. 107 об.) и рече: имете за руку господина своего, ведете и къ домови, азъ бо не оставлю молитву, юже начяхъ, и овошаю жертву мою Господеви, и егда скончаются, тайно постигну вы; и приемши отроцы, и vedoша и домови, и възвращешася¹¹ къ госпожи, поведаша и глуха и слепа сущи еще. Феодора же паче къ Богу съ слезами моляшеся, яко да мужа ея милость его ворить. Егда скончается литургия, и прииде къ блаже // (л. 108) ному Клименту Феодора глаголющи: подружие мое¹², искушая неизреченныя Господа нашего Иисуса Христа, ослепе очима и ушима оглоше. Святой же Климентъ въ той часъ прослезися, и рече сущимъ с нимъ народомъ: Господа молимъ, да мужеви ея подасть слухъ и зракъ, надеяся убо блаженный Климентъ молитве. Кончавъ молитву ни словеси слышаща и не слышаше гласа, поклоне же колене // (л. 108 об.) къ Богу, блаженный Климентъ рече: Господи Иисусе Христе, давай ключа царства небеснаго Апостолу твоему и моему учителю, и речеши, еже отверземъ, отверсто будетъ, ты и ныне, Владыко, повеле, да отвержется мужу сему слухъ и очи; Ты бо рече, Господи, егоже просите верующе и примете, и завети Твои пребытию въ веки векомъ. И егда реша вси аминь, и отверзошася очи Сисинови и слухъ, и видевъ святаго // (л. 109) Климента стояща съ женою своею, дивяся помышляя, како убо во истину се есть чародей и лъстець былъ. И рече слугамъ своимъ: имете Климента епископа, яко вниде къ жене моей, чарми и лестию ослепле мя; тии же мнящи Климента, имше столпы лежащая, вязаху и влечаху пѣхающе¹³, мня и сам Сисинъ¹⁴, яко святаго Климента связавше держаша и влачатъ, къ нему же святой Климентъ рече: жествъ сердца твоего // (л. 109 об.) обратится на камень, имъже бо чтеши и камень боги творя, то камень влачи, повелено ти есть. Онъже яко связана мня, хваляся глаголаше: азъ ти творю, да въ тчю¹⁵ всемъ умреши. Тогда святой Климентъ молитву створе, отъиде, заповедавъ Феодоре жене его не престати молящися, дондеже Господь свое посещение явить. Феодоре же плачущися и мольбу творящи

¹⁰ Второе т исправлено из другой буквы.

¹¹ е исправлено чернилами из а.

¹² е исправлено чернилами из и.

¹³ В ркп.: пѣхающе; исправлено карандашом.

¹⁴ В ркп. синь; первое Си добавлено сверху карандашом.

¹⁵ тчю зачеркнуто и вновь написано карандашом. Должно быть: притчю.

ей при вечере, явися ей во сне етеръ мужъ седмиами говейнь, и рече: тебе ради цель былъ Сисинь, // (л. 110) да збудется¹⁶ реченное братомъ моимъ Павломъ Апостоломъ: святится мужъ неверень женою верною, и се рекъ, отъиде. Темже во истину блаженнаго того Петра Апостола явления. Тогда Сисинь глагола Феодоре: ей, молю тя, да молиши Бога своего, да не прогневаются на мя: тебе бо ревнуй и приидохъ во следъ тебе въ церковь и хотя видети деемое, послуша глаголемаго, слуха купно и зрака погуби, и вемъ, яко Климентъ въ посещение створи мя цела, // (л. 110 об.) и умолися ему, да пришедъ скажетъ ми, да разумею истину: азъ бо и отроцы мои во истину мнехомъ Климента со причетники своими связана влачаша, носи¹⁷ камень и стлѣпца вяжуще¹⁸ влачаху. Тогда же Феодора текши сказа Клименту вся, яже виде, иже глагола мужъ ея. Пришедъ же святой Климентъ къ Сисинию, если¹⁹ на устехъ души его все по ряду сказа ему, и веровавъ Богови в²⁰ твердь²¹, и начать на колену падати Клименту выпити, хвалу воздая Богови Вседръжи // (л. 111) телю, яко ослепи мя, да прозрю утренима очима, и оглохъ, да услышу то, емуже²² иногда не веруя ругахся: мнехъ бо лжу истину, а истину мнехъ лжу, тьму мнехъ светъ, а светъ²³ непщевахъ, сущи то луно, очистимися умъ отъ прелести Сотонины, во истину бо разумехъ, неприязнь прельщаше человеки, яко да не верующе въ Христа Сына Божия суща владычтвуютъ ими камень и мраморие²⁴ глухое и немое, яко и мню владычаше досюду, и сице словеса сиимъ²⁵ подобнаа глаголющу: си нова²⁶ // (л. 111 об.) радость велия бысть, и верова со всемъ домоу своимъ и крестившася числомъ мужий и жены и детей 823. ²⁷Отселе же Синовии²⁸ мнози друзи, а друзии Нерува²⁹ царя къ Богу обратишася, въ

¹⁶ з исправлено карандашом из с.

¹⁷ Следует читать: но си.

¹⁸ ю исправлено из у карандашом.

¹⁹ В ркп.: ели: исправлено карандашом. Должно быть: елико.

²⁰ В ркп. въ: исправлено карандашом.

²¹ ь исправлено из ъ карандашом.

²² емуже подчеркнуто карандашом.

²³ Нѣ полях карандашом добавлено: тьму.

²⁴ В ркп. мраморне: исправлено карандашом.

²⁵ В ркп. первоначально съ нимъ: исправлено карандашом. На полях правильное чтение: Сисину.

²⁶ В ркп.: Синова: разделено карандашом. На полях правильное чтение: Сисину.

²⁷ Отсюда и до л. 118–118 об. на полях частично сохранились разночтения по тексту Мучения св. Климента из ВМЧ Успенского собора.

²⁸ Должно быть: Синовии.

²⁹ В ркп. Инерува: исправлено карандашом. Должно быть: Нерона.

то лета кумиромъ Съпувлиторку Атианъ³⁰ видевъ бес³¹ числа народъ Христу верующъ, събравъ старейшины и светники, давъ имъ злато, убеди я, да воздвигнуть гонения на крестианы. Владущу же Мамертину Епарху граднымъ престоломъ и мятежъ бысть въ Риме Климента ради; овии бо ихъ глаголющи: // (л. 112) что створи зло, что ли добра не исправи, аще къ болящему прииде, того исцели, аще ли шедъ къ нему печалень, то радуяся отъидеть, ни единомуже коли пакости створи, но паче пользу всемъ. А друзии духомъ неприязненнымъ распалени въпиаху: чаровными лестьми створя, богомъ нашимъ службы отмещуть, диавола бо глаголетъ не суща бога, нарѣкли же нашего схраника не чтеть³², духъ глаголетъ сущъ. Авфродить же преподобную богыню нашу любодейцу // (л. 112 об.) сказаетъ, а сию же великую богиню огнемъ сгоревшу губить честную богиню Атину, Артамъ же и Ермию купно и Кронь, Арна же облычаеть, всемъ же именемъ богомъ нашимъ и црквамъ дасажаеть, да или пожретъ богомъ нашимъ, или да потребится. Тогда Мертинъ градный Епархъ, не терпя народа метущесь, повеле привести блаженнаго Климента, и видевъ же начать глаголатъ: отъ великаго рода сы, яко о тебе весь³³ народъ Римский сказаетъ, про что прельщае // (л. 113) шися некоему Христу служба, а церквамъ богъ нашихъ дасажаеш, но достоить тебе, отвергыше великую ту леть, [ди]внымъ³⁴ бого-служити. Блаженный же Климентъ рече: моляхся противу твоего владычества мудрости ответъ ми имети, и своими словесы написати противу многому мятежу ненаказанныхъ; аще бо пси мнози о насъ лають и растерзати хотять, егда могутъ ти, еже мы есмы словеснии человецы, // (л. 113 об.) они не словесни лающе, мятежъ присно отъ ненаказанныхъ обретають, яко да ничегоже известа обрящуть истинна. Темъже и молчати бы вещь, еюже о своемъ спасении словесный человекъ и самъ вся советы творить и глаголати начинается, да истоваго бога обрящеть и тому свою веру достойно предасть. Тогда Пувлиторкъ Атиянь посла книги ко Трояну царю възвести о имени блаженнаго Климента, мятежнымъ кличемъ иже не // (л. 114) престаеть народ, но известъ³⁵ притча на нь не можетъ излести³⁶.

³⁰ Следует читать: съ Пувлиторку Атианъ. Более правильное чтение: кумось Пушли Торкуатианъ (κοιης Πουβλιος Ταρκυτιανος).

³¹ В ркп. безъ: исправлено карандашом.

³² В ркп. чистъ: исправлено карандашом. Более правильное чтение: чистъ.

³³ е вставлено карандашом.

³⁴ В ркп. духовнымъ. Духо карандашомъ взято в скобки, сверху – точки (...внымъ).

³⁵ Далее в ркп. пропуск в несколько букв. Должно быть: известныя.

³⁶ Далее в ркп. пропуск в несколько букв. Должно быть: Тогда.

Троянь царь нанисареки³⁷ ему или съ нами богомъ³⁸ или чрезъ море въ пустыню прилежащу Керсуне, отъ земли посланъ будетъ. Егда же Трояне повеление прииде, отвеща Мамертиянь: не лепо Климента отъ земля послати, но паче жрътвы богомъ да принесеть. И блаженный Климентъ подвизашася и самого Христа превратити и самъ паче боляше отъ земли ити, нежели убоиться. // (л. 114 об.) Толику же Господь дастъ благодать Клименту, яко плакаться Мертину епископу и глаголати: Богъ, емуже ты всею верою служишь, тогда поможетъ ти в се³⁹ послание земное, и отлучи корабль и все, емуже бе тебе, и въ кладь посла и, и наполни корабль не бременъ точию, но людьми благоверными, грядущи по немъ. Егда же доиде въ место оземное, идеже сечаху мраморъ, бяше двою тысящу христианы обрете ту, многа лета имуща // (л. 115) осуженя написаны. Оземли же, видевшя святаго и блаженнаго Климента епископа и вси единою душею и единымъ въздыханиемъ и плачемъ пришедше глаголаху: моли за ны, преподобный и святой отче, да сподобимся обетованию Христову, яже разумевше святой Климентъ имени ради Божия оземли посланъ, рече: несть бо устроилъ Господь пути моего семо, но да причастникъ буду страстемъ вашимъ и терпению образы и утешение дамъ вамъ, пребыхъ у нихъ мало и разуме, яко отъ шести попришь, но разумехъ⁴⁰ // (л. 115 об.) своихъ воду носить, и тогда абие святой Климентъ рече имъ, глаголя: помолимъ Господа Иисуса Христа, да исповедникомъ вере его источникъ воду отверзше и проразити камень въ пустыне Синайстей, и потекоша воды до избытокъ; то и намъ обильну воду подасть, да веселимся о подании его. Егда скончаша молитву и възревъ на десную нашу руку, узре агнецъ стоящъ, яко показая место Клименту; тогда блаженный отецъ нашъ Климентъ и блюстель разуме Господа суца, // (л. 116) егоже инъ никтоже не виде, но точию в ть самъ приступлей рече: во имя Отца и Святаго Духа, ударите въ се место, и начаша копати около, а нь⁴¹ на месте, идеже стоя агнецъ. Тогда святой Климентъ возьметъ матычицу малу и легкъ ударивши то само место, еже бе подъ ногою агнецу⁴², и ту источникъ ископаетъ и проливаниемъ краснымъ потече; тогда святой Климентъ всемъ радующимся притчу рече:

³⁷ Так в ркп. Следует читать: написа, реки. Далее в ркп. пропуск в несколько букв. Должно быть: достоинъ.

³⁸ Далее в ркп. пропуск в несколько букв. Должно быть: молитися.

³⁹ В ркп. все: исправлено карандашом.

⁴⁰ Сверху карандашом вписано: раменехъ. Следует читать: на рамехъ (раменехъ).

⁴¹ В ркп. слитно. Исправлено карандашом.

⁴² с исправлено чернилами из ь.

речная устремление // (л. 116 об.) веселять Божий⁴³. Сия же ради главы снидеса область и пришедше вси къ учению святаго Климента и обращахся къ Богу, и по все дни крестящеса⁴⁴ въ домъ радующеса. Изидушу же лету первому, бывиихъ⁴⁵ церковь 50 и 5⁴⁶, и вся телеса сокрушиша и церкви ихъ разориша, и древо, подъ немъже требы ихъ творяху, посекаша пожгоша. Тогда ревниихъ дойду клеветы Трояна царя, глаголюща: превратися народъ многъ на веру учение Климента. Тогда Троянь посла Авфиана болярина, иже многи муки⁴⁷ створи християномъ, видя же съ радостию текуще на муки // (л. 117) вся, и ослаби народу, и начать единого святаго Климента и устрашати и запрещати, и видевъ утвержень о Господе и не могуще оттинудъ обратитися и глагола къ своимъ: везша ихъ на глубину моря и привезавше на выи его котву⁴⁸ железну и врзете и, да не начнутъ християне въ Бога место чтити его. Сему же бывшу весь народъ християнскъ на брезе моря стояху плакахуся; тогда ученикаго его Корниль и Фивь реста къ нимъ: вси купно помолимся Господу, да покажетъ намъ мученика своего тело. Молящемъ же ся // (л. 117 об.) имъ, и вступе море въспять мала на три поприща, и вшедше по суху людие обретоша въ образъ мраморяный церковь храмину отъ Бога уготовану, и ту лежаше тело святаго Климента, и яко⁴⁹ съ нимъже вержень близъ его лежашъ; откровено же бысть ученикомо его не изнести мощий отъ места, имаже то явлено бысть, яко на всяко лето въ день страсти его отлучатся море на 7 дней, грядущимъ сухошествие подавая, иже на похвалу имени его благоволи Господь // (л. 118) бити до днешняго дни⁵⁰.

Сему же сиче тако бываему, вси насъ благочестно любовницы и по въспрошенеи гражане Херсонстии се слышавши, на видение чудесь сористахуся, съ ними же инъ некто мужъ благочестивъ и съ благочестивою женою и съ чадомъ мужескимъ поломъ къ святей церкви святаго мученика Климента успешно идяста и места святаго уже дойдоста и чудо по вся лета бываемое видевшя, рукомо отрока приимша въ глубину богозданную церковь видоста,

⁴³ Должно быть: градъ Божий.

⁴⁴ Сверху карандашом добавлено: отхожаху.

⁴⁵ Так в тексте. Следует читать: бысть в нихъ.

⁴⁶ Цифры Н I E (должно быть: Н и Е) вписаны карандашом в оставленное место.

⁴⁷ к исправлено карандашом из ж.

⁴⁸ в исправлено карандашом из к.

⁴⁹ Должно быть: якорь.

⁵⁰ На этом текст Мучения св. Климента заканчивается; далее следует рассказ о чуде над отроком.

у гроба ставша умильно святаго моляста; гре// (л. 118 об.) хомъ прощение его ради прияти просяще и отрочати даровати моляще животь продолжень безнужень, жизни же благоденство и плода житие чаду едиnorodному просяща, и яко молитву убо створиста и святаго мощи целовавшe, вспять паки възвратишeся. Сима же сошедшема, вода паки въ свое ложе притече, ейже възвращешeсь и по чину узревше, въ себе помыслиша чаду взискати начаста; тоже беаше у святаго гроба осьтавлено, и се не родительскимъ забвениемъ, но Божиимъ // (л. 119) благоволениемъ бысть, да имъ болма удивить мученика. Якоже родителя чада не обретоша, но въ глубину оставлено забытю отроча, но разуместа, что убо изглаголати отчи рыдания и матери слезы; всесветлый бо онъ праздникъ въ плачь преложиста. Что бо не глаголаста? Что ли створиста? жалость бо, и то само камение на слезы подвизаше: ибо рожьшая отъ очию слезы изливаше и руце на высоту простирающе, сицевыя ко святому глаголы испущаше: тако ли твоя, святче, // (л. 119 об.) въздания? таковая ли къ тебе любовию притекающимъ възмездия? та отомщение, яко усердечне пострадахъ и претерпехъ, трудъ възмездия отдалъ еси. Где мое отроча? Кая утроба зверя морскаго мое отроча пожре? Кая волна свирепоя вставши, яко гробъ, того жива покры? Кого прочая очима страстныма узрю? О комъ ли помолюся? Кто ли моя старости жезль будетъ? Вскую мя, святый, обещаицу сына моего смерти не створи? Якоже убо // (л. 120) рака дрѣжащи ту къ тебе приидохъ, тако понесе на руку держащи, тако люте въ адъ сошла быхъ. О море и глубину бысть кая! и въ своей пазусе держиши сына моего. Како же ли того питаеши! Увы мне! Увы мне! Небогое⁵¹ чадо мое въ часъ възхищено. Чадо! како зайде отъ очию мою? Кима ногама възвращусь? Кого ли яко огня узрю играюще? Отець же паки сицевая руками бивъ лице свое рыдаше: вскую о святый! внезапно бещадна⁵² мя еси створиль. Почто тако нужною смер// (л. 120 об.) тию мое чадо умертвити попустилъ еси? Вскую супротивная моего чаяния стретоша мя? Съ таковымъ ли чаяниемъ къ тебе грядущи биахомъ? Тацы ли съ любовию приходяще къ мученикомъ дарове? Но по истине яко мои тяжцы греси отроча морю предаша. О чадо мое! Кто твои очи умирающи покры? Кто ли спрята? Кий ли гробъ предоброе и красное твое тело скры? и обаче твои очи покры море, спрята жъ глубина; утроба рыбъ тебе бысть⁵³. Такжеже убо растерзающемася родителяма рыданиемъ,

⁵¹ В ркп. отдельно; соединено карандашом.

⁵² т исправлено карандашом из зч.

⁵³ Должно быть: утроба рыбъ гробъ тебе бысть.

и сошедшия тогда ту, едва не // (л. 121) когда рыдание уставити створи, и лютыхъ слезь худе препокоивше; и ожидаста убо пришествие лету, и святаго памяти паки дни пришедшу, сицевая къ себе глаголаста, воспомянувшѣ свое чадо: гряди убо, да пойдеве ко святому, еже аще рещи намѣ, что достойно мощно, еже невозможно останокъ чадо наю взявшѣ посвориве, истяжемъ святаго, аще умреве тамо и смерти чадо наю приобщивеся, таковая себе общая словеса препокоивша, путемъ грядоста, уже пришедша и // (л. 121 об.) место постигоша, морю уступающу по обычаю, Богу прословляющу⁵⁴ и о семь мученика. Сии же свое⁵⁵ си чадо любовию и велениемъ аки жаломъ пострекаемы, прежь народа много суци скоро къ глубине воряста⁵⁶; уже ко всечестней церкви приидоша мученика. Оле чудо, еже узреста свое чадо живо и весело стояще безъ вреда, и якоже въ чудесехъ чудо получиста, ужасне удивлешесь дивному велделанию. Первое убо похвалиста Бога, потомъ же святаго мученика Климента благо // (л. 122) дарными воспеша глаголы. Ти тако обуимше отроча лобызаста, пытаста образа спасению возвестити могоста. Кого убо рекши хранящаго имель еси, и кого питающаго? Отрочишь же убо единою рукою держа за руку, другую же перстомъ кажа внутрь лежащаго, вопрошающимъ отвещеваше: се мой съ Богомъ хранитель и животу питаль⁵⁷; отъ бесолнечныхъ зверий отъ нападения хранитель твердый; се мя всегда светле не таяше. Рожешая же убо страхомъ и радостию // (л. 122 об.) одержима, веру же большую извецаша мученику, имъже мертва мнима сына жива прияста, первое рыдание на благодарение премениста, сицевая же святому въпиущи: чудень Богъ во святыхъ своихъ, волю боящихся его творяй, молитвы ихъ послушая, спасль еси сына наю, святой, и даль еси намѣ не начаемого; о⁵⁸ небо и земли и глубоко! иже прежь отъ наю проклинаема! о⁵⁸ изумение, паче естества⁵⁹ велделания неутолимыя и незапныя горести и напрасныя беды; молитвъ же не забуди, святой, о // (л. 123) нихъже къ тебе скорбию растерзаемо створихове же и изрекохове, мертвого тобою въскресша, старости жезль на помощь паки имаве. Что ли много глаголемъ? не тридневное бо по⁶⁰ всего лета мертвеца, но⁶¹

⁵⁴ Второе о исправлено карандашом из а.

⁵⁵ В ркп. своей: и зачеркнуто карандашом.

⁵⁶ Подчеркнуто карандашом; на полях карандашом: NB.

⁵⁷ Должно быть: питатель.

⁵⁸ В ркп. отъ: ть зачеркнуто карандашом.

⁵⁹ В ркп. ества; второе ест добавлено сверху карандашом.

⁶⁰ Должно быть: но.

⁶¹ Должно быть: не.

землею, но водами покровенно, не отъ червий, яже суть телеси в естестве⁶² своя расточена, но открывъ⁶³ мняхове изъедена, ныне цела восприяхомъ благодатная, благо же и преславное, блажь же и пресиленьъ благодаяний твоихъ, святый. Тако убо святаго теплыхъ слезъ пролיתיемъ // (л. 123 об.) и превеликою радостию похваливша, отроча поимше, въ своя си путьшествовати, идеже пребывающа, и всемъ исповедаста величество преславного чудеси, еже створи съ нама премилостивый Господь своего ради угодника⁶⁴, иже премножествомъ благодати, яко мудрый зижитель, и неизреченнымъ промысломъ всю тварь чювьственую⁶⁵ же и разумную отъ небытия въ бытие приведъ⁶⁶, яко всесилень и богатодавецъ, не постави прекраснаго⁶⁷ [Солнца⁶⁸ на единомъ месте, а оттуду с высоты вселеную просвещающе, но и въстокъ, и полудень, и до западъ преходити ему, славно дарова на похвалу своему велелепному имени].

⁶⁹Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго реку достойно священномученика Климента; от Рима убо въ Херсонъ, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи приити Христось Богъ нашъ, преизобильною милостию въ наше верныхъ спасение. Оле човеколюбие, благодати неисчетна пучина! Не къ исьтвеннымъ приснымъ рабомъ створи своему угоднику приити, но къ врагомъ и уступникомъ, о нихъ же речено бысть: пожроша сыны и дщери своя бесомъ; но да сбудется реченное: благодатию есте спасени, иде умножатся греси, ту преизъбилова благодать, идеже бо жертвицы бесомъ беша, ту святыя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже пришествиемъ святаго Климента створися и утвердися. Темъже и мы, убегающе не възблагодатиа, славимъ и хвалимъ и кланяемся въ Троице поему Богу, благодаряще того вернаго раба, иже умножи своего Господина талантъ, не токмо въ Риме, но всему и въ Херсоне, еще и въ Рустемъ мире, ркуще къ нему: мученикомъ похвала, святи-

⁶² В ркп. естве: второе ест добавлено карандашом.

⁶³ Должно быть: отъ рыбъ.

⁶⁴ Этим заканчивается заимствование из греческого сказания о чуде; далее следует собственно русское заключение.

⁶⁵ Первое ю исправлено из у; ь добавлено карандашом.

⁶⁶ ь исправлен карандашом из е.

⁶⁷ На этом рукопись обрывается. Последующий текст в квадратных скобках, до слов велелепному имени приводится по тексту Чуда о отрочати (РГБ. Ф. 304. I. № 39. Л. 99; ср.: Лавров П. А. Жития... С. 44).

⁶⁸ На поле, внизу л. 123 об., стоит пометка карандашом: NB Солнца? со знаком вноса. Вероятно, в рукописи XVI в. это слово отсутствовало.

⁶⁹ Далее публикуется окончание Слова по изданию М. А. Оболенского в «Киевлянина» (Кн. 3. М., 1850. С. 144–147).

телемъ удобрение и неподвижное основание церкви Христовой, ейже врата ада не удолеють, и присный заступниче стране Русстей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ; тобою Рустии князии хвалятся, святители ликують, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушьствуютъ, приходяще теплою верою къ твоимъ Христоноснымъ костемъ, святыню почръпающе и хваляще Бога, възвращаются во свояси, освящающа дома и храмы и телеса своя кроплениемъ, и мажущася и пиюща, приемлють здравие душамъ и теломъ твоими честными молитвами. Темже по истине всехъ градъ славне, имея всечестное твое тело, и весело играть хвално воспевая, якоже бо небо другое на земли истинно показася, владычня матере церкви божественная, въ нейже по истиньне честное твое тело лежа, аки солнце просвещаетъ вселенную. О Апостоломъ сопрестольниче, Ангеломъ равночестне! Беси прогоними бывають и недужи отбегаютъ, рати безъ успеха възвращаются, и еретицы проклинаятся, преславная же вера възрастаетъ наипаче, тобою обилне наполняющася, благоденьствуемъ греховъ прощение тобою, угодниче Христовъ, надеемся получитьи о уповании жизни вечныя, юже буди намъ наследовати, все пристрастие отложашимъ, обоюду же добродетельми готовящимся. Но якоже сохранилъ еси отъ бессолныхъ зверий нападения отроча въ мори, тако и любящая тя отъ невидимыхъ зверий нападания въ мире сохраняй, христолюбивому же и верному князю нашему полезная испроси, да къ нынешнему добропробыванию вечныхъ благихъ сподоблени будутъ. Тако прародителескъ добродетели обещникъ, церковь твою обновляя, якоже бо сего благороднаго благоверный праотець христолюбивый сий, по истине же мучениколюбець, со многимъ потщаниемъ, пребольшею верою, оттуду бо дозде любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи, на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рекъ же и стране нашей, якожъ и веруемъ. Тако и тыи и апостольский подобниче Клименте, тою изчадие, где добро управлей, отсюду же со всеми на небесная обителища принеси, сиа убо, о преподобниче! молимъ твоимъ ученикомъ обрестися. Ныне же убо да веселуется, старейшиньствуя въ князехъ, яко блаженъ есть во истинну обладая скипетры твоими молбами, яко имея присно собою. Радуется старейшинствуя въ святителехъ, яко блаженъ есть прикасаася твоя святости и люди верныя освящая. И да ликоствуютъ гражане старейшинствующаго во градехъ Града нашего, яко блажени суть твоимъ заступлениемъ, и яко суща воины с тобою. Да празднуеть светло блаженный твой клирость, яко

старей всего клироса твоимъ ходатайствомъ, яко и свойствене тебе служба, да торжествуютъ красне чтущи твою память верою и любовию, яко вложены суть милостыню нищимъ, яко ти помиловани будутъ. Треблаженъ по истине ты явился, Клименте, иже за Троицу пострада, и тако научивъ створити; того ради Господомъ великъ наречется намъ недостойнымъ, иже бо являемо любиши своего блаженства богато даруя, отче честный, подобя своему владыце Христу любовию приемля, яко убогия вдовица съ похвалою две медницы хударазумныи и грешныи душа верою принесеное, яже детища собрахомъ, худе твою великую хвалу чтуще. Ты же свыше посещай насъ милостию, яко достигъ обещанныхъ благъ, яже уготоваль есть Богъ любящимъ его. По истине блаженъ еси! того ради вся ны схрани тебе любяща, и отци бо суть чадолюбви, не гнушаются младенъствующиихъ при разуме и губнующи⁷⁰ языкомъ, но паче любятъ и присвояютъ; того ради непотребныи языки врагъ ныне понужень, благороднымъ богочетцомъ отъ многа мало написавъ, аще не починувъ⁷¹, яко грубъ сый, но надеяся твоимъ честнымъ мольбамъ, архиерею честный Христовъ, и сподоби ны всегда съ всеми блазеугожешими тамошнихъ добротъ бессытости присно насыщаться. Мы же ныне единомушно, по твоего гласа учению, славу и благодарение возсылаемъ даровавшему тебе разумъ, богозванне, и веру соблюсти и течение свершити и отъ бедъ избавляти, ныне имя буде благословено самого владыки, единопреблагаго Бога нашего, в Отце и въ Святемъ Духе славимаго, ныне и присно во вся безконечныя и непроходимыя веки невечерняго дни въ веки векомъ, аминь.

⋮
⋮

⁷⁰ Ю. К. Безунов исправляет на гугнующи (*Русское Слово... С. 36*).

⁷¹ Ю. К. Безунов исправляет на по чину (*Русское Слово... С. 36*).

Приложение 3
«Слово на обновление Десятинной церкви».
Реконструкция текста

В основу реконструкции положен список Оболенского (РГАДА. Ф. 395. Оп. 1. № 508. Л. 104–123 об.) – копия XIX в. с несохранившейся рукописи XVI в. Начало памятника гипотетически восстанавливается по тексту «Чуда о отрочати» (Троицкий список: РГБ. Ф. 304. I. № 39. Л. 93–100 об.; с незначительными исправлениями по другим спискам). Также по Троицкому списку «Чуда» восстанавливается недостающий фрагмент между заключительными словами копии из архива Оболенского и публикацией М. А. Оболенским заключительной похвалы святому в журнале «Киевлянин». Заключительная часть «Слова на обновление Десятинной церкви» печатается по публикации М. А. Оболенского (*Оболенский М. А. О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. Кн. 3. М., 1850. С. 144–147*).

¹ [Месяца ноября въ 25. Святаго мученика Климента, епископа Римьскаго, ученика бывшаго апостола Павла, чудо о отрочате.

Святому Клименту², от Рима оземъствовану³ в Херсонь⁴ Траиномъ царемъ, веры ради, еже въ Христа Бога нашего, уже крепльшии⁵ суньклить Римьскаго града крещахуса от него множества ради чудесь. Преплущю ему в Херсон, усретоша его с великою радостью множество христьянь, древле⁶ оземъствованых тамо. Но и въ Херсоне тамо благодатью Божиею множайша чудеса творяше и многы народы хрестьяны творя. И всюду бо явися агнецъ Божии вся уча веровати въ Христа Бога нашего. И к сему чудесем чудеси бывшю, и слутью всю епархию претекшю, вси убо приходящи ко учению святаго Климента⁷, обращахуса къ Христу Богу, яко бывати имъ крещаемымъ по пяти сотъ на день и боле. И бысть за едино лето в тои епархии церковь от веровавшихъ седмьдесятъ и пяти. Все идолы съкрушены быша, и вся церквщица

¹⁻¹ В квадратных скобках (до слова: «от Бога устроену» включительно) помещен текст «Чуда о отрочати», в основном, по списку Тр.

² В Тр: Клименьту. Исправл. по другим спискам.

³ В Тр: озъствовану. Исправл. по Пе.

⁴ В Тр: Херьсонь. Исправл. по другим спискам.

⁵ В Тр: крепльниши. Исправление предложено А. И. Соболевским.

⁶ В Тр: древьле. Исправл. по другим спискам.

⁷ В Тр: Клименьта. Исправл. по другим спискам.

потреблены⁸ быша, и вся рощенья, глаголемая святая, за тридесять версть округняя ис корени потреблены быша. И тогда убо завистная весть протече до Трояна царя, яко тамо бесчисленное множество крестьяньских людеи израсте, и посланъ бысть от него Авфидиянь игемон, иже множество христьянь различными муками погуби. Видя же вся на мученье с радостию грядуща, оставль⁹ множество единого святого Климента¹⁰ пожрети нуждаху. И видя тако утвержена¹¹ о Господе, пожрети не хотяща, и глагола к мучителемь: поемше его, везете посреде моря, и привязавше на выю его якорь железень, и вввержете его въ глубину долу, яко не мощи христьянамъ взяти телесе его и въ Бога место чтити его. И сему убо бывшую, все множество по берегу стояще христьянь плакахуся его. И по сихъ рекоста Корнилии и Фувъ, ученика его: помолимся все единодушно, да покажетъ нам Господь тело своего мученика. Молящим же ся людемь и отлучися море въ свою пазуху на¹² три версты спросьта, и вшедше по суху людье, и обретоша храмину мраморяну въ образъ церкви¹³, от Бога устроену]¹, ¹⁴и ту лежаше тело святого Климента, и яко[рь]¹⁵ съ нимъ же вержень близь его лежащъ. Откровено же бысть ученикомо его не изнести мощии отъ места; има же то явлено бысть, яко на всяко лето в день страсти его отлучится¹⁶ море на 7 дни, грядущимъ сухошествие подавая, иже на похвалу имени его благоволи Господь быти до днешняго дни.

Сему же сице тако бываему, вси нась благочестно любовницы и по въспрошенеи гражане Херсонстии се слышавши, на видение чудесь сористахуся. Съ ними же инъ некто мужъ благочестивъ и съ благочестивою женою и съ чадомъ мужескимъ поломъ къ святей церкви святого мученика Климента успешно идяста и места святого уже доидоста и чудо по вся лета бываемое видевша, рукомо отрока приемша, въ глубину богозданную церковь внидоста, у гроба ставша умильно святого моляста, грехомъ прощение его ради прияти просяще и отрочати даровати моляще животь продолжень безнужень, жизни же благоденство и плода житие чаду едиnorodному

⁸ В Тр: потреблены. Исправл. по У.

⁹ В Тр: осьтавь. Исправл. по другим спискам.

¹⁰ В Тр: Клименьта. Исправл. по другим спискам.

¹¹ В Тр: утвержена. Исправл. по другим спискам.

¹² В Тр. за. Исправл. по большинству списков.

¹³ В Тр: церкви. Исправл. по другим спискам.

¹⁴ Отсюда начинается текст «Слова на обновление Десятинной церкви» в составе «Слова Оболенского».

¹⁵ В рукописи: яко.

¹⁶ В рукописи: отлучатся.

просяща. И яко молитву убо створиста и святаго мощи целовавше, вспять паки възвратишеса. Сима же сошедшема, вода паки въ свое ложе притече. Еи же възвращешеся и пучину¹⁷ узревше, въ себе помыслиша, чаду взискати начаста. То же беаше у святаго гроба осьтавлено, и се не родительскимъ забвениемъ, но Божиимъ благоволениемъ бысть, да имъ болма удивить мученика. Якоже родителя чада не обретоша, но въ глубину оставлено [в] забытъи¹⁸ отроча, но разуместа. Что убо изглаголати отчи рыдания и матери слезы, всесветлыи бо онъ праздникъ въ плачь преложиста. Что бо не глаголаста? Что ли створиста? Жалость бо и то само камене на слезы подвизаше, ибо рожьшая отъ очию слезы изливаше и руце на высоту простирающе, сицевыя ко святому глаголы испущаше: «Тако ли твоя, святче, въздания? Таковая ли къ тебе любовию притекающимъ възмездия? Та[ко ли]¹⁹ отомщение, яко усердичне пострадахъ и претерпехъ, трудъ възмездия отдалъ еси. Где мое отроча? Кая утроба зверя морскаго мое отроча пожре? Кая волна свирепоя вставши, яко гробъ, того жива покры? Кого прочая очима страстными узрю? О комъ ли помолюся? Кто ли моя старости жезль будетъ? Вскую мя, святыи, обещницу сына моего смерти не створи? Яко же убо рукама²⁰ дръжаци ту, къ тебе приидохъ, тако понесе на руку держашии. Тако люте, въ адъ сошла быхъ. О море и глубино бысть кая! и въ своей пазусе держиши сына моего. Како же ли того питаеши? Увы мне! Увы мне! Небогое чадо мое въ часъ въсхищено. Чадо, како заиде отъ очию моюю? Кима ногама възвращусь? Кого ли, яко агня²¹, узрю играюще?» Отець же паки сицевая руками бивъ лице свое, рыдаше: «Вскую, о святыи, внезапно бещадна мя еси створиль? Почто тако нужною смертию мое чадо умертвити попустиль еси? Вскую супротивная моего чаяния стретоша мя? Съ таковымъ ли чаяниемъ къ тебе грядущи биахомъ? Тацы ли съ любовию приходяще къ мученикомъ дарове? Но по истине яко мои тяжцы греси отроча морю предаша. О чадо мое! Кто твои очи умирающи покры, кто ли спрята? Кии ли гробъ предоброе и красное твое тело скры? И обаче твои очи покры море, спрята жъ глубина, утроба рыбъ [гроб]²² тебе бысть». Тако же убо растерзающемася родителема рыданиемъ. И сошедшися тогда ту, едва некогда рыда-

¹⁷ В рукописи: по чину.

¹⁸ В рукописи: забытъю. Исправлено по «Чуду».

¹⁹ В рукописи: та. Исправляется по смыслу. В «Чуде о отрочати»: Тако ли трудомъ отмищасяи...

²⁰ В рукописи: рака. Исправл. по тексту «Чуда» в большинстве списков.

²¹ В рукописи: яко огня. Исправл. по тексту «Чуда».

²² Добавлено по смыслу.

ние уставити створи и лютыхъ слезъ худе препокоившe, и ожидаста убо пришествие лету. И свягата памяти паки дни пришедшу, сицевая къ себе глаголаста, воспомянувшe свое чадо: «Грядем²³ убо, да поидеде ко святому, еже аще рещи намo, что достоинo мощно. Ежe не возможно останокъ чадо наю вземше, посвориве, истяжемъ свягата, аще умреве тамo и смерти чадо наю приобщивеся». Такoвая себе общая словеса препокоившa, путемъ грядоста. [И]²⁴ уже пришедшa и место постигошa, морю уступающу по обычаю, Богу прословляющи²⁵ и o семь мученика. Сии же свое си чадо любовию и велениемъ, аки жаломъ пострекаеми, прежь народа много суши скоро къ глубине воряста, уже ко всечестней церкви приидошa мученика. Оле чюдо, еже узреста свое чадо живо и весело стояще безъ вреда, и якоже въ чудесехъ чудо получиста, ужасне удивлешесъ дивному велелеланию. Первое убо похвалиста Бога, потомъ же свягата мученика Климента благодарными воспеша глаголы. Ти тако обуимше отроча, лобызаста, пыгаста, образа спасению возвестити моляста²⁶: «Кого убо, рекши, хранящаго имель еси и кого питающаго?» Отрочищъ же убо единою рукою держа за раку²⁷, другою же перстомъ кажа внутрь лежащаго, вопрошающимъ отвещеваше: «Се мой съ Богомъ хранитель и животу пита[те]ль²⁸, отъ бесолнечныхъ зверии отъ нападения хранитель твердыи; се мя всегда светле питаше²⁹». Рожешая же убо страхомъ и радостию одержима, веру же большую извещаша мученику, имъ же мертвa мнима сына жива прияста, первое рыдание на благодарение премениста, сицевая же святому въпиющи: «Чудень Богъ во святыхъ своихъ, волю боящихся его творя и молитвы ихъ послушая. Спасль еси сына наю, святый, и даль еси намo неначаемого. О небо и земли и глубино, иже прежь отъ наю проклинаема от изумения³⁰, паче естества велелелания неутолимья и незапныя горести и напрасныя беды. Молитвъ же не забуди, святый, о нихъ же къ тебе скорбию растерзаемо створихове же и изрекохове. [Не въздаи же хуленю въздания, сына въсприяхомъ]³¹ мертваго, тобою въскреша,

²³ В рукописи: гряди. Исправл. по тексту «Чуда».

²⁴ Добавлено из «Чуда».

²⁵ В рукописи второе о исправлено карандашом на а.

²⁶ В рукописи: могоста. Исправлено по тексту «Чуда».

²⁷ В рукописи: руку. Исправлено по тексту «Чуда».

²⁸ В рукописи: питаль. Исправлено по тексту «Чуда».

²⁹ В рукописи: светле не таяше. Исправлено по смыслу предположительно.

³⁰ В рукописи: о изумение (первоначально читалось отъ; ть зачеркнуто карандашом). В тексте «Чуда о отрочати»: от безумья нашего.

³¹ Фраза добавлена из «Чуда о отрочати».

старости жезль на помощь паки имаве. Что ли много глаголемъ! Не тридневное бо, но³² всего лета мертвеца, не³³ землю, но водами покровенно, не отъ червии, яже суть телеси в естестве своя расчочена, но отъ рыбъ³⁴ мняхове изъедена, ныне цела восприяхомъ. [Благо убо и]³⁵ благодатно³⁶, благо же и преславное, благо³⁷ же и пресилно³⁸ благодеении твоихъ, святыи». Тако убо святаго теплыхъ слезъ пролитиемъ и превеликою радостию похваливша, отроча поимше, въ своя си путьшествовати³⁹, идеже пребывающа, и всемъ исповедаста величество преславного чудеси, еже створи съ нама⁴⁰ премилостивии Господь своего ради угодника, иже премножествомъ благодати, яко мудрый зижитель, и неизреченнымъ промысломъ всю тварь чювьственую же и разумную отъ небытия въ бытие приведъ, яко всесилень и богатодавецъ не постави прекраснаго⁴¹ [солнца⁴² на единомъ месте, а оттуду с высоты вселеную просвещающе, но и въстокъ, и полудень, и до западъ преходити ему, славно дарова на похвалу своему велелепному имени]⁴⁷.

⁴³Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго реку достойно священномученика Климента, от Рима убо въ Херсонъ, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи приити Христось Богъ нашъ преизобильною милостию въ наше верныхъ спасение. Оле човеколюбие, благодати неисчетна пучина! Не къ исьтвеннымъ приснымъ рабомъ створи своему угоднику приити, но къ врагомъ и уступникомъ, о нихъ же речено бысть: «Пожроша сыны и дщери своя бесомъ». Но да сбудется реченное: «Благодатию есте спасени»; «иде умножатся греси, ту преизбылова благодать»; идеже бо жертвицы бесомъ беша, ту святыя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже пришествиемъ святаго Климента створися и утвердися. Темъ же и мы,

³² В рукописи: по. Исправлено по смыслу.

³³ В рукописи: но. Исправлено по смыслу.

³⁴ В рукописи: открывъ. Исправлено по тексту «Чуда».

³⁵ Добавлено из «Чуда о отрочати».

³⁶ В рукописи: благодатная. Исправлено в соответствии с текстом «Чуда».

³⁷ В рукописи: благъ. Исправлено в соответствии с текстом «Чуда».

³⁸ В рукописи: пресилень. Исправлено в соответствии с текстом «Чуда».

³⁹ Так в рукописи. В тексте «Чуда о отрочати»: отъидоша с радостью въ своя си, и в домъ свои пришедша...

⁴⁰ В «Чуде»: с нима.

⁴¹⁻⁴⁷ Последующий текст, помещенный в квадратных скобках (до слов: велелепному имени, включительно), восстанавливается по тексту «Чуда о отрочати», в основном, по списку Тр.

⁴² Слово солнца в рукописи XVI в., вероятно, отсутствовало. В копии Оболенского, на поле внизу л. 123 об., стоит пометка карандашом: NB Солнце? со знаком вноса.

⁴³ Дальнейший текст приводится по публикации М. А. Оболенского в «Киевлянина».

убегающе невъзблагодатиа, славимъ и хвалимъ и кланяемъ въ Троице поему Богу, благодаряще того вернаго раба, иже умножи своего господина талантъ не токмо въ Риме, но⁴³ к сему⁴⁴ и въ Херсоне, еще и въ Рустемъ мире, ркуще къ нему: мученикомъ похвала, святителемъ удобрение и недвижимое основание церкви Христовой, еи же врата ада не удолеють, и присныи заступниче стране Рустей, и венче преукрашении славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ! Тобою рустии князии хвалятся, святители ликують, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушьствуютъ, приходяще теплою верою къ твоимъ христоноснымъ костемъ, святыню почръпающе и хваляще Бога, възвращаются во своя си, освящающа дома и храмы и тела своя кроплениемъ, и, мажущася и пиуща, приемлють здравие душамъ и теломъ твоими честными молитвами. Темже по истине всехъ градъ славне, имея всечестное твое тело, и весело играетъ, хвально воспевая, якоже бо небо другое на земли истинно показася, Владычняя Матере церкви Божественная, въ ней же по истиньне честное твое тело лежа, аки солнце просвещаетъ вселенную. О апостоломъ сопрестольниче, ангеломъ равночестне! Беси прогоними бывають и недужи отбегають, рати безъ успеха възвращаются, и еретицы проклинаятся, преславная же вера възрастаетъ наипаче, тобою обилне наполняющася. Благоденьствуемъ греховъ прощение тобою, угодниче Христовъ, надеемся получитьи о уповании жизни вечныя, юже буди намъ наследовати, все пристрастие отложасимъ, обоюду же добродетельми готовящимся. Но якоже сохранилъ еси отъ бессолныхъ зверии нападения отроча въ мори, тако и любящая тя отъ невидимыхъ зверии нападания въ мире сохрании. Христолюбивому же и верному князю нашему полезная испроси, да къ нынешнему добропробыванию вечныхъ благихъ сподоблени будутъ. Тако прародителескъ добродетели обещникъ, церковь твою обновляя, якоже бо сего благороднаго благоверныи прастецъ христолюбивыи сии, по истине же мучениколюбець, со многимъ потщаниемъ, пребольшею верою, отстуду бо дозде любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи, на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рекъ же и стране нашей, якожь и веруемъ. Тако и тыи и апостольский подобниче Клименте, тою изчадие, где добро управлеи, отсюду же со всеми на небесная обителища принеси, сиа убо, о преподобниче, молимъ твоимъ ученикомъ обрестися. Ныне же убо да веселуется, старейшиньствуя въ князехъ,

⁴⁴ ⁴³ В публикации всему. Исправляется по смыслу

яко блаженъ есть воистинну обладая скипетры твоими молбами, яко имея присно собою. Радуется старейшинствуя въ святителехъ, яко блаженъ есть прикасаая твоя святости и люди верныя освящая. И да ликоствуютъ гражане старейшинствующаго во градехъ града нашего, яко блажени суть твоимъ заступлениемъ и яко суща воины с тобою. Да празднуеть светло блаженнии твои клиросъ, яко старей всего клироса твоимъ ходатаиствомъ, яко и своиствене тебе служба. Да торжествуютъ красне чтущи твою память верою и любовию, яко вложени суть милостыню нищимъ, яко ти помиловани будутъ. Треблаженъ по истине ты явился, Клименте, иже за Троицу пострада и тако научивъ створити, того ради Господомъ великъ наречется намъ недостойнымъ, их же бо являемо любииши своего блаженства богато даруя, отче честныи, подобя своему владыце Христу, любовию приемля, яко убогия вдовица съ похвалою две медницы худоразумныи и грешныи душа верою принесеное, яжа детища собрахомъ, худе твою великую хвалу чтуще. Ты же свыше посещай насъ милостию, яко достигъ обещанныхъ благъ, яже уготоваль есть Богъ любящимъ Его. По истине блаженъ еси! Того ради вся ны схрани тебе любяща, и отци бо суть чадолюби, не гнушаются младенъствующихъ при разуме и гугнующи⁴⁵ языкомъ, но паче любятъ и присвояютъ. Того ради непотребныи языки врагъ ныне понужень благороднымъ богочетцомъ отъ многа мало написавъ, аще не по чину⁴⁶, яко грубъ сыи, но надеая твоимъ честнымъ мольбамъ, архиерею честныи Христовъ, и сподоби ны всегда съ всеми блазеугожешими тамошнихъ добротъ бес сытости присно насыщаться. Мы же ныне единомушно, по твоего гласа учению, славу и благодарение возсылаемъ даровавшему тебе разумъ, богозванне, и веру соблюсти и течение свершити и отъ бедъ избавляти. Ныне имя буде благословено самого Владыки, единопреблагаго Бога нашего, в Отце и въ Святемъ Духе славимаго, ныне и присно во вся безконечныи и непроходимыя веки невечерняго дни въ веки векомъ, аминь.

⁴⁵ В публикации губнующи. Исправление предложено Ю. К. Бегуновым.

⁴⁶ В публикации не починувъ. Исправление предложено Ю. К. Бегуновым.

ПРОЛОЖНОЕ СКАЗАНИЕ ОБ ОСВЯЩЕНИИ ДЕСЯТИННОЙ ЦЕРКВИ (По пергаменным рукописям XIV в. из собрания РГАДА)*

Сказание об освящении в 996 г. киевской церкви Пресвятой Богородицы (Десятинной) сохранилось в составе Пролога 1-й (русской) редакции в большом числе списков. Оно давно известно в исторической литературе и изредка привлекается исследователями как один из источников по истории Руси конца X в. Празднование 12 мая – освящение Десятинной церкви – по всей вероятности, древнейший из русских праздников, внесенных в Пролог¹. Сказание содержит одно из наиболее ранних известий об установлении церковной десятины как формы материального обеспечения Русской церкви². Можно отметить и идейное звучание памятника: содержащаяся в нем молитва князя Владимира по завершении строительства храма – одна из первых – именует русских людей, только что принявших Святое Крещение, «новыми людьми», призванными Господом; подчеркивается в ней и особая значимость молитвы в Киевской церкви «молитвы ради Пресвятыя Богородица».

Сказание об освящении Десятинной церкви, как правило, выделяется в научных описаниях рукописей и рукописных собраний

* Статья была подготовлена для издания: Архив русской истории. Вып. 7 (план выпуска на 1997 г.), однако опубликована не была. Впоследствии существенно доработана.

¹ См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Святый Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Пресвятыя Богородица. СПб., 1898. С. 67; *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 41–43. В то же время следует отметить, что в древнерусских месяцесловах память 12 мая встречается редко. Исследовавшая древнерусские месяцесловы XI–XIV вв. О. В. Лосева указала только два месяцеслова XIV в., в которых имеется эта память, – в Румянцевском Обиходнике первой половины XIV в. (РГБ. Рум. № 284) и в Евангелии-Апостоле Симеона Гордого 1343–1344 гг. (РГБ. Тр. № 1), причем во втором случае указано лишь «въ ть же день священье...» неизвестно какого храма (*Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 90–91, 338). Отсутствует это празднование и в южнославянских календарях (там же). Очевидно, столь малая известность празднования 12 мая объясняется разрушением Десятинной церкви в 1240 г.

² *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 76.

в числе русских и славянских статей. Это, несомненно, облегчает изучение памятника. Тем не менее Сказание до сих пор остается практически не исследованным и до последнего времени не имело критического издания³. Показательно также, что в вышедшем аннотированном каталоге-справочнике письменных памятников древней Руси оно даже не учтено⁴.

Это, по-видимому, можно объяснить тем, что текст памятника в своей основной части почти полностью совпадает с летописью. Однако в каком отношении находятся между собой Сказание и летопись, не выяснено⁵. Вопрос этот важен не только сам по себе, но и потому, что он касается более общего вопроса – о соотношении летописного и проложного (шире – внелетописного) текстов вообще. К тому же сравнение текста летописных статей 6497 и 6504 гг. (а именно они содержат сведения о постройке и освящении Десятинной церкви), с одной стороны, и проложной статьи – с другой, может способствовать прояснению и такой чрезвычайно запутанной в историографии проблемы, как происхождение т. н.

³ Текст Сказания по рукописи Син. Тип. (ныне РГАДА. Ф. 381) № 169 был издан в 1846 г. О. М. Бодянским (Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьдбога // ЧОИДР. Год 1-й. 1846. Кн. 2. С. 22), однако крайне неудовлетворительно: из 34 строк рукописного текста лишь 24 переданы без грубых искажений (пропуски слов, замена одних букв другими), а одна строка вовсе пропущена. Неверно названа в публикации и дата, под которой Сказание читается в рукописи, – 11 мая вместо правильного 12 мая. (Ошибка Бодянского породила в историографии разного рода домыслы относительно первоначальной даты освящения храма: см. об этом: *Картов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 410–411, прим. 2.) В 1997 г. я издал два списка Проложного сказания, представляющие собой две разновидности, или редакции, памятника, – краткую (или «Первую») – по рукописи Син. Тип. № 179, и пространную («Вторую») – по рукописи Син. Тип. № 173; Там же. С. 431–432. К настоящему времени О. В. Лосевой осуществлено критическое издание памятника по списку Син. Тип. № 179 с разночтениями по четырем спискам: Син. Тип. № 175, 173, 174 и 171 (*Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV в. М., 2009. С. 396–397).

⁴ Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Шапова. СПб., 2003. (Это кажется тем более странным, что в проспекте данного издания был выделен специальный раздел: «Сказания о постройке и освящении церквей» – см.: Древнерусские письменные источники X–XIII вв. / Под ред. Я. Н. Шапова. М., 1991. С. 11; два других проложных сказания об освящении киевских церквей – Св. Софии и Св. Георгия – в каталоге учтены.)

⁵ Наиболее распространенное (и естественное) мнение сводится к тому, что Проложное сказание является простой выдержкой из «Повести временных лет»: ср.: *Фет Е. А.* Пролог // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 378. Впрочем, А. А. Шахматов в свое время допускал и обратное предположение – что грамота, данная Владимиром церкви Пресвятой Богородицы, могла быть заимствована составителем Древнейшего свода из проложной статьи (*Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 473).

«Корсунской легенды», т. е. комплекса текстов, рассказывающих о крещении князя Владимира Святославича и просвещении им Русской земли. Текст Проложного сказания сближается не только с летописью, но и с еще одним источником, содержащим «Корсунскую легенду», – «Словом о том, како крестися Владимир, взяв Корсунь» (или «Словом о крещении Владимира»), отношение которого к летописи также до сих пор не выяснено⁶. Взаимоотношение этих трех памятников – Проложного сказания, летописной статьи 6504 г. (в различных летописях) и «Слова о крещении Владимира» – и будет рассмотрено в настоящей статье.

Прежде всего, охарактеризуем интересующий нас памятник и те рукописи, по которым он исследуется и издается. Сказание об освящении Десятинной церкви (его название в рукописях: «В ть же день священие церкви Пресвятыя Богородица...»; начало: «И видев церковь свершену...») читается в составе мартовской половины Пролога 1-й русской редакции под 12 мая. К изданию привлечено ограниченное число списков 1-й редакции Пролога, а именно 10 списков XIV в. и 1 список XIV–XV вв. из рукописного собрания Московской Синодальной типографии, хранящегося ныне в РГАДА (Ф. 381): №№ 168–174, 176, 178–180. Подробное описание всех этих рукописей имеется в «Каталоге славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР» (М., 1988. Ч. 1–2; сост.: Князевская О. А., Коваль Н. С., Кошелева О. Е., Мошкова Л. В.). Это позволяет ограничиться в данной статье самыми общими сведениями о них.

Все рукописи написаны на пергамене, форматом в лист. Предположительно, все они имеют псковско-новгородское происхождение⁷. Перечислим их в том порядке, в котором они представлены в «Каталоге»:

⁶ Издание текста: *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № 1–XXIII. СПб., 1907. С. 8–21. Относительно взаимоотношений «Слова о крещении Владимира» и летописи высказаны различные мнения. Н. Ю. Никольский считал «Слово» источником летописного текста (*Никольский Н. К.* К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире // *Христианское чтение.* 1902. № 7. Июль. С. 96–100; *он же.* Материалы для истории... С. 1–8; доводы Н. К. Никольского развил А. Г. Кузьмин: Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 350–355). С другой стороны, А. А. Шахматов рассматривал «Слово» как извлечение из т. н. Начального свода (*Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 12–15, 37–38; *он же.* Разыскания... С. 133–161).

⁷ См.: *Покровский А. А.* Древнее псковско-новгородское письменное наследие. Обзорение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916 (отд. оттиск из Трудов XV Археологического съезда. Т. 2). С. 46–47, 82–85.

- 1) Ф. 381. № 172. 1383 г. (запись писца Гюрги (Юрия), священника церкви Св. Воздвижения, предположительно псковской), 157 л.⁸ Сказание об освящении Десятинной церкви – на л. 67 б–в. В издании список обозначен буквой Е;
- 2) Ф. 381. № 179. Первая половина XIV в., 208 л.⁹ Сказание – л. 97 а–б. В издании – К;
- 3) Ф. 381. № 173. Первая половина XIV в., 218 л.¹⁰ Сказание – л. 89 г – 90 а. В издании – А;
- 4) Ф. 381. № 174. Первая половина XIV в., без конца, 139 л.¹¹ Сказание – л. 65 а. В издании – Л;
- 5) Ф. 381. № 168. Середина XIV в. (прежняя датировка – XIII–XIV вв.), без конца, 139 л.¹² Сказание – л. 48 б–в. В издании – Б;
- 6) Ф. 381. № 171. Середина XIV в. (прежняя датировка – XIII–XIV вв.), без начала, 247 л.¹³ Сказание – л. 36 в – 37 а. В издании – Д;
- 7) Ф. 381. № 169. Вторая половина XIV в. (прежняя датировка – XIII–XIV вв.), без конца, 191 л.¹⁴ Сказание – л. 87 в–г. В издании – В;
- 8) Ф. 381. № 180. Вторая половина XIV в., без конца, 159 л.¹⁵ Сказание – л. 75 в–г. В издании – И;
- 9) Ф. 381. № 178. Вторая половина XIV в., без конца, 239 л.¹⁶ Сказание – л. 102 б–в. В издании – З;
- 10) Ф. 381. № 170. Вторая половина XIV в. (прежняя датировка – XIII–XIV вв.), без начала и конца, 165 л.¹⁷ Сказание – л. 77 г. В издании – Г;
- 11) Ф. 381. № 176. XIV–XV вв., без конца, 124 л.¹⁸ Сказание – л. 51 г. В издании – Ж.
- 12) Еще один список памятника: Ф. 381. № 175, первой половины (середины?) XIV в., без конца, 106 л., остался мне недоступен из-за ветхости рукописи¹⁹; далее – М.

⁸ Каталог... Ч. 2. № 54. С. 140–143.

⁹ Там же. № 133. С. 259–262.

¹⁰ Там же. № 134. С. 262–263.

¹¹ Там же. № 135. С. 263–266.

¹² Там же. № 136. С. 266–268.

¹³ Там же. № 137. С. 268–273.

¹⁴ Там же. № 138. С. 273–275.

¹⁵ Там же. № 139. С. 275–277.

¹⁶ Там же. № 140. С. 277–279.

¹⁷ Там же. № 141. С. 279–280.

¹⁸ Там же. № 142. С. 281–282.

¹⁹ Описание рукописи: Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА / Под ред. А. А. Турилова. М., 2006. С. 373–376 (Приложение 7)

Данное собрание Прологов кажется достаточно представительным. Оно выбрано для издания из соображений удобства: все рукописи древние, не позднее XIV–XV вв., все хранятся в одном архиве. Однако на их основании, по-видимому, можно делать вполне определенные, хотя и предварительные, а отнюдь не окончательные, выводы относительно текста памятника.

Текст Сказания сохранился не в единственном виде. Можно выделить две его редакции, или разновидности. Условно назовем их пространной (списки АБВГДЕЖЗИ) и краткой (списки КЛМ; список Л либо дефектный, либо сокращенный, с пропуском части текста). Редакции отличаются друг от друга, прежде всего, своими заголовками:

Пространная редакция	Краткая редакция
Въ тѣ же день священие церкви Пресвятыя (вариант: Святыя) Богородица (ЕЖ доб.: в Киеве), юже създа благоверный князь Василий, зовомый Володимиръ, пьрвый князь земля Русьская, иже обнови Божию помощью крещениемъ	Въ тѣ же день священие церкви Святыя Богородица (М доб.: Киеве), юже созда благоверный князь Володимиръ, иже святымъ крещениемъ просвети всю землю Русьскую

Как видим, в заголовке пространной редакции (в отличие от краткой) присутствуют, во-первых, христианское имя князя Владимира – Василий, а во-вторых, именование Владимира «первым князем земли Русской». Отличается и грамматическая форма построения предложения: союз «иже» в краткой редакции относится к князю Владимиру («иже святымъ крещениемъ просвети всю землю Русьскую»), а в пространной – к «земле Русской» («иже обнови (Владимир. – А. К.) Божию помощью крещениемъ»).

Родство заголовков очевидно. При решении вопроса о первичности одного из них следует прежде всего обратить внимание на именование князя Владимира в пространной редакции. Как известно, летопись – вероятный источник Проложного сказания – не знает христианского имени князя. Таким образом, можно предполагать, что оно отсутствовало и в первоначальном варианте заголовка

(в описании в числе русских и славянских чтений не выделено). Список указан О. В. Лосевой, установившей его принадлежность к «сокращенному» варианту Сказания (Жития русских святых... С. 167) и издавшей его в разночтениях (Там же. С. 396–397), которые я и использую в дальнейшем исследовании.

Проложного сказания и появилось в пространной редакции позднее – под влиянием других памятников «Владимирского цикла». (Отметим, что в списке Г пространной редакции христианское имя князя опущено.) Такое же происхождение, по всей вероятности, имеет и определение Владимира как «первого (в смысле христианского. – А.К.) князя земли Русской» – также неизвестное летописи. Появление в заголовке Сказания этих слов потребовало и изменения грамматического построения фразы. Показательно, что в списке Ж пространной редакции памятника переписчик посчитал нужным внести в текст добавление, из-за чего вся фраза получилась несколько громоздкой: Владимир назван здесь «первым князем земля Руския, иже обнови Божииею помощью и крещениемъ всю землю» – т. е. союз «иже» отнесен все-таки к Владимиру.

Различия между редакциями имеются и в основном тексте:

Пространная	Краткая
Бога истиннаго	истиннаго Бога
призри на церковь свою ²⁰	призри на церковь сию
въ церкви сей	в ней ²¹
молитвы ради Пресвятыя ²² Богородица	молитвы ради Пречистыя ²³ Богородица
рек сице	рече
праздникъ благолепень ²⁴	праздникъ боголепень

Отметим, что в некоторых случаях текст краткой редакции оказывается ближе к летописному тексту, читающемуся в статье 6504 (996) г., но не по Лаврентьевской и Радзивиловской, а по Ипатьевской и Новгородской Первой летописям²⁵. Ср.: «истиннаго Бога», «церковь сию» в Ипатьевской и Новгородской Первой, но «Бога истиннаго», «церковь твою си» – в Лаврентьевской. Стоит отметить именование Богородицы Марией в списке Л краткой редакции («во имя рожышая Тя Матери приснодевыя Марія»);

²⁰ В двух списках – Е и Ж: на церковь сию.

²¹ В списке М: в церкви сей.

²² В списке И: Пречистыя.

²³ В списке М: Пресвятыя.

²⁴ В списке И: боголепень.

²⁵ Текст летописной статьи 6504 г. в Лаврентьевской летописи – ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 124; Радзивиловской – ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 56; Ипатьевской – ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 108–109; Новгородской Первой младшего извода – ППЛ. М.: Л., 1950. С. 165–166.

это имя читается также в Ипатьевской и Новгородской Первой летописях. (Ср. в Ипатьевской: «во имя рожьшая Ти Матери и приснодевыя Марья (в Хлебниковском списке имя опущено. – А. К.) Богородица»; в Новгородской Первой: «во имя рожьшая Тя Матере и приснодевыя Мария».)

Эти особенности краткой редакции важны, ибо, как мы увидим, и в ряде чтений, общих для обеих редакций, Проложное сказание обнаруживает бóльшую близость к той версии летописной статьи 6504 г., которая сохранилась в Ипатьевской и особенно Новгородской Первой летописях. Впрочем, в одном случае текст краткой редакции, напротив, оказывается ближе к Лаврентьевской летописи («Пречистыя Богородица» – ср.: «Пресвятыя Богородица» в Ипатьевской и Новгородской Первой). Однако данное чтение является неустойчивым: в разных списках пространной редакции встречаем написание «Святыя» (список Е) и «Пречистыя» (список И), а в списке М краткой: «Пресвятыя»²⁶.

Два отличительных чтения пространной редакции находят соответствие во всех вариантах летописного текста: «в церкви сей» и «рек сице»²⁷.

Перейдем к более подробному сравнению Проложного сказания об освящении Десятинной церкви с текстом летописной статьи 6504 г. (в Лаврентьевской, Радзивилловской, Ипатьевской и Новгородской Первой летописях).

С летописью сопоставляется основная часть Сказания – за исключением заголовка обеих редакций и заключительной строки памятника, содержащей, впрочем, дату – вероятно, летописного происхождения.

Считать Проложное сказание источником летописи нельзя. Этому противоречит, прежде всего, характер рассказа о строительстве и освящении храма в обоих источниках. В Сказании отразилась одна лишь вторая часть этого рассказа, причем, как отметил еще Н. К. Никольский, сам рассказ имеет вид отрывка: Сказание начинается со слов: «И видев церковь свершену...», ничего не сообщая о строительстве храма²⁸. Но даже однозначно признавая летопись

²⁶ Еще одно чтение М: «и от всех град моих» (Лосева О. В. Жития русских святых... С. 397, прим. 26) является индивидуальной особенностью данного списка.

²⁷ Именно эти чтения позволили О. В. Лосевой прийти к противоположному выводу – о том, что краткая разновидность («сокращенный вариант») представляет собой редакторскую правку по сравнению с пространной (Там же. С. 167). Вопрос о том, как называть эти разновидности – редакциями или вариантами, – мне не кажется принципиальным.

²⁸ Никольский Н. К. Материалы для повременного списка... С. 42.

источником Сказания, все же отметим, что этот источник, очевидно, не был единственным. Календарная дата, под которой Сказание внесено в Пролог (12 мая), несомненно, извлечена из особого, неизвестного нам источника. Вероятно, этим источником являлась краткая запись об освящении церкви Пресвятой Богородицы, сделанная в самой церкви непосредственно за событием. Возможно, эта гипотетическая запись отразилась в заголовке Сказания (как я полагаю, краткой редакции). Заключительные слова памятника: «И тако сверши праздник благолепен (боголепен)...», по всей вероятности, представляют собой плод самостоятельной редакторской работы составителя Проложной статьи, обрабатывавшего летописный текст (в летописи: «И створи праздник велик в ть день боляром и старцем людским...»; цит. по Лаврентьевской); отсюда же, вероятно, заимствована и дата – «в лето 6504» (996). В остальном текст Проложной статьи и летописи очень близок, хотя отличия есть и здесь, в том числе и существенные

Наиболее важное отличие Сказания (в обеих редакциях) от летописной статьи (во всех указанных летописях) заключается в том, что в Сказании отсутствуют два сюжета: во-первых, проклятие тем, кто осудит институт церковной десятины («...и положи, написавь клятву в церкви сеи, рече: аще кто сего посудить, да будет проклят»), и во-вторых, имя Анастаса Корсунянина, которому Владимир поручил церковную десятину («и вдасть десятину Настасу Корсунянину»).

Н. К. Никольский обратил внимание на то, что оба этих известия отсутствуют также в «Слове о крещении Владимира», дающем текст, параллельный летописному рассказу об обстоятельствах крещения князя Владимира, крещения Руси, строительства и освящения Десятинной церкви и т. д.²⁹ При этом в «Слове» – в рассказе о самом крещении Владимира и последующих событиях – отсутствует еще целый ряд эпизодов, в том числе таких, которые признаются несомненными вставками в первоначальный летописный текст³⁰. Очень похож на позднейшую вставку и первый из указанных выше сюжетов, отсутствующих в Проложном сказании

²⁹ Никольский Н. К. Материалы для истории... С. 18–19.

³⁰ Таковы, например, указания на местоположение в Корсуни церкви, в которой крестился Владимир (по «Слову» – дружина Владимировой), Владимировой и «царицыной» палат; полемический выпад против «несведущих право» о месте крещения Владимира; Символ веры с полуарианскими чертами, существующий, помимо летописи, в виде отдельного памятника; вставка о поставлении в Корсуни церкви «на горе», разрывающая связный текст, и т. д. См.: Никольский Н. К. К вопросу об источниках летописного сказания... С. 96–100; Кузьмин А. Г. Начальные этапы... С. 350–355; Карпов А. Ю. Владимир Святой. С. 388–389, прим. 11.

об освящении Десятинной церкви, – проклятие князя Владимира в адрес тех, кто осуждает церковную десятину. Очевидно, этот сюжет приобрел актуальность не сразу же после освящения церкви, а позднее – при преемниках князя Владимира.

Отметив указанное сходство Проложного сказания и «Слова о крещении Владимира», Н. К. Никольский предположил, что Сказание восходит не к летописи, а именно к «Слову» (которое, в свою очередь, по его мнению, является источником летописного повествования о крещении Руси)³¹. Однако более тщательное сравнение Проложного сказания с летописью, с одной стороны, и «Словом о крещении Владимира – с другой, не подтверждает это предположение. Можно указать по крайней мере два случая, в которых Сказание оказывается ближе именно к летописи, а не к «Слову» (выделяю курсивом слова, отсутствующие в «Слове», но присутствующие в Проложном сказании и летописи):

Сказание (общие чтения обеих редакций)	«Слово о крещении Владимира» ³²
...въ имя рожшая тя Матере <i>при- снодевыя Богородица</i>	...во имя рожешая тя Матере
услыши молитву его <i>и отпусти грехы его</i> ³³ <i>молитвы ради Пресвя- тыя Богородица</i>	услыши молитву его, Господи ³⁴

Летописный же текст в обоих случаях близок к тексту Проложного сказания.

Впрочем, можно указать один случай, когда текст Проложного сказания (и именно в краткой редакции) совпадает с текстом «Слова о крещении»: «...И помоль[шу]ся рече...» (в «Слове»: «...И помолвился рече...»³⁵, в то время как в пространной редакции так же, как и в летописях: «И помолвившюся ему рек сице...»).

³¹ Никольский Н. К. Материалы для повременного списка... С. 41–43.

³² Никольский Н. К. Материалы для истории... С. 18–19. Слишком малый объем сравнимого текста не позволяет делать какие-либо выводы с полной уверенностью. Мешает этому и текстологическая неизученность «Слова о крещении Владимира». (При сравнении «Слова» я привлекал не только текст, опубликованный Н. К. Никольским (по ркп. РНБ. СПбДА. № 1365, XV в.), но и другие списки памятника. в частности: РГБ. Ф. 113 (Волок.). № 652. Сборник XVI в. Л. 443–450; РГБ. Ф. 299 (Тихонр.). № 377. Сборник XVIII в. Л. 267 об. – 279.)

³³ В Лаврентьевской и Радзивилловской летописях нет слов: «и отпусти грехы его» (см. ниже).

³⁴ В Волок. № 652: «Господи, услыши молитву его» (Л. 449 об.).

³⁵ В Волок. № 652 здесь иначе: «Вздыхнов (так!) и рече...»

Отметим здесь же, что целый ряд чтений оказывается общим для «Слова о крещении» и всех четырех указанных летописей, отличаясь от чтений Проложного сказания:

Сказание (общие чтения)	«Слово»	Летопись (цит. по Ипатьевской)
и вшед в ню помоли- ся...	и вшед в ню помолился <i>Богу, глаголя...</i>	и вшед в ню помолился <i>Богу, глаголя...</i>
призри с небесе и по- сети винограда своего	призри с небеси <i>и вижь (виждь) и</i> ³⁶ посети винограда своего	призри с небеси <i>и вижь</i> (в Хлебников- ском списке: <i>виждь</i>) (и) посети винограда своего
новыя люди	новыя люди <i>сия</i> ³⁷	люди <i>сия</i> новыя (в Лавр.: новыя люди <i>си</i> ; в Новг.: новыя люди <i>сиа</i>)
и тако сверши праз- дник благолепен (бого- лепен)	и створи праздник <i>во ть день бояром и старцем людьским...</i>	и створи же праздник <i>велик в тои день бояром и старцем градьским (в Лавр.: людьским)</i>

Сказанное не позволяет согласиться с выводом Н. К. Никольского. Скорее, можно говорить о том, что Проложное сказание, как и «Слово о крещении Владимира», восходит именно к летописи, однако отражает более ранний текст статьи 6504 г., чем сохранившиеся списки «Повести временных лет» и Новгородская Первая летопись, – очевидно, еще до ее обработки, которая, как можно думать, была предпринята в 70–80-е гг. XI в.

Для истории складывания текста ранней русской летописи не лишним будет сравнение Проложного сказания с текстом летописной статьи 6504 г. отдельно по Лаврентьевской, Радзивилловской, Ипатьевской и Новгородской Первой младшего извода летописям.

Мы уже отмечали ряд чтений краткой редакции Сказания, сближающих ее с Ипатьевской и Новгородской Первой летописями. Добавим к этому еще одно чтение, общее для обеих редакций, причем имеющее, как представляется, принципиальное значение:

³⁶ В Волок. № 652 союза и нет.

³⁷ В Волок. № 652: «новыя люди своя».

Сказание (цит. пространная редакция)	Ипатьевская	Лаврентьевская
И аще кто помолиться в церкви сеи, то услыши молитву его <i>и отпусти грехы его</i> молитвы ради Пресвятыя (вар.: Пречистыя) Богородица	И аще помолиться кто в церкви сеи, то услыши молитву его <i>и отпусти вся грехы его</i> молитвы ради Пресвятыя Богородица»	Аже кто помолиться в церкви сеи, то услыши молитву его молитвы ради Пречистыя Богородица (схоже в Радз.)

Еще ближе к Проложному сказанию чтение Новгородской Первой летописи: «...услыши молитву его *и отпусти грехы его* молитвы ради Пресвятыя Богородица».

Чтение Новгородской Первой летописи оказывается ближе всего к Проложному сказанию еще в одном случае:

Сказание (пространная редакция)	Новгородская Первая	Ипатьевская
рек сице: Се даю Святой Богородици церкви сеи...	рек сице: Се даю Святеи Богородици сеи...	И (в Хлебниковском списке союза «и» нет. – А. К.) рек сице: Се даю церкви сеи Святеи Богородице...

В Лаврентьевской, как и в Ипатьевской: «Рек сице: Даю (в Радзивилловской: Се даю) церкви сеи Святеи Богородице...»

Может ли данный факт свидетельствовать о новгородской обработке Проложного сказания об освящении киевской церкви (учитывая, в частности, вероятное псковско-новгородское происхождение привлекаемых рукописей Пролога)? Думаю, что едва ли. Скорее, как представляется, речь может идти об отражении в указанных летописях различных стадий обработки летописного текста. (Хотя делать на основании сравнения столь небольшого по объему текста какие-либо далеко идущие выводы, разумеется, было бы опрометчиво.)

* * *

Текст Проложного сказания об освящении Десятинной церкви издается в соответствии с правилами издания исторических документов до начала XVI в.³⁸ Вышедшие из употребления буквы сохранены

³⁸ См.: Правила издания исторических документов в СССР. М., 1990. С. 46.

в основном тексте; текст разделен на слова, поставлены знаки препинания. Выносные буквы внесены в строку и выделены курсивом; сокращения под титлами раскрыты, восстановленные буквы заключены в скобки. Буквы, обозначающие цифры, переданы арабскими цифрами; знаки акцентуации не воспроизводятся. В издании указано деление текста на строки: начало новой строки обозначено одной косой чертой, рубеж столбцов или листов – двумя косыми чертами. В разночтениях используется упрощенная орфография.

Обе редакции Сказания – краткая и пространная – издаются отдельно.

Краткая редакция

Основной текст: РГАДА. Ф. 381. № 179. Л. 97 а–б – К

Разночтения:

№ 174. Л. 65 а – Л;

№ 175 (по изданию О. В. Лосевой) – М.

Въ тѣ ж(е) д(е)нь / с(вя)щ(е)ниѣ¹ ц(е)ркве² С(вя)тыѣ / Б(огороди)ца³, юже созда⁴ бл(а)го/вѣрныи князь Воло/димирь, иже с(вя)т(ы)мь⁵ / кр(е)щ(е)ниемь⁶ просвѣ/ти всю землю Роусь/скоую.

И видѣвъ ць/рк[о]вь⁷ съвършеноу⁸ и / въшьдь⁹ в ню помо/лиса: Г(оспод)и Б(ож)е, призри / съ н(е)б(е)се¹⁰ и¹¹ посѣти ви/нограда¹² своего и съ/вѣрши¹³ иже насади / десница Твоя новы/ѣ люди, имже обра/тиль¹⁴ юси¹⁵ с(е)рдца¹⁶ в разу/мь¹⁶ познати Тѣ, исти/ннаго¹⁷ Б(ог)а, и призри на / ц(е)рк(о)вь сию, юже создахъ / недостойныи рабъ Тво/и въ има рожыша / Тѣ М(а)т(е)ре¹⁸ приснод(е)выѣ / Б(огороди)ца¹⁹. И²⁰ аще кто помоли/тса в ней²¹, услыши // (л. 97б) м(о)л(и)тву юго и шп/оусти / грѣхы юго м(о)л(и)твы ради / Пр(е)ч(и)стыѣ²² Б(огороди)ца. И помоль/са²³ реч(е): Се даю С(вя)тѣи Б(огороди)ци ць/ркви сеи²⁴ шт имѣниѣ мо/юго и шт²⁵ градъ моихъ / ²⁶десѣтоую часть²⁶.

И тако/съвърши праздникъ²⁷ б(ог)о/лѣпнь²⁸ въ лѣт(о) 6504-ю²⁹.

Пространная редакция

Основной текст: РГАДА. Ф. 381. № 173. Л. 89 г – 90 а – А

¹ свясчение Л. ² церкви Л. ³ Доб. Кыеве М. ⁴ създа Л. ⁵ святымъ Л. ⁶ крещениемъ Л. ⁷ В К без титла. ⁸ съвършеноу Л. ⁹ шьдь Л; шедь М. ¹⁰ небеси Л. ¹¹ и нет Л. ¹² В Л ошибочно во-нограда. ¹³ сверши и Л. ¹⁴ обрати Л. ¹⁵ В Л нет. ¹⁶ В Л нет. ¹⁷ истиньного Л. ¹⁸ Матери Л. ¹⁹ Доб. Мария Л. ²⁰ В Л нет. ²¹ церкви сеи М. ²² Пресвятая М. ²³ Так в К. ²⁴ В Л нет. ²⁵ Доб. вссх М. ²⁶ десѣтину Л. ²⁷ праздникъ Л. ²⁸ боголенень Л. ²⁹ 6000-ное и 504-е Л.

Разночтения:

№ 168. Л. 48 б-в – Б

№ 169. Л. 87 в-г – В

№ 170. Л. 77 г – Г

№ 171. Л. 36 в – Д

№ 172. Л. 67 б-в – Е

№ 176. Л. 51 г – Ж

№ 178. Л. 102 б-в – З

№ 180. Л. 75 в-г – И

Въ¹ ть ж(е) д(е)нь с(вя)щ(е)ниѣ² ц(е)ркви³ / Пр(е)с(вя)тыѣ⁴ Б(огороди)ца⁵, юже⁶ създа⁷ / бл(а)говѣрнии князь Ва/силиѣ⁸, зовомыи⁹ Володи/миръ¹⁰, пьрвыи¹¹ князь зе/мля¹² Роуськихъ¹³, иже¹⁴ в/бнови Б(ож)иеню¹⁵ помощю¹⁶ / кр(е)щ(е)ниемъ¹⁷.

И¹⁸ видѣвъ¹⁹ ць/рк(о)въ²⁰ свѣршеноу²¹, и²² вшедь^{23/24} в²⁵ ню²⁴ помолиса²⁶: / Г(оспод)и Б(ож)е, ²⁷призри²⁸ съ н(е)б(е)се²⁹ и по/сѣти³⁰ винограда своѣ/го и³¹ свѣрши³² иже³³ наса/ди³⁴ десница Твоя новы/ѣ люди, имѣже³⁵ ѡбрати/лъ юси с(е)рдца³⁶ въ³⁷ разоумъ / познати Та, Б(ог)а истинь/наго³⁸, и призри на ц(е)рк(о)въ / своѣ³⁹, юже създахъ⁴⁰ не// (л. 90а)достоинны⁴¹ рабъ Твои / въ⁴² има рожыша⁴³ Та М(а)г(е)ре⁴⁴ / приснод(е)вца Б(огороди)ца. И⁴⁵ аще / кто⁴⁶ помолитс(я)⁴⁷ въ ц(е)ркви / сеи, то⁴⁸ услыши м(о)л(и)твоу / его и ѡтпоусти⁴⁹ грѣхы ю/го⁵⁰ м(о)л(и)твы ради⁵¹ Пр(е)с(вя)тыѣ⁵² / Б(огороди)ца⁵³. И ⁵⁴помолившюся⁵⁵ ю/моу⁵⁶ рекъ сиче⁵⁷: Се даю ⁵⁸С(вя)то/и⁵⁹ Б(огороди)ци⁶⁰ ц(е)ркви сеи ѡт имѣ/ниѣ моего⁶¹ и⁶² ѡт градъ мои/хъ ⁶³десѣтоую часть⁶⁴.

И та/ко свѣрши⁶⁵ праздникъ⁶⁶ / бл(а)голѣпнь⁶⁷ въ лѣто 6504⁶⁸.

¹ Во В. ² свясчение ГЕ. ³ церковь Е; церкве ЖЗ. ⁴ Святые БВДЕЖЗИ. ⁵ Доб.: въ Киевѣ Ж; въ Києве. Свясчение церкви Святые Богородица Е. ⁶ яже И. ⁷ созда Б; създадь Е. ⁸ Василиѣ ВЖ; Васильи Д; нет Г. ⁹ зовемыи БДЕЖЗИ; нет Г. ¹⁰ Влодимиръ Ж; Влади-миръ И. ¹¹ пьрвыи БЖИ; 1-и В. ¹² земли ДЗ. ¹³ Руския ГЕ; Руския Ж; Русьстеи Д; Рушь-скыя З. ¹⁴ яже Б. ¹⁵ Божью И; Божниеню Ж; божественую Е. ¹⁶ помщю БВДЕЖЗИ. Доб.: и БГЖ. ¹⁷ крещениемъ ВЕ. Доб.: всю землю Ж. ¹⁸ Нет Д. ¹⁹ виде И; ведивъ Ж. ²⁰ Нет Г. ²¹ свѣршеноу Е; свѣршену Д. ²² Нет ДЕ. ²³ вышедь БВЗ. ²⁴ 24 Нет Г. ²⁵ въ ВД. ²⁶ Доб.: и рече И. ²⁷ 27 съ небесе призри Ж. ²⁸ призре Б. ²⁹ небеси БДИ: (ошибочно) нбиси Е. ³⁰ присети Д; пресети З. ³¹ Нет Б. ³² сверши ВДЖИ; свѣрши ГЗ; свѣрши Е. ³³ и Б. ³⁴ насадивъ Ж. ³⁵ имже ВГДЕЖИ. ³⁶ сердце Е. ³⁷ вВГЕИ. ³⁸ истиннаго ВЖИ. ³⁹ Так в А; свою БВГДЗИ; сию ЕЖ. ⁴⁰ создахъ В. ⁴¹ В Ж ошибочно; недоиныи. ⁴² во БВГЕЖИ. ⁴³ рожыша Б; рожыша Е; рожеша Ж. ⁴⁴ матери БВДЕ. Доб.: и З. ⁴⁵ Нет ДЖ. ⁴⁶ кьто Б; нет ЕЖ. ⁴⁷ помолитсѣ БВЗИ. ⁴⁸ Нет Г. ⁴⁹ Доб.: вся Е. ⁵⁰ Доб.: и БЕЗИ. ⁵¹ Доб.: и Б. ⁵² Святые Е; Пречистые И. ⁵³ Богородица Д. ⁵⁴ 54 по молитве его З. ⁵⁵ помолившюся Б; помолился Д; помольшюся Г; помолшо Е. ⁵⁶ Нет Д. ⁵⁷ сиче Д. ⁵⁸ 61 от имени моего церкви Святые Богородици Е. ⁵⁹ Святые БВГДЖЗИ. ⁶⁰ Доб.: и БЗ. ⁶¹ своего Г. ⁶² Нет Д. ⁶³ 64 десятину дасть Е. ⁶⁴ часть Ж. ⁶⁵ свѣрши БВГДЖИ; свѣрши Е; свѣрши З. Доб.: и Б. ⁶⁶ праздникъ Г; празднникъ Д. Доб.: чьстьнь и Е. ⁶⁷ благоленѣнь БВДЕ; боголенѣнь И. ⁶⁸ 6504-е ГИ; 6000-ное 504 (вместо фѣрта ошибочно написана фита) З

ПЕРЕНОСЕНИЕ ПЕРСТА СВ. ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ ИЗ ВИЗАНТИИ НА РУСЬ В КОНТЕКСТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ ВЛАДИМИРА МОНОМАХА*

Проложное сказание о перенесении на Русь перста св. Иоанна Крестителя «от десныя его руки» было опубликовано в 1907 г. Н. К. Никольским по списку XVI в.¹ Несмотря на то, что этот памятник содержит уникальные сведения о важном церковно-политическом событии – перенесении из Константинополя в Киев в конце XI или начале XII в. чтимой христианской святыни – перста св. Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи), а также о почитании святого в древней Руси, он до сих пор остается практически не изученным. А между тем это небольшое по объему произведение занимает важное место в ряду других памятников, обосновывающих особое место Руси среди христианских народов через небесное покровительство того или иного почитаемого святого.

Сказание прославляет св. Иоанна Крестителя как покровителя не только тех стран, в которых почивали его мощи прежде (Палестина и Греческая земля), но и Руси, причем Русь как «новый народ» через почитание святого оказывается в одном ряду с более древними христианскими народами: «Господу Богу нашему Иису-

* Опубликовано в статье: Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII века // Судьба России в современной историографии. Сб. научных статей памяти проф. А. Г. Кузьмина. М., 2006. С. 78–89, 99–105. (Печатается с добавлениями и уточнениями.)

¹ *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907 (СОРЯС. Т. 82. № 4). IV. Проложное Сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе. С. 56–57 (по рукописи четвѣй минсеи Киевской Духовной академии. Почаев. № 103. Л. 99–99 об.). Другие списки памятника XVI–XVII вв. указаны А. А. Туринским и В. И. Галко: Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Шапова. СПб., 2003. С. 220–221. Ныне Сказание издано О. В. Лосевой по списку Пролога БРАН 13.8.2 второй половины XVI в. с разночтениями по трем спискам конца XVI – первой половины XVII в.: *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV в. М., 2009. С. 340–341.

су Христу не токмо Греческую страну просветившу крещением... но и Рускую землю просветившу святым крещением и от идолския лести обратившу и въ всеи вселеней прослави святыа Своа... Славимо же есть тело его (св. Иоанна. – А.К.) в граде Севасте, глава же его и рука славима и чтима в Цариграде, в Руси же славим честны его пръст в граде Киеве, всегда же имя его славимо есть. Уже бо Господеви Богу нашему посетившу новаго Своего винограда земля Руския, иже насади десница Его (ср. Пс. 79: 15–16), и Своим изволением даст приити честныа руки Предтечевы пръсту от Царяграда в Русь, иже пренесен бысть в град великий Киев при князи Владимире Мономасе в лето 6 [тысяч] шестсотное и положен бысть в церкви Святаго Иоана на Сетомли, у Купшина монастыря»².

Целый ряд идей, актуальных для начального периода русско-го христианства, присутствует в этом тексте. Это и идея Руси как «нового винограда», насаженного Господом (ср., например, в летописной молитве князя Владимира по освящении киевской Десятинной церкви Пресвятой Богородицы: «...Призри с небесе и вижь и посети винограда Своего и сверши яже насади десница Твоя новыа люди си, им же обратил еси сердце в разум познати Тебе, Бога истинного»³, и в некоторых других летописных текстах, связанных с принятием Крещения), и поиск небесного покровителя града Киева и всей Русской земли. Последнее связывает Проложное сказание с другими русскими памятниками XI–XII вв. – в частности, со «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона, в котором обосновывается особая роль Киева как города, находящегося под покровительством Пресвятой Богородицы⁴; с Проложным сказанием о «проявлении» Крещения Русской земли св. апостолом Андреем («какко приходил в Русь, и благословил место, крест поставил, идеже ныне град Киев»)⁵; т. н. «Словом на обновление Десятинной церкви» (или, по-другому, пространной редакцией «Чуда св. Климента, папы Римского, о отрочати»), прославляющим св. Климента как «присного заступника» «стране Рустей», и «венца преукрашенного» «славному и честному граду нашему», т. е. Киеву («Темже по истине всех град славне, имея всечестное твое тело...»

² Никольский Н. К. Материалы... С. 56–57.

³ ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 124. То же в Проложном сказании об освящении Десятинной церкви (Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 431–432).

⁴ Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984.

⁵ Памятники древнерусской церковноучительной литературы. Вып. 2: Славяно-русский Пролог. Ч. 1. Сентябрь – декабрь / Под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1896. С. 202–203.

и т. д.)⁶; русскими сочинениями о св. Николае Мирликийском («Прииди в Русь и вижь, яко несть града, ни села, идеже не быша чудеса святого Николы»⁷; «Благословен Господь Бог наш, яко прослави святителя в странах, чудес струя испускающа в Мирех, и в Латинех вся исцеляюща, и в Руси милостивно посещающа»⁸); и др. Как выясняется, наряду со св. Климентом Римским, св. Георгием, апостолом Андреем Первозванным, святителем Николаем Мирликийским, св. Иоанн Предтеча также почитался как особый покровитель Русской земли: «Славим же и благодарим от всех благоверных князеи, и от всех христолюбивых русских сынов, се-го же Иоана Предтечу, тя, болши суща всех пророк, чем и славим честный его праздник...»

Но Проложное сказание представляет особый интерес еще в одном отношении. Перенесенная в Киев святыня – перст св. Иоанна Крестителя – рассматривалась на Руси как часть важнейшей императорской инсигнии – десницы св. Иоанна, используемой в обряде поставления на царство византийских императоров. Об этом свидетельствуют русские источники XII – начала XIII в.

Так, согласно рассказу Киевской (Ипатьевской) летописи, в 1147 г. на созванном князем Изяславом Мстиславичем в Киевском соборе русских епископов обсуждалась возможность поставления на киевскую митрополию без санкции константинопольского патриарха ставленника князя Изяслава русина Климента Смолятича. Решающий аргумент в пользу такой возможности был найден черниговским епископом Онуфрием, который сослался на соответствующий греческий прецедент: «Аз сведе: достоить ны поставити, а глава у нас есть святого Климента, якоже ставять греци рукою святого Ивана...»⁹ Смысл слов Онуфрия проясняет новгородец Добрыня Ядрейкович (будущий новгородский архиепископ Антоний), посетивший около 1200 г. Константинополь и оставивший описание константинопольских святынь. Он сообщает о хранившейся в церкви Пресвятой Богородицы в Большом императорском

⁶ Картов А. Ю. «Слово на обновление Десятиной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. Вып. 1. М., 1992. С. 109–111.

⁷ Из русского «Чуда св. Николы о детице, бывшем в Киеве» (Баэрий А. В. Киевский список чуда св. Николы об утопшем детице // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 2. Пг., 1914. С. 276).

⁸ Из русской Службы на перенесение мощей св. Николы из Мир Ликийских в Бари (Леонид (Кавелин), архим. Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского, чудотворца. СПб., 1888 (Памятники древней письменности и искусства. Вып. 72). С. 70–71).

⁹ ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 341.

дворце (в Царских золотых палатах) деснице св. Иоанна Предтечи: «тою, – по словам Антония, – царя поставляют на царство»¹⁰. (Среди константинопольских святых Антоний отметил и руку константинопольского патриарха Германа, которая, по его мнению, использовалась в обряде интронизации патриарха: «ею же ставятся патриархи»¹¹. Иногда полагают, что епископ Онуфрий смешал эти две святых, однако нельзя исключать и того, что он ссылался именно на обряд поставления государей.)

Современные исследователи по-разному оценивают известия русских авторов. Одни отрицают возможность использования в обряде поставления императоров части мощей св. Иоанна¹². По мнению других, это вполне вероятно и, более того, «определенно вписывается в византийскую традицию»¹³. Как отмечает Б. А. Успенский, участие в этом обряде десницы св. Иоанна – той самой, которую он некогда возложил на главу Христа, уподобляло обряд коронации обряду крещения, а самого императора – Христу¹⁴.

Согласно христианским представлениям, часть реликвии обладает всеми теми свойствами и всей той святостью, которыми обладает реликвия целиком. Тем более это относится к такой чтимой части мощей как перст. Следовательно, и перст св. Иоанна, хранившийся после перенесения в Киеве, должен был восприниматься на Руси «как часть византийской коронационной регалии». По мнению Б. Н. Флори, посвятившего Проложному сказанию отдельное исследование, память о перенесении византийских инсигний на Русь при князе Владимире Всеволодовиче Мономахе (т. е. именно перста св. Иоанна Крестителя) повлияла на складывание впоследствии знаменитой легенды о «Мономахо-

¹⁰ Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 г. / Изд. Хр. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. Вып. 51 (Т. 17. Вып. 3). СПб., 1899. С. 80, 19. Русский паломник связывал с византийским коронационным обрядом и другую реликвию св. Иоанна Крестителя, хранившуюся в Императорском дворце, а именно «посох железен, а на нем крест Иоанна Крестителя», которым «благословляют на царство» (там же).

¹¹ Там же. С. 71, 2.

¹² Флоря Б. Н. К генезису легенды о «дарах Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 187.

¹³ Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 263–267.

¹⁴ Там же. С. 267. Исследователь, в частности, ссылается на монету, выпущенную императором Александром в 912 г. в связи со своей коронацией: на монете изображен св. Иоан Предтеча, который возлагает руку на главу императора, «подобно тому, как он возлагает руку на главу Христа на иконах». Справедливости ради, надо отметить, что в 912 г. десница св. Иоанна еще не находилась в Константинополе.

вых дарах», известной по «Сказанию о князьях Владимирских» и другим памятникам XVI–XVII вв.¹⁵

В связи с этим возникает целый ряд вопросов. Когда именно и при каких обстоятельствах указанная святыня оказалась в Киеве? Какие события в истории русско-византийских отношений предопределили ее появление здесь? Какую роль она сыграла в религиозной и политической жизни киевского общества? Ответы на некоторые из этих вопросов, как представляется, позволяют «вписать» Проложное сказание о перенесении перста св. Иоанна на Русь не только в контекст религиозной и общественно-политической мысли древней Руси, но и в контекст русско-византийских отношений эпохи Владимира Мономаха.

Замечено, что текст Проложного сказания содержит явное хронологическое противоречие, поскольку приведенная в нем (во всех списках) дата – 6600 г. от Сотворения мира, то есть 1092/93 г. от Рождества Христова – не соответствует времени киевского княжения Владимира Мономаха (1113–1125). Однако можно предполагать, что дата в тексте записана дефектно: в ней оказались пропущены буквы, обозначающие десятки и единицы¹⁶. Что же касается попыток более точного определения времени составления Сказания и, соответственно, времени появления святыни в Киеве, то в литературе они предпринимались, однако, на мой взгляд, оказывались не слишком успешными.

Так, Б. Н. Флоря находит возможность установить нижнюю хронологическую границу перенесения на Русь перста св. Иоанна Предтечи – 1110 г.¹⁷ По мнению исследователя, упомянутый в тексте Купшин монастырь мог получить свое название по имени священномученика Кукши, инока киевского Печерского монастыря, проповедовавшего христианство у вятичей и принявшего от них мученическую смерть, о чем свидетельствует Киево-Печерский патерик¹⁸. Дело в том, что в наиболее ранней Арсеньевской редакции Киево-Печерского патерика, во всех списках, в том числе и в древнейшем Берсеневском 1406 г., этот инок последовательно назван

¹⁵ Флоря Б. Н. К генезису легенды... С. 185–188.

¹⁶ Там же. С. 185–186: Письменные памятники истории Древней Руси. С. 220.

¹⁷ Флоря Б. Н. К генезису легенды... С. 185–186.

¹⁸ Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик. Киев, 1931. С. 110–111 («Слово 18» в Кассиановской 2-й редакции Патерика). В одном из списков Сказания о перенесении перста св. Иоанна Крестителя монастырь назван не *Купшиньым*, а *Кукшишьым*: «у Кукши монастыря»: еще в одном: *Купльшиньым* (Лосева О. В. Жития русских святых... С. 341).

не Кукшей, а Купшей¹⁹. Однако предполагаемая исследователем дата гибели преп. Кукши (Купши) – 11 февраля 1110 г. (после чего монастырь и мог получить свое название) – едва ли верна. Эта дата была предложена еще А. А. Шахматовым²⁰ и базируется на двух далеко не очевидных допущениях. Как сообщает в «Слове о св. священномученике Кукше и о Пимене Постнике» епископ Владимиро-Суздальский Симон (один из авторов Киево-Печерского патерика), в один день с преп. Кукшей и его учеником, погибшими в Вятичской земле, преставился и инок Печерского монастыря Пимен, прозванный Постником. В Печерском патерике читается особое «Слово о Пимене Многострадальном»²¹, в котором приводятся некоторые подробности кончины преподобного и, в частности, сообщается о том, что в самый момент кончины над Печерским монастырем явились три столпа: «...явишася три столпы над трапезницею и оттуду на верх церкви приидоша». Расчеты А. А. Шахматова строятся на том, что он, во-первых, отождествляет Пимена Постника из «Слова о Кукше» с Пименом Многострадальным, а во-вторых, признает упомянутые столпы идентичными тому столпу огненному, о котором сообщает летописец в статье 1110 г.: «Том же лете бысть знаменье в Печерьстем монастыре: в 11 день февраля месяца явися столп огнен от земля до небеси... се же столп первее ста на трапезници... и, постояв мало, съступи на церковь... и потом ступи на верх...»²² Но если второе допущение и может быть принято (несмотря на то, что в Патерике речь идет о трех столпах, а в летописи – лишь об одном), то первое, по-видимому, следует исключить. Упомянутый в «Слове о Кукше» Пимен Постник – лицо более или менее известное, и некоторые детали его биографии (в отличие от биографии того же Кукши) могут быть восстановлены; в свою очередь, эти детали явно противоречат тому, что мы знаем о преп. Пимене Многострадальном. Так, из рассказа инока Поликарпа (второго автора Киево-Печерского патерика) известно, что Пимен Постник

¹⁹ Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 182 (Арсеньевская редакция). См. также: *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 33, 35, 38, 41, 43, 45, 52 (описания отдельных списков Арсеньевской редакции). Связь Кукши (Купши) и Купшина монастыря предполагал еще М. Д. Приселков (*Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 245).

²⁰ *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. Ч. 316. 1898. Март. СПб., 1898. С. 123, 118.

²¹ *Абрамович Д. И.* Патерик. С. 179–184 («Слово 35» в Кассиановской 2-й редакции).

²² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284.

в конце 70-х гг. XI в. (не ранее лета 1078 г.) участвовал в изгнании бесов из знаменитого печерского затворника Никиты, будущего епископа Новгородского, причем имя Пимена следует в рассказе сразу же за именами тогдашнего игумена Печерского монастыря Никона и его преемника Иоанна и ранее имен других знаменитых подвижников – в том числе будущего ростовского епископа Исаии, Григория Чудотворца, Нестора, будущего печерского игумена, а затем епископа Черниговского Феоктиста и др.²³ Пимен же Многострадальный, как хорошо видно из посвященного ему «Слова» Поликарпа, появился в монастыре уже после перенесения в Успенскую церковь мощей игумена Феодосия (т. е. после 1091 г.), причем в таком расслабленном состоянии, что в течение двадцати лет не вставал с постели²⁴. Разумеется, он не мог участвовать в событиях 1078 г. Таким образом, предполагаемая дата его кончины (1110 г.) не может быть использована для датировки гибели преп. Кукши в Вятической земле²⁵.

Итак, дата гибели инока Кукши нам неизвестна. Исходя из общих соображений и относительной хронологии Патерика, ее можно отнести к первой половине или, может быть, первой четверти XII в.²⁶, что никак не помогает датировать перенесение перста св. Иоанна в киевскую церковь. Впрочем, у нас вообще нет уверенности в том, что Купшин монастырь каким-либо образом связан с печерским иноком Кукшей (Купшей), хотя это, разумеется, и не исключено.

Для датировки же событий, описанных в Проложном сказании, следует, по-видимому, воспользоваться другими имеющимися у нас возможностями. Помимо Купшина монастыря (более в источниках не упоминающегося), в Сказании названа церковь Св. Иоанна «на Сетомли», в которую и была положена принесенная в Киев святыня. Как представляется, эта церковь может быть предположительно отождествлена с одним из известных по летописи киевских храмов. Но для этого необходимо углубиться в топографию древнего Киева.

²³ *Абрамович Д. И.* Патерик. С. 126; Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 91, 201 (Арсеньевская редакция).

²⁴ *Абрамович Д. И.* Патерик. С. 180, 181 (при пострижении Пимена «власы же... положиша на гробе свягата Феодосиа»).

²⁵ В историографии – без всякой связи с Купшиным монастырем – встречается еще одна дата смерти преп. Кукши – 1141 г., однако она также не может быть принята: подробнее см.: *Карпов А. Ю.* Преподобный Кукша – просветитель вятчей. М., 2001. С. 13–14, 37–39, прим. 7–9.

²⁶ Там же.

По всей вероятности, Сетомлью называли в Киеве один из притоков Почайны, правого притока Днепра²⁷. Возможно, речь идет о Глубочице или ее притоке Киянке – обе эти речки (Глубочица – правый приток Почайны) под такими названиями ни разу в летописи не упомянуты. Название же Сетомль дважды встречается в «Повести временных лет»²⁸ и один раз в Киевской (Ипатьевской) летописи, причем в последнем случае летописец довольно точно определяет ее местоположение.

В статье под 6658 (1150) г. Ипатьевской летописи, рассказывающей об очередной войне Юрия Долгорукого с Изяславом Мстиславичем, сообщается о прибытии к Киеву князя Владимира Володаревича Галицкого, союзника Юрия: наутро «приде Володимер Галичьской к Ольгове могыле, тако же и Дюрги (Юрий. – А.К.) приеха к нему... и ту ся целоваша, не съседаюче с конии у Сетомля, на Болоньи...»²⁹. Итак, Сетомль протекала по Оболони (или Болонью) – низменности между берегом Днепра и Киевскими горами, близ Ольговой могилы, которая, как известно из летописи, находилась на Щекавице – одной из трех главных киевских высот³⁰.

Это местоположение заставляет вспомнить об известной киевской церкви Св. Иоанна «на Копыреве конце». («Копырев конец» Киева выходил одной своей стороной к рекам Глубочица и Киянка³¹.) Киевская летопись лишь дважды упоминает о ней,

²⁷ См.: Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. Київ, 1985. С. 155. Здесь же приведены и другие мнения относительно местонахождения летописной Сетомли. В свое время высказывалось предположение, что Сетомлью называлась часть Днепра близ Киева, наиболее пригодная для ловли рыбы сетями (Арцибашев Н.С. Повествование о России. Т. 1. М., 1838. Кн. 2. С. 18, прим. 97). С Сетомлю также отождествлялись один из прудов на реке Лыбеди (предположительно, позднейший Калетский) (Лебединцев П.Г. Какая местность в древности называлась Олеговой Могилой? // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1879. Кн. 1. С. 26); река Юрковица, правый приток Почайны (Закревский Н.В. Описание Киева. М., 1868. Планы. III); и др.

²⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151 (под 1036 г.: печенеги «ови бежаше, тоняху в Сетомли, ине же в инех реках»), 164 (под 1064 г.: «детиць ввержен в-Ыстомль»).

²⁹ ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 402–403. В Лаврентьевской летописи место встречи князей не обозначено: о Владимирке же сообщается, что он стоял «у Киева, у теремца» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 327).

³⁰ См.: Закревский Н.В. Описание Киева. Т. 2. С. 560–561.

³¹ О «Копыреве конце» древнего Киева см.: Толочко П.П. Копирів кінець древнього Києва // Український історичний журнал. 1963. № 5. С. 116–117; *он же*. Історична топографія стародавнього Києва. Київ, 1972. С. 138–144; *он же*. Древний Киев. Киев, 1983. С. 86–88. П.П. Толочко отождествляет церковь Св. Иоанна «на Копыревс конце» с церковью, остатки которой были открыты в 1878 г. археологом П. Лашкаревым.

причем во второй раз привязывает ее «огороды» (здесь, по-видимому, зады) к тем же ориентирам, которые были названы выше. Речь вновь идет о войне между Изяславом Мстиславичем и Юрием Долгоруким за Киев (1151 г.). Вот как описывается расположение берендеев, выступивших на стороне Изяслава и его союзников: «Вячьслав же, Изяслав и Ростислав повелеша Володимиру пойти с берендеи... ко Олгове [могиле], и сташа мъжи дьбрьми от Олговы оли и в огород Святаго Иоанна, а семо оли до Щ[е]ковице»³². Позиции берендеев, очевидно, тянулись по склонам горы Щековицы; церковь же Иоанна, упоминаемая здесь, – вероятно, та самая церковь, о которой в другом месте говорится как о церкви «на Копыреве конце». Очевидно, замечал по этому поводу выдающийся знаток киевских древностей Н. В. Закревский, эта церковь одной стороной выходила к тому району Киева, который получил название «Копырев конец», а другой – к склонам Щековицы³³. В таком случае, ее можно было назвать и церковью «на Копыреве конце», и церковью на Сетомли.

Церковь Св. Иоанна «на Копыреве конце» была заложена в 1121/22 г., причем заложена самим князем Владимиром Всеволодовичем Мономахом³⁴. Источники не уточняют, какому именно Иоанну она была посвящена. Предлагаемое в настоящей статье отождествление этой церкви с церковью «Святаго Иоанна на Сетомли» позволяет не только определить ее как церковь Св. Иоанна Предтечи, но и предположить, что ее возведение было связано с перенесением в Киев частицы мощей – перста св. Иоанна.

Следовательно, перенесение в Киев из Константинополя перста св. Иоанна Крестителя можно датировать временем около 1121/22 г.

Это предположение позволяет связать перенесение святыни с конкретными событиями в истории русско-византийских отношений.

Как известно, княжение в Киеве Владимира Мономаха было ознаменовано войной между Русью и Византией – последней

³² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 428.

³³ Закревский Н. В. Описание Киева. Т. 2. С. 880.

³⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286: «Того же лета заложи церкви Святаго Ивана в Копыреве конце». Форма «заложи» (а не «заложиша» или «заложена бысть») указывает на то, что строителем церкви был киевский князь. См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. 1-я половина тома. М., 1904. С. 300; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 613 (коммент. А. В. Назаренко).

в истории двух государств. По свидетельству русской летописи, в 1116 г. Владимир поддержал своего зятя, византийского авантюриста Лже-Диогена, выдававшего себя за давно убитого сына императора Романа IV Диогена (1068–1071) Льва, – Леона Девгеневича, как называют его русские источники. При поддержке Владимира «царевич Леон» начал военные действия против императора Алексея I Комнина (1081–1118) на Дунае; «и влася го[ро]дов ему дунаиских неколко»³⁵. Эта авантюра закончилась крахом. 15 августа 1116 г. самозванец был убит в Дерестре (Доростол; нынешняя Силистрия, в Болгарии) двумя «сарацинами» (вероятно, половцами), подсланными в город императором Алексеем. Это, однако, не остановило Владимира. Он продолжал действовать – теперь уже в интересах своего внука Василия, которого русские летописи называют то Васильком Леоновичем (по отцу), то Васильком Маричиничем, или Маричичем (по матери), и притом «царевичем». В том же году Владимир послал на Дунай своего воеводу Ивана Войтишича, который посадил в города, завоеванные Лже-Дионом, посадников киевского князя. Очевидно, целью Мономаха было образование на Дунае независимого от Византии государственного образования под номинальным главенством «царевича» Василия «Леоновича».

Алексею, однако, удалось выдавить русские отряды с Дуная и отвоевать Доростол. Под тем же 1116 годом летопись сообщает еще об одной экспедиции, направленной Мономахом на Дунай: во главе ее князь поставил своего сына Вячеслава и воеводу Фому Ратиборича. Русские войска подошли к Дерестру, но, «не успевше ничто же, воротилася»³⁶.

В «Истории Российской» В. Н. Татищева (XVIII в.) под 1119 г. читается рассказ о заключительном этапе русско-византийского противостояния. Владимир, «хотя отмстить греком смерть зятя

³⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 283.

³⁶ Там же. Стб. 283–284. А. А. Горский, посвятивший русско-византийской войне 1116 г. обстоятельное исследование (Русско-византийские отношения при Владимире Мономахе и русское летописание // Исторические записки Т. 115. М., 1987. С. 308–328; см. также: *он же*. Забытая война Мономаха: Русско-византийский конфликт 1116 г. // Родина. 2002. № 11–12. С. 98–100), обратил внимание на молчание Анны Комнины, которая в своей «Алексиаде» ни словом не обмолвилась о событиях на Дунае (при том, что она подробно пишет о более ранней аванюре Лже-Диогена в 1096 г.). По мнению А. А. Горского, это может косвенно свидетельствовать о серьезности ситуации и о том, что после брака с дочерью Владимира Мономаха (внука императора Константина IX Мономаха) права Лже-Диогена и особенно его сына Василия (внука Мономаха) на византийский престол стали не меньшими, чем у самих Комнинов.

своего Леона и удел его удержать оставшему младенцу, сыну его Василию», организовал новый большой поход, однако император Алексей упредил его и послал к Владимиру «великое посольство» с дарами, среди которых были венец царский (будущая «шапка Мономаха»), скипетр и т. п., «и нарекли его себе братом и царем, а при том просил о мире». Мир был заключен на том, что внучка Владимира, «дочь Мстиславля», должна была выйти замуж за сына императора Алексея Иоанна (будущего императора), причем Владимир уступал «нареченному зятю» «города» своего внука. «И была о сем Владимиру и всем людям радость великая»³⁷.

В литературе было высказано мнение, согласно которому рассказ Татищева извлечен из не дошедшего до нас летописного источника и в целом верно отражает происходившие события³⁸. Однако с этим выводом трудно согласиться.

Дело даже не в том, что император Алексей Комнин умер 15 августа 1118 г.³⁹ и, следовательно, не мог в 1119 г. вести переговоры с Владимиром Мономахом. (По Татищеву, Алексей умирает вскоре после завершения переговоров, «того же году».) Рассказ историка XVIII в. слишком очевидно обнаруживает зависимость от знаменитой легенды о «Мономаховом венце», будто бы поднесенном русскому князю послами византийского императора Константина Мономаха; легенда же эта получила литературное оформление не ранее начала XVI в.⁴⁰ Вопиющая хронологическая несообразность – император Константин IX Мономах умер, когда князю Владимиру было всего два года, и, следовательно, дед и внук никак не могли воевать друг с другом и обмениваться дарами – была замечена книжниками XVII в., и в результате в украинской Густынской летописи и «Киевском синопсисе» (оба памятника датируются 70-ми гг. XVII в.) – имя Константина Мономаха было заменено на имя императора Алексея Комнина, действительно правившего в Византии в одно время с князем Владимиром Всеволодовичем⁴¹. Ту же попытку исправления очевидного хронологического противоречия мы видим и в рассказе

³⁷ Татищев В. Н. История Российская. Ч. 2. (Собрание сочинений. Т. 2.) М., 1995. С. 133; ср. Т. 4. С. 182.

³⁸ Горский А. А. Указ. соч.

³⁹ См.: Никита Хониат. История со времени царствования Иоанна Комнина. Т. 1. Рязань, 2003. С. 21.

⁴⁰ См.: Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.: JL, 1955.

⁴¹ ПСРЛ. Т. 40. Густынская летопись. СПб., 2003. С. 74–75 (война датирована 1114 г.); Синопсис, или Сокращенная история, собранная от разных авторов. СПб., 1718. С. 201–204.

В. Н. Татищева. По всей вероятности, историк XVIII в. попытался связать различные, в том числе и легендарные, известия с реальными историческими событиями; в результате легендарный поход Владимира против византийского императора (о котором сообщают «Сказание о князьях владимирских» и другие позднейшие источники, в том числе Никоновская летопись, которой активно пользовался Татищев) занял «центральное» (в хронологическом отношении) место между войной Владимира 1116 г., о которой сообщается в ранних летописях, и известным из тех же летописей бракосочетанием внучки Владимира Мономаха и византийского царевича.

Если же следовать известиям древнейших русских летописей, и в частности «Повести временных лет», то приходится констатировать, что мирные отношения между Русью и Византией возобновились лишь после смерти императора Алексея I Комнина и восшествия на престол его сына Иоанна Комнина в 1118 г. Причем произошло это, по всей вероятности, не сразу, а лишь несколько лет спустя.

В 1122 г. русско-византийские переговоры увенчались заключением династического брака: внучка Мономаха, дочь его сына Мстислава, стала женой сына императора Иоанна – предположительно, Алексея⁴². Тогда же в Киев прибыл из Византии новый митрополит Никита (его предшественник, митрополит Никифор, умер в апреле 1121 г.).

⁴² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286. Летописец называет супруга Мономаховой внучки «царем», т. е. императором: «Ведена Мьстиславна в Греки за царь». Это дало основание В. Н. Татищеву (История Российская. Т. 2. С. 135) предположить, что Мстиславна была выдана замуж за императора Иоанна Комнина. Однако это неверно. Скорее всего, супругом Мстиславны стал старший сын императора Иоанна Алексей (ср.: *Лопарев Хр.* Брак Мстиславны (1122) // *Византийский временник*. Т. 9. СПб., 1902. С. 418–445; *Пападимитриу С.* Брак русской княжны Мстиславны Добродеи с греческим царевичем Алексеем Комнином // *Византийский временник*. Т. 11. СПб., 1904. С. 73–98). Рано умерший Алексей был объявлен императором и соправителем своего отца Иоанна (*Никита Хониат*. История... Т. 1. С. 30, 51); следовательно, его наименование в летописи царем справедливо. Автор Густынской летописи сообщает о выдаче дочери Мстислава «за царевича греческого, сына Иоанна Комнина» (ПСРЛ. Т. 40. С. 76). Имя Мстиславны – Добродея – приведено только в «Истории» В. Н. Татищева и едва ли достоверно. О дальнейшей биографии русской княжны в Византии ничего определенного сказать нельзя. Если верно то, что ее супругом стал царевич Алексей, то можно утверждать, что Мстиславна родила дочь (*Никита Хониат*. История... Т. 1. С. 115, 157). Попытки проследить ее последующую судьбу (с именем Зоя, якобы полученным в византийском императорском семействе) основаны на неверном толковании источников (см.: *Пападимитриу С.* Брак русской княжны Мстиславны Добродеи с греческим царевичем Алексеем Комнином).

Сближение между двумя странами было вызвано объективными причинами, и прежде всего угрозой со стороны кочевников – половцев, торков и печенегов. Исследователи давно уже обратили внимание на тот факт, что заключение русско-византийского династического союза совпало по времени с двумя важными событиями в истории взаимоотношений Руси и Византии с соседними кочевыми племенами: изгнанием из Руси князем Владимиром Всеволодовичем торков и печенегов в 1121 г. и византийско-печенежской войной 1121–1122 гг., завершившейся блестящей победой императора Иоанна Комнина⁴³.

Можно думать, что перенесение из Константинополя на Русь части почитаемой христианской святыни – перста св. Иоанна Крестителя – находится в прямой связи с заключением русско-византийского мира⁴⁴. Выше уже говорилось, что десница св. Иоанна, от которой был взят перст, хранилась в дворцовой церкви Пресвятой Богородицы в константинопольском Большом императорском дворце⁴⁵. Следовательно, ее мог передать

⁴³ Известие Ипатьевской летописи об изгнании кочевников Мономахом («Прогна Володимер беренъдичи из Руси, а торци и печенеги сами бежаша»: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286) давно поставлено в связь с византийско-печенежской войной 1121–1122 гг. (см. об этом: *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб., 1999. С. 199–228). Полагают, что именно изгнанники из Руси напали в это время на Византию. По мнению А. А. Горского, можно даже предположить, что печенеги и торки были не изгнаны Мономахом, а посланы им «для овладения Нижним Подунавьем и болгарской территорией, а изображение их в летописи «изгнанниками» и «беглецами» из Руси вызвано стремлением «отмежеваться» от неудавшегося похода кочевников в обстановке налаживания отношений с империей» (*Горский А. А.* Русско-византийские отношения при Владимире Мономахе... С. 318). Однако такое предположение не выглядит удачным. Отъезд Мстиславны «въ Грцы» в первой половине 1122 г. (первое событие, читающееся в летописной статье 6630 г.) – конечно же, не начало, а завершение переговоров о мире, которые должны были начаться, самое позднее, в предыдущем году. Едва ли Владимир Мономах мог одновременно вести переговоры о заключении династического брака с императором Иоанном и организовывать против него нападение кочевников. Скорее, можно предположить обратную связь между событиями. Принятие Мономахом печенегов, торков и берендеев в 1116 г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 284) совпало по времени с русско-византийской войной. Заключение же мирного договора, вероятно, потребовало от Владимира разрыва отношений с противниками императора, прекращение их поддержки. В таком случае, их изгнание из Руси – акт, дружественный Империи. Отнюдь не очевидно также, что именно эти изгнанники Мономахом кочевники могли нанести такой урон Империи, о котором сообщают византийские источники; скорее, они могли выступать в союзе с другими, более близкими соседями Византии.

⁴⁴ Такое предположение в самом общем виде уже высказывалось в литературе (*Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории... С. 330–331).

⁴⁵ Западноевропейский автор «Описания святынь Константинополя» (вторая половина XI в.) сообщает, что «в Большом дворце в храме Марии Богородицы»

на Русь только лично император⁴⁶, а сама передача может рассматриваться не просто как религиозный, но как государственно-религиозный акт.

Очевидно, святыня была перенесена в Киев одним из тех многочисленных посольств, которые предшествовали заключению мира между двумя государствами и бракосочетанию византийского царевича и русской княжны.

Культе св. Иоанна Предтечи получил чрезвычайно широкое распространение в Византии. В Константинополе и других городах Империи имелось несколько посвященных святому церквей (в том числе главный храм знаменитого Студийского монастыря); в них (и не только в церкви Большого дворца) хранились принадлежащие ему реликвии⁴⁷. Согласно греческим и русским переводным агиографическим сочинениям, десница св. Иоанна после его кончины была принесена евангелистом Лукой в Антиохию, где и хранилась до середины X в. В правление императора Константина VII Багрянородного пресвитер Антиохийской церкви Иов перенес ее в Константинополь: «ею же христолюбивии царие с любовию целоваша и в царьских положиша в златых палатах»⁴⁸. Тогда же византийский писатель Феодор Дафнопат составил богослужебный канон «честныя руки Иоанна Предтечи», переведенный впоследствии на славянский язык и известный в русской книжности с XI–XII вв.⁴⁹

находятся голова св. Иоанна Крестителя, а также «рука его целиком» и некоторые другие его реликвии (Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII в. / Перев., предисл. и коммент. Л. К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Под ред. А. М. Лидова. М., 1996. С. 440). А анонимный русский паломник, посетивший Константинополь в XIV в., видел десницу св. Иоанна (уже в монастыре Перивлента) «без пальца» (*Majeska G. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Washington, 1984. P. 147).

⁴⁶ Ср.: *Стерлигова И. А.* Новозаветные реликвии в Древней Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000. С. 19.

⁴⁷ Описание святынь Константинополя... С. 440 (см. выше), 449 (упомянут зуб св. Иоанна Крестителя), 451, 454 (упомянут череп св. Иоанна Крестителя). Антоний Новгородский сообщает также еще об одном персте св. Иоанна, хранившемся в Студийском монастыре (Книга Паломник... С. 83, 22).

⁴⁸ ВМЧ. Январь. Дни 6–10. СПб., 1910. Стб. 500–501. См.: *Флоря Б. Н.* К генезису легенды... С. 187.

⁴⁹ *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 268–307. Десница св. Иоанна Предтечи хранилась в Константинополе до 1484 г., когда была подарена султаном Баязетом Мальтийскому ордену св. Иоанна Иерусалимского. В 1798 г. реликвия была передана мальтийскими рыцарями российскому императору Павлу I. Она покинула Россию в 1919 г., после чего оказалась в Берлине, а затем Белграде. До недавнего времени считалось, что десница св. Иоанна Предтечи утеряна в годы Второй мировой войны, однако, как выяснилось в 1993 г., она была

В древней Руси почитание святого также было широко распространено. Обращает на себя внимание тот факт, что церкви Св. Иоанна Предтечи в XII в. возникают не только в Киеве. Так, в Новгороде уже в 1127 г. (т. е., если верна предложенная нами датировка, спустя шесть лет после перенесения святыни) внук Владимира Мономаха князь Всеволод Мстиславич закладывает каменную церковь Св. Иоанна «на Петрятине дворе»⁵⁰. Здесь же, в Новгороде, в XII в. существовали также Рождество-Предтеченский т. н. Росткин женский монастырь (упомянут в летописи под 1179 г.)⁵¹; церковь Иоанна Предтечи Ишкова (сгорела в 1181 г.)⁵²; церковь Усекновения главы Иоанна Предтечи на Чудинцевой улице (построена в 1176 г.)⁵³. Церковь Св. Иоанна Предтечи («се же есть дивно церкы») упоминается также в Ростове «на дворе в епископы» (сгорела в 1211 г.)⁵⁴. Одна из наиболее ранних известных нам церквей во имя Иоанна Предтечи существовала в Перемышле: она была построена из белого камня при князе Володаре Ростиславиче († 1124), вероятно, незадолго до его кончины⁵⁵. Монастырь Св. Иоанна (правда, не ясно, какого именно; возможно, Св. Иоанна Богослова) известен в Переяславле Южном (упомянут под 1125 г.)⁵⁶. Как мне кажется, возможным свидетельством проявления культа св. Иоанна Предтечи в Киеве в XII в. может служить сообщение Киевской летописи (Ипатьевского списка «Повести временных лет») о построении князем Владимиром после завоевания

сохранена в г. Цетине в Черногории. См.: *Пятицкий Ю. А.* Икона Фалермской Божией Матери – святыня Мальтийского ордена // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 27–31, 37; *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. С. 307–309 (дополнения Т. А. Исаченко). С другой стороны, известно, что в 1205 г. десница св. Иоанна Крестителя была перенесена во Францию, в Суассонский монастырь, в 1238 г. находилась в Венеции, а в 1263 г. была передана в Цистерцианский монастырь (Книга Паломник. С. LXXXIX). Кроме того, еще одна десница св. Иоанна Крестителя почитается в афонском монастыре Дионисиат и считается вкладом 1374 г. трапезундского императора Алексея из династии Великих Комнинов (*Стерлигова И. А.* Новозаветные реликвии в Древней Руси. С. 83, прим. 10).

⁵⁰ НПЛ. М.: Л., 1950. С. 21.

⁵¹ Там же. С. 36.

⁵² Там же. С. 37.

⁵³ Там же. С. 35.

⁵⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 436.

⁵⁵ См.: *Иоаннисян О. М.* О раннем этапе развития галицкого зодчества // Краткие сообщения Института археологии. 1981. Вып. 164. С. 35–43; *Раннопорт П. А.* Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников (Свод археологических источников. Вып. Е1–47). Л., 1982. С. 112.

⁵⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 296.

Корсуни и принятия Крещения церкви Св. Иоанна Предтечи «на горе, иже ссыпаше среде града»⁵⁷. (Как известно, другие списки «Повести временных лет» не называют эту церковь по имени⁵⁸; Житие же Владимира именует ее церковью Св. Василия⁵⁹. Из других источников о существовании в Херсонесе церкви Св. Иоанна Предтечи неизвестно.) Наконец, еще одним возможным свидетельством культа св. Иоанна Предтечи в древней Руси – причем именно как княжеского – можно признать распространение в княжеской среде с начала 20-х гг. XII в. имени Иоанн (Иван) не просто в качестве крестильного, но и в качестве собственно княжеского. Это имя получают несколько князей, родившихся в 1120-е гг., – сын новгородского князя Всеволода Мстиславича (старший правнук Владимира Мономаха), второй сын Юрия Долгорукого, а также сын теребовльского князя Василька Ростиславича и сын перемышльского князя Ростислава Володаревича (знаменитый в будущем Иван Берладник). Примечательно, что ни у одного из этих князей не известно второго, княжеского, имени; все они упоминаются в источниках под единственным, крестильным, – Иван.

Что же касается самой святыни – перста св. Иоанна Крестителя, – то он, по всей вероятности, уцелел, несмотря на катастрофические разрушения Киева в 1240 г., и может быть отождествлен с той частью мощей святого (кость фаланги), которая впоследствии хранилась в Успенском соборе Московского Кремля. Когда именно и при каких обстоятельствах реликвия оказалась в Москве, неизвестно, но здесь она впервые зафиксирована в описи Успенского собора 1701 г.⁶⁰, в которой отмечен «ковчег

⁵⁷ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 191.

⁵⁸ Ср.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

⁵⁹ *Срезневский В. И.* Память и похвала князю Владимиру и его Житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по ист.-филолог. отдел. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 10.

⁶⁰ Описи Московского Успенского собора от начала XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. Т. 3. СПб., 1876. Стб. 659. См. также: *Толстая Т. В., Уханова Е. В.* «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. С. 150, 159, прим. 26. В этой работе высказано сомнение в домонгольском происхождении Сказания о перенесении перста. По предположению авторов, оно могло появиться не ранее XVI в. (уже после появления «Сказания о князьях владимирских») «в целях акцентирования роли киевской реликвии как частицы византийской коронационной инсигнии» (там же. С. 150). Однако такое предположение кажется мне явно неудачным. В самом Проложном сказании нет ни малейших намеков на использование перста св. Иоанна в византийском коронационном обряде: об этом сообщают совершенно другие памятники домонгольского времени (см. выше). По всей вероятности, «акцентирование роли киевской реликвии» если и было актуальным в древней Руси, то совсем в другое время, а именно в XII в.

златой четверугольной с кровелькою, в нем часть мощей святого Иоанна Предтечи»; этот ковчег был изготовлен по заказу царя Ивана Алексеевича в 1695 г. В настоящее время реликвия хранится в музее Московского Кремля в серебряном позолоченном мощевике XIX в., выполненном в форме креста⁶¹.

⁶¹ Инвентарный номер МР-3457; 1154 соб. См.: *Стерлигова И. А.* Новозаветные реликвии в Древней Руси. С. 81–83 (исследовательница не исключает «принадлежности фаланги из Успенского собора персту Иоанна Предтечи, хранившемуся некогда в Киеве», хотя считает более вероятным «связывать ее появление в Кремле с привозами святости греческими духовными лицами в XVI–XVII вв.»); *Толстая Т. В., Уханова Е. В.* «Корсунские» реликвии... С. 150, 159, прим. 26.

АГИОГРАФИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ О СВЯТОЙ КНЯГИНЕ ОЛЬГЕ: ОБЗОР РЕДАКЦИЙ*

Наиболее ранним памятником, посвященным святой княгине Ольге, является летописный рассказ о ней, который читается в «Повести временных лет» под 955 (6463) и 969 (6477) гг.¹ По мнению, утвердившемуся после исследований А. А. Шахматова, в его основе лежит некая древняя церковная повесть о княгине, отразившаяся также в Проложном житии². Однако существование этой повести остается не более чем исследовательской гипотезой, не подкрепленной бесспорными доказательствами, а потому обратимся к реально существующим текстам.

В рукописной традиции известны два кратких Проложных жития св. Ольги, встречающиеся в рукописях с XIII–XIV вв., – т. н. южнославянское (1) и русское (2). Первое («Преставление св. Ольги») известно исключительно в болгарских и сербских рукописях XIII–XIV вв.; после этого времени, а также в русских сборниках оно не встречается³. Очевидно, однако, что Житие было

* Опубликовано: *Картов А. Ю.* Княгиня Ольга. М., 2009 (серия «ЖЗЛ»). С. 330–349. (Печатается с некоторыми библиографическими дополнениями.)

¹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 60–64, 67–69.

² *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 111–118.

³ Памятник был открыт и издан А. Х. Востоковым по сербскому Прологу XIII – начала XIV в. из Румянцевского собрания (ныне РГБ. Ф. 256 (Рум.). № 319. Л. 132) (*Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 452–453). В. И. Ламанский опубликовал Житие по т. н. Лесновскому, или Станиславу, прологу 1330 г. (*Ламанский В. И.* О некоторых славянских рукописях в Белграде, Загребе и Вене, с филологическими и историческими примечаниями. СПб., 1864 (Записки Имп. Академии наук. Т. 6. Кн. 1. Приложение 1); С. 113), а Н. И. Серебрянский – по Румянцевскому с разночтениями по Лесновскому (*Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. Приложения. С. 6–7), указав еще один список – Хлудовский, сербский, XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 189. Л. 164–164 об.). Позднее текстом Жития занимались преимущественно болгарские исследователи. В 1957 г. Житие было издано Б. Ст. Ангеловым (Старобългарски текстове. V. Проложно житие на руската княгиня Олга // Известия на Архивния институт при БАН. Кн. 1. София, 1957. С. 292–295; *он же.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 1. София, 1958. С. 196–197) по болгарскому Прологу XIV в. (библиотека Болгарской Акаде-

создано на Руси, а в южнославянские рукописи внесено из русских (достаточно сказать, что русские князья, потомки Ольги, названы здесь «нашими»); правка болгарского книжника проявилась, вероятно, лишь в том, что Ольга в заголовке Жития названа «царицей», а не «княгиней» (как в тексте). Соответственно, наименование Жития южнославянским является условным. Уместно отметить также, что в южнославянских рукописях Житие читается под ошибочным днем памяти св. Ольги – 11 июня (вместо 11 июля).

Второе Житие («Успение блаженной Ольги княгини») также встречается в рукописях с XIII в. Однако оно получило распространение преимущественно в русских Прологах, а позднее, особенно с XVI в., стало читаться в них уже в обязательном порядке под обычным днем памяти св. Ольги, 11 июля⁴.

мии наук. № 73). Наконец, в 1989 г. Р. Павлова издала текст Жития по всем пяти известным ныне болгарским и сербским спискам (помимо указанных выше, это еще список Тырновского пролога 1339 г.: РНБ. Погод. № 58. Л. 158), но, к сожалению, не вполне точно (Павлова Р. Житие княгини Ольги в южнославянских рукописях XIII–XIV вв. // Болгарская русистика. 1989. № 5. С. 44–48). (Еще одно издание Житий св. Ольги Р. Павловой: Восточнославянские святые в южнославянской письменности XIII–XIV вв. Halle, 2008, осталось мне недоступным.) Хлудовский список в упрощенной орфографии издан мной: Карпов А. Ю. Княгиня Ольга. М., 2009. С. 351.

Н. И. Серебрянский полагал, что ближе других к оригиналу стоит Лесновский список (Указ. соч. С. 3), однако этот вывод может быть поставлен под сомнение. Во-первых, Лесновский список содержит существенные пропуски как в начале, так и в самом конце текста; во-вторых, использование в нем третьего лица применительно к Ольге в ее похвале в конце памятника (что Н. И. Серебрянский признавал первичным по сравнению с формами второго лица в Рум. и Хлуд.) отнюдь не выдержано последовательно: так, в самом конце похвалы автор обращается непосредственно к Ольге: «...Его же (Бога. – А. К.) м[о]лящи не престаи о чтущих день преставления (последующее «твоего» в рукописи сокращено. – А. К.)».

⁴ Житие было опубликовано А. И. Соболевским по Прологу Синадальной Типографии № 368 первой половины XIV в. (ныне РГАДА. Ф. 381. Син. тип. № 173. Л. 157 об. – 158) с разночтениями по списку Великих миней четых (Успенский комплект: ГИМ. Син. № 996. Л. 138 об. – 139) (Соболевский А. И. Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Кн. 2. Киев, 1888. С. 67–68) и Н. И. Серебрянским по пергаменному списку Син. № 3 (XV в.). Л. 183 об. – 184, с разночтениями еще по трем спискам (Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития... Приложения. С. 7–8). Наиболее ранний список памятника был выявлен З. А. Гриценко в рукописи РНБ. Q. п. 1.63. Л. 1–2, представляющей собой фрагмент сборника XIII в. (т. н. Синайского палимпсеста), переписанного болгарским писцом с русского оригинала. Житие св. Ольги по этому списку было опубликовано Р. Павловой (Житие княгини Ольги... С. 51–52) и А. А. Пичхалдзе, В. А. Ромодановской и Е. К. Ромодановской (Жития княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ. Q. п. 1.63) // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 288–308). О. В. Лосева издала текст Жития по рукописи РГАДА. Ф. 381. № 173 с разночтениями еще по трем спискам: Прилуцкому Прологу РНБ СПбДА А. 1.264 Т. 2 первой четверти (начала) XV в. и Прологам

Оба Жития резко отличаются друг от друга и по содержанию, набору сведений о княгине, и по стилю, манере изложения. В то же время они содержат и общие чтения, что свидетельствует либо о том, что одно из них использовало другое в качестве источника, либо о том, что в обоих использован некий не дошедший до нас общий источник.

Ср.:

Южнославянское Житие ⁵	Русское Житие ⁶
...иде в Костаньтинъ градъ, от-туду сподобисе святаго крещения от патриарха.	...иде в Костяньтин град... и крестися от патриарха Фотия...
И приемши от него крестъ, прииде въ свою землю, еже и ныня стоить въ Киеве въ Святеи Софии, въ олтари, на десной стране, имее писмена: «Обновисе въ Русьстеи земли крестъ от Ольгы, благоверные кнегиню, матере Святославлю».	И приимши от патриарха крест и прозвитера, приде в свою землю. И ть крест и доньне стоить в Святеи Софии, во олтари, на десной стране, имее писмена сице: «Обновися Русьская земле святымъ крестом, его же прия Олга, благоверная княгини».

По мнению Н. И. Серебрянского, первичен текст южнославянского Жития, а русское в данном случае обнаруживает свою вторичность⁷. Этот вывод может быть подтвержден текстологически. Так, явными вставками представляются имя патриарха (Фотия), приведенное в русском Житии, и упоминание здесь же о «прозвитере», отправившемся вместе с Ольгой в Киев. Последнее добавление, очевидно, появилось под влиянием летописи, которая была одним из источников русской редакции (в летописи – причем именно в той ее части, которая использована автором русского Жития, –

ГИМ. Усп. № 3 и РГБ. Рогож. № 511 (Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV в. М., 2009. С. 421–423).

⁵ Цит. по ГИМ. Хлуд. № 189. Л. 164–164 об.

⁶ Цит. по: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... Приложения. С. 7–8.

⁷ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 25. См. также: *Гриценко З. А.* Агиографические произведения о княгине Ольге // *Литература Древней Руси*. М., 1981. С. 35–46; *она же.* Литературные памятники о княгине Ольге XII–XVII вв. (История текста, становление жанров, стиль). Автореф. канд. дисс. М., 1979; *Павлова Р.* Указ. соч. Напротив, Б. М. Клосс (Житие княгини Ольги // *Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник* / Под ред. Я. Н. Шапова. СПб., 2003. С. 213), Н. И. Милотенко (Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 180) и О. В. Лосева (Указ. соч. С. 146–153) предполагают большую древность русской редакции, которая была использована в южнославянском Житии.

имеется упоминание о «презвутере» св. Ольги⁸). Но именно упоминание «прозвутера» и потребовало изменения грамматического строя всей фразы, устранения того не вполне удачного оборота, которым вводились слова о киевском кресте княгини Ольги («и ть крест...» вместо «еже»). Сама эта фраза в южнославянском Житии обнаруживает вставной характер и, очевидно, была заимствована из какого-то внешнего источника – возможно, памятной записи о поставлении киевского креста; заметим, однако, что этот внешний источник не имел с летописью ничего общего.

Заслуживает сравнения текст надписи на киевском кресте, как он передан в обеих редакциях Жития. Текст в русском Житии («Обновися Русская земле святым крестом...») выглядит более ясным, но создается впечатление, что он представляет собой уже позднейшую переработку того текста, который в своем первоначальном виде передан в южнославянской редакции («Обновисе в Русской земли крест...») (обратная замена кажется менее вероятной). С какой степенью точности южнославянское Житие воспроизводит первоначальный текст надписи, сказать трудно. К тому же не исключено, что и сама надпись могла меняться по мере поновления креста. Отметим также, что наименование Ольги «матерью Святославлей» (в южнославянской версии) не имеет параллелей в других текстах, говорящих о ней по преимуществу как о «бабе Владимировой». В надписи на кресте имени Владимира нет – как нет его и в самом южнославянском Житии. Это позволяет предположить, что текст киевской надписи принадлежит очень раннему времени – возможно, даже более раннему, чем время Ярослава Мудрого, когда сравнение Ольги и Владимира сделалось устойчивым агиографическим приемом (оно присутствует в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона – «программном» произведении Ярославовой поры⁹).

Что касается времени составления самих Проложных житий Ольги, то оно может быть определено лишь приблизительно. Их принадлежность к домонгольскому времени не вызывает сомнений. Авторы обеих редакций пишут о кресте св. Ольги, который «и доныне стоит в Святей Софии», а автор русской редакции – еще и о теле блаженной княгини, «иже и доныне видимо есть всеми русьскими сынми». И то, и другое свидетельствует о том, что авторы Жития работали в то время, когда и крест, и гробница были доступны для поклонения верующих, т. е. до разорения Киева в 1240 г..

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 68.

⁹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 48–49 (подг. текста А. М. Молдована; перев. диак. А. Юрченко).

Обе редакции уже в XIII в. переписывались болгарскими книжниками. Анализ языковых особенностей болгарских и сербских списков южнославянской редакции Жития позволил Р. Павловой сделать вывод о том, что эта редакция стала известна в Болгарии не позднее XII в.¹⁰ Что касается русской редакции памятника, то она была переписана в XIII в. даже не в Болгарии, а на Синае, в одном из синайских монастырей, весьма удаленных от Руси, – а это свидетельствует о том, что к XIII в. данная редакция получила широкое распространение¹¹.

Для определения времени составления русской редакции Проложного жития важен факт ее включения в т. н. Вторую редакцию Пролога¹². Как считает большинство исследователей, Вторая редакция Пролога была составлена не позднее последней четверти – конца XII в.; соответственно, не позднее этого времени должно было появиться и русское Проложное житие св. Ольги¹³. Однако этот вопрос, по-видимому, нуждается в дополнительном изучении.

Исследователи отмечают, что южнославянской Житие более всего соответствует той ранней, «переходной», форме, которую первоначально имели памятники агиографического жанра и которую В. О. Ключевский выводил из гимнографических текстов, и именно из кондака и икоса, следующих за шестой песнью канона, при том, что «кондак кратко передает в повествовательной форме

¹⁰ Павлова Р. Жития княгини Ольги... С. 48–50.

¹¹ Н. И. Серебрянский датировал русскую проложную редакцию Жития приблизительно второй половиной XIII в. (Древнерусские княжеские жития... С. 32), однако ему не был еще известен старший список Жития XIII в. (РНБ. Q. п.1.63). Последний был введен в научный оборот З. А. Гриценко, однако исследовательница отнесла Житие к еще более позднему времени – концу XIII – началу XIV в. (Гриценко З. А. Агиографические произведения о княгине Ольге. С. 38, 39), т. е. ко времени, которым она, вслед за Е. Э. Гранстром (Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 82), датировала выявленный ею список. Это, однако, не соответствует нынешней датировке рукописи Q. п.1.63, как и всего Синайского палимпсеста, – XIII в. (см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 276. № 304: *Загребин В. М.* О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая // Из истории рукописных и старопечатных собраний. Л., 1979. С. 61–80).

¹² Из Второй редакции Пролога, очевидно, извлечен фрагмент, вошедший в Q. п.1.63. Впрочем, следующий по старшинству список Жития (РГАДА. Ф. 381. № 173) читается как раз в Первой редакции Пролога (См.: Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988. Ч. 2. С. 262–263).

¹³ См.: *Фет Е. А.* Пролог // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 376–381* (исследовательница связывает создание Пролога с именем Кирилла Туровского); *Клосс Б. М.* Житие княгини Ольги. С. 213; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир... С. 175–178 (Н. И. Милютенко относит работу над Второй редакцией Пролога ко времени не позднее конца 1160-х гг.).

основные черты деятельности святого», а «икос на основании этих черт излагает похвалу святому, начиная каждую черту возгласом “Радуйся!”»¹⁴. Именно так построено южнославянское Житие св. Ольги. Его первая часть почти не содержит фактических подробностей о святой, за исключением самого факта ее крещения в Константинополе, но составлена весьма искусно, с использованием аллитерации и других приемов, свойственных гимнографическому жанру. Вторая же часть Жития (отчетливо выделяемая в тексте подобием заголовка: «Слово яже к похвалению») представляет собой развернутую похвалу святой¹⁵.

Вероятно, именно неудовлетворенность такой формой Жития и отсутствие в нем фактических подробностей о святой княгине стали причиной появления в русской книжности новой редакции, представляющей собой, по словам Н. И. Серебрянского, «типичное русское проложное житие»¹⁶. Помимо прочих источников, в русской редакции Проложного жития использован летописный рассказ об Ольге:

Летопись по Лаврентьевскому списку (ст. 955 г.)	Житие
<p>Просвещена же бывши, радовашеся душою и телом. И поучи ю патрарх о вере, и рече ей: «Благословена ты в русских (в Радзивилловском списке: в женах русских; в Ипатьевском: в руських князех), яко возлюби свет, а тьму остави, благословити тя хотять (в Радз. и Ипат.: имут) сынове рустии в последний род внук твоих». И заповеда ей о церковнемъ уставе, и о молитве, и о посте, и о милостыни, и о въздержаньи тела чиста. Она же, поклонивши главу стояше... Бе же речено имя ей во крещеньи (в Радз.: святымъ крещении) Олена.</p>	<p>Просвещена же бывши, радовашеся душою. И научив ю патриархъ о вере, и рече: «Блажена еси ты в женахъ русьскихъ, благословити бо тя имуть сынове русьстии, и в последний родъ внукъ твоихъ». Бе же имя ей наречено в святемъ крещении Елена.</p>

¹⁴ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988 (репр. изд. 1871 г.). С. 362.

¹⁵ См.: Осокина Е. А. Древнейшие тексты, посвященные святой княгине Ольге // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 176–182.

¹⁶ Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития... С. 25.

Как видим, в Житии текст существенно сокращен. Отметим также, что наибольшую близость он обнаруживает к Радзивилловскому списку «Повести временных лет».

Во втором случае заимствования из летописи текст Жития, напротив, распространен по сравнению с летописным:

Летопись (статья 969 г.)	Житие
... и погребоша и на месте. Ибо заповедала Ольга не творите трызны над собою...	... и заповеда... с землею равно погresti ся, а могилы не сути, ни трызн творити, ни дына (бдына?) деяти ¹⁸ .

Однако это распространение не содержит каких-либо новых подробностей, которые можно было бы возводить к некоему несохранившемуся источнику.

К числу ранних памятников, посвященных княгине Ольге, относится и ее «Похвала» (3), вошедшая в состав «Памяти и похвалы князю Русскому Владимиру» Иакова мниха. «Похвала Ольге» выделена в этом памятнике (во всех списках) киноварным заголовком. Ее вставной характер был вполне доказан еще А. А. Шахматовым¹⁸. Однако когда именно «Похвала» вошла в состав памятника, неизвестно. Во всяком случае, старшие списки «Памяти и похвалы князю Владимиру», включая не дошедший до нас Мусин-Пушкинский список 1414 г., содержат ее полную редакцию с уже читающейся в ней «Похвалой Ольге»¹⁹, а значит, последняя была создана раньше. Не исключено, что она также имеет домонгольское происхождение.

«Похвала Ольге» существует в рукописной традиции и отдельно, вне «Памяти и похвалы князю Владимиру». Однако списки

¹⁷ Загадочное слово «дын» («бдын») вызвало обширную дискуссию, вдаваться в которую в рамках настоящей статьи не представляется возможным. (Сводку различных точек зрения см.: Карпов А. Ю. Княгиня Ольга. С. 265, 325–326, прим. 33–36.)

¹⁸ Шахматов А. А. Разыскания... С. 18–28. Как показал исследователь, «Похвала» Ольге разрывает связный текст – сравнение князя Владимира с императором Константином Великим.

¹⁹ Срезневский В. И. Мусин-Пушкинский сборник 1414 г. в копии нач. XIX в. // Записки Имп. Академии наук. 1893. Т. 72. Приложение. № 5. С. 17–31; *он же*. Память и похвала князю Владимиру и его Житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по ист.-филолог. отдел. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 1–8 (по сп. РНБ. Сол. № 518/537, 1494 г.); Зимин А. А. Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. № 37. С. 66–72 (по сп. Егор. № 637, 1470-х гг.).

ее, по-видимому, единичны – Н. И. Серебрянский указал и издал единственный список – в рукописи Архива Св. Синода, № 3763, XVII в.²⁰ Изданный им текст, несомненно, представляет собой извлечение из «Памяти и похвалы»; единственное, что позволил себе переписчик, так это поместить извлеченный им текст под днем памяти св. Ольги, 11 июля («Память и похвала Владимиру» читается под 15 июля, днем памяти св. Владимира).

В конце XIV или начале XV в. было создано еще одно сочинение о святой княгине – «Слово о том, как крестилась Ольга» (4). Оно входит в т. н. Феодосьевскую редакцию Патерика Киево-Печерского монастыря, получившую свое название по имени ее редактора, «грешного» Феодосия, «мниха и иерея», как он сам называет себя в тексте²¹. В этой же редакции Патерика читается «Слово о том, как крестился Владимир, взяв Корсунь»²². Оба сочинения основаны на летописи, причем воспроизводят ее рассказ буквально. В «Слове о крещении Владимира», как можно предполагать, использован летописный рассказ в версии, более ранней, чем дошедший до нас в составе «Повести временных лет» (отсутствуют явные вставки в летописный текст). Относительно же «Слова о крещении Ольги» подобного сказать нельзя. Возможно, «Слово о крещении Владимира» послужило образцом при составлении аналогичного сочинения об Ольге.

Помимо летописи, в «Слове о крещении Ольги» использован и другой источник, а именно Проложное житие святой (русское). Из него заимствованы: во-первых, дата кончины княгини, во-вторых, упоминание о золоте, посланном ею константинопольскому патриарху²³, а в-третьих, фраза о нетлении ее мощей («...рустии сынове видящи тело ея нетлением венчано...»; ср. в Проложном житии: «...иже тако прослави ю нетлением; блаже-

²⁰ Издание: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... Приложения. С. 12–13; ср. также: Исследование. С. 32–33. Н. И. Милютенко (Святой равноапостольный князь Владимир... С. 160) указывает еще один список (РНБ. Погод. № 829), в котором «Похвала Ольге» изъята из текста «Памяти и похвалы» и помещена отдельно перед ней.

²¹ Я пользовался двумя списками памятника: РНБ. Соф. № 1365, XIV–XV вв. Л. 136–137 об. (по отцифрованной копии, предоставленной ОР РНБ) и ГИМ. Увар. № 12 (1965), первой половины XV в. Л. 1–4. Издание по первому из названных списков: *Карпов А. Ю.* Княгиня Ольга. С. 355–356. Списки Феодосьевской редакции Патерика выявлены Л. А. Ольшевской. См. также: *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 59–66.

²² *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № 1–XXIII. СПб., 1907. С. 1–24.

²³ На это, в частности, обратила внимание Н. Н. Бедина (Образ святой княгини Ольги в древнерусской традиции (XII–XVI вв.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 4 (30). С. 10–11).

ное тело ея прослави и венча, иже и доныне видимо бысть всеми русьскими сыньми»).

Наиболее полные версии Жития св. Ольги, в наибольшей степени соответствующие канонам агиографического жанра, были созданы в XVI в. Несомненно, это явилось следствием церковных соборов «о новых чудотворцах», проведенных по инициативе московского митрополита Макария в 1547 и 1549 гг. На них была подтверждена память Ольги, а сама она названа первой в списке тех русских святых и подвижников, которым было установлено церковное празднование.

Уже вскоре после соборов, в 50–60-е гг. XVI в., были составлены сразу четыре новые редакции ее Жития – т.н. Псковская, Сокращенная Псковская и Пространная, вошедшая, с небольшой переработкой, в состав Степенной книги царского родословия (к ней примыкает Похвальное слово св. Ольге, вне данной редакции не встречающееся).

Псковское житие княгини Ольги (5) было опубликовано мною в 2003 г. по рукописи XVI в. из собрания ЦГАЛИ (РГАДА. Ф. 187. Оп. 1. № 41. Л. 467–474)²⁴. В рукописи оно следует непосредственно за Житием княгини в редакции Степенной книги, приведенным в сокращенном виде, без Похвального слова (л. 425 об. – 466 об.). Заголовок Жития выделен киноварью: «Похвала блаженныя и великия княгини Олги, нареченныя во святом крещении Елены, списано вкратце». Рукопись № 41 представляет собой сборник житий русских и славянских святых, а также слов на русские праздники; заметное место занимают в нем сочинения псковского происхождения.

Это Житие не было известно исследователям, изучавшим агиографические сочинения, посвященные св. Ольге. Между тем еще М. П. Погодин в 1828 г. процитировал начало памятника по списку Великих миней четых²⁵. Его указание, однако, осталось практически не замеченным. Очевидно, исследователи исходили из того, что в Великих минеях четых (далее – ВМЧ) под днем памяти св. Ольги, 11 июля, читается только ее Проложное житие²⁶. Это верно –

²⁴ Картов А. Ю. Житие княгини Ольги в редакции псковского книжника Василия (в ипостеве Варлаама) // Очерки феодальной России. Вып. 7. М., 2003. С. 66–88.

²⁵ Погодин М. П. Нечто о роде великой княгини Ольги // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. Ч. IV. Кн. 1. М., 1828. С. 134.

²⁶ См., напр.: Усаачев А. С. Из истории древнерусской книжности времени митрополита Макария: Великие Минеи Четьи и Степенная книга // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 4 (30). С. 42.

но лишь в отношении Софийского и Успенского комплектов ВМЧ, имеющих постатейное описание²⁷. В Царском же комплекте (такого описания не имеющем), в июльском томе (ГИМ. Син. № 182. Л. 184–186 об.), в самом конце того комплекса текстов, который помещен под 11 июля (Память св. Евфимии, Память св. Киндея, Успение (т. е. русское Проложное житие) блаженной Ольги, статья «от Лимониса», Чудо от мощей св. Евфимии («О прении святых отец...») и повторно Память св. Евфимии, св. Киндея, Успение Ольги и статья «от Лимониса»), дополнительно по сравнению с Успенским томом, читается та же Псковская редакция Жития св. Ольги, только под иным, более развернутым заглавием: «Житие и жизнь и похвала блаженны великия княгини Олги, нареченныя в святом крещении Елене, како крестися и добре поживе по заповеди Господни. Списано вкратце»²⁸.

Работа над Успенским комплектом ВМЧ была завершена в 1552 г., над Царским – не позднее 1553–1554 гг.²⁹ Соответственно, создание Псковской редакции Жития св. Ольги можно точно датировать временем около 1553 г. Надо полагать, что оно создавалось по заказу митрополита Макария специально для Великих миней четых. В Успенский комплект Житие не успело войти, но ко времени завершения работы над Царским комплектом уже было готово.

Указанные два списка Псковской редакции Жития св. Ольги отличаются друг от друга не только названиями. Наиболее существенным отличием списка ВМЧ является то, что в нем отсутствуют имена греческого царя и византийского патриарха, при которых крестилась Ольга: соответственно, Иоанна Цимисхия и Фотия (в Архивском списке оба имени упомянуты по 4 раза каждое). Если учесть, что оба имени приведены в Проложном житии св. Ольги,

²⁷ *Абрамович Д. И.* Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной Академии: Софийская библиотека. Вып. 2. СПб., 1907. С. 137: *Иосиф (Левичкий), архим.* Подробное оглавление Великих Четых Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892. Стб. 308–309.

²⁸ Это Житие отмечено в Описании соответствующего тома Т. Н. Протасьевой (Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1970. Ч. 1. С. 204). В 2003 г. списки ВМЧ Исторического музея не были мне доступны, однако предположение о том, что Псковская редакция Жития должна читаться в Царском комплекте, я высказал (Житие княгини Ольги... С. 72–73, прим. 18). Ныне текст Жития издан в приложении к моей книге «Княгиня Ольга» (С. 357–361).

²⁹ *Дробленкова Н. Ф.* Великие Миней Четии // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 127. Ср.: *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей... Ч. 1. С. 174, 191.

а оно было одним из источников Псковского жития (см. ниже), то, казалось бы, можно предположить, что имена и Цимисхия, и Фотия читались в первоначальном виде Псковского жития, но впоследствии, при внесении Жития в ВМЧ, были исключены ввиду того, что редактор текста знал о том, что ни тот, ни другой в действительности не имели отношения к крещению Ольги. Однако такое предположение было бы ошибочным. Во-первых, переписчику Жития в списке ВМЧ имена Фотия и Цимисхия как современников Ольги как раз были известны: они читаются в обоих списках Проложного жития, включенных в июльский том Царского комплекта без каких-либо изменений по сравнению с Успенским³⁰. Во-вторых, в той части Псковского жития, где речь идет о крещении Ольги, Проложное житие не использовано (заимствования из него появляются ближе к концу памятника). Здесь основными источниками для составителя Псковской редакции послужили «Память и похвала князю Владимиру» (где нет имен ни Фотия, ни Цимисхия) и летопись, где имя Цимисхия названо лишь однажды (в Лаврентьевской, Троицкой, Новгородской Первой летописях), а далее он именуется просто «царем».

Ср.:

Летопись (по Лаврентьевскому списку)	Псковская редакция (по списку ВМЧ, с прибавлениями по Архивскому)
...и крести ю царь с патриархом, просвещена же бывши, радовашеся душою и телом.	Царь же (в Арх. доб: Иван Цымисхии) с патриархом (в Арх.: Фотем) сам крести ю... Она же велми върадовася душою и телом...
И поучи ю патреарх о вере...	Таже патриарх (в Арх.: Фотии) нача святу ю учити... яже о вере...
...и рече царь... и дасть ей дары многи, злато и сребро... и отпусти ю...	Царь же (в Арх.: Иван Цымисхии) даде блаженны дары многи, такоже и патриарх (в Арх.: Фотии), и отпустиша ю с миром...

Как видим, во всех указанных случаях имена царя и патриарха представляют собой вставки в первоначальный текст, в той или иной степени восходящий к летописному. Соответственно, список ВМЧ оказывается ближе к первоначальному виду Псковской редакции, а Архивский представляет собой его дальнейшее развитие,

³⁰ ГИМ. Синод. № 182. Л. 175 об. – 176, 182 об. – 183.

осложненное вставками имен царя и патриарха, извлеченными, очевидно, из Проложного жития св. Ольги. Этот вывод подтверждается и сравнением Псковской редакции в ее полном виде с т. н. Сокращенной Псковской редакцией. Последняя восходит именно к первоначальному виду Псковской редакции, представленному в списке ВМЧ: в ней так же, как и в ВМЧ, отсутствуют имена патриарха Фотия и императора Иоанна Цимисхия.

Выявление новой, ранее неизвестной редакции Жития св. Ольги позволяет решить ряд вопросов, связанных с развитием культа святой княгини в XVI в. и формированием посвященных ей житийных памятников, в частности определить место упомянутой Сокращенной Псковской редакции ее Жития (6), которая привлекала к себе повышенное внимание исследователей до открытия полной редакции.

Сокращенная Псковская редакция (в историографии неточно именуемая распространенной редакцией Проложного жития или просто Псковской редакцией) известна в единственном списке – РГБ. Ф. 256 (Рум.). № 397, открытой и описанной А. Х. Востоковым³¹. Рукопись представляет собой сборник служб и житий русских святых; она составлена в Пскове в 60-е гг. XVI в. В нее вошли некоторые произведения, связанные с именем известного псковского агиографа 40–60-х гг. XVI в. Василия (в иночестве Варлаама), сотрудника митрополита Макария в его работе над составлением Великих миней четьих, а впоследствии инок Крыпецкого монастыря. Так, Житие псковского князя Всеволода-Гавриила, читающееся в этом сборнике (л. 390 об. – 417 об.), принадлежит перу Василия; проложные жития Евфросина Псковского, Александра Невского и Саввы Крыпецкого представляют собой сокращенные переработки сочинений Василия, выполненные неизвестным псковским редактором; такую же сокращенную переработку Василиева Жития князя Всеволода-Гавриила представляет собой еще одно – проложное – Житие святого, также включенное в псковский сборник (л. 359–360 об.). Кроме того, имя Василия названо в заголовках вошедших в сборник служб – Евфросину Псковскому, мученику Георгию Новому, пострадавшему в городе Средце в Болгарии от турок (его почитание в России

³¹ Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей... С. 601. Текст издан: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2 (первое изд.: 1857 г.). С. 538–539: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... Приложения. С. 8–12.

началось с Новгорода и Пскова) и Савве Крыпецкому³². Это дало основание Н. И. Серебрянскому весьма осторожно предположить, что и редакция Жития Ольги, читающаяся в Рум. № 397, может принадлежать перу Василия-Варлаама³³. Однако специально изучившая этот вопрос Э. А. Гриценко оспорила такую атрибуцию, резонно заметив, что, скорее, можно говорить о сходстве Жития Ольги псковской редакции с теми житиями Рум. № 397, которые представляют собой проложные переработки сочинений Василия, т. е. принадлежат перу неизвестного псковского редактора XVI в.³⁴ Отсюда исследовательница делает вывод: Житие Ольги было написано этим самым псковским редактором, бывшим, возможно, монахом того же Крыпецкого монастыря, что и Василий-Варлаам, и, вероятно, в подражание Василиевым житиям³⁵.

Последний вывод представляется преждевременным. Сходство Жития Ольги из Рум. № 397 с теми житиями того же сборника, которые были переработаны псковским книжником, скорее должен свидетельствовать о том, что перед нами переработка псковским редактором оставшегося неизвестным Жития княгини Ольги в редакции Василия-Варлаама. Именно таким Житием и надлежит признать Псковскую редакцию в списках ВМЧ и ЦГАЛИ № 41.

Рукопись ЦГАЛИ № 41 имеет несомненное псковское происхождение и по своему составу³⁶ обнаруживает явное сходство с псковской рукописью Рум. № 397. По меньшей мере два читающихся здесь текста определенно принадлежат перу псковского книжника Василия-Варлаама – это Житие преп. Евфросина Псковского (автор сам называет себя по имени: л. 42) и Житие князя Всеволода-Гавриила, приведенное, правда, в усеченном виде: без отдельной статьи о перенесении мощей святого и без описания чудес (и, соответственно, без упоминания имени Василия, которое содержится именно в этих частях Жития). Общими для обоих сборников, помимо названных, являются еще ряд житий, однако в большинстве случаев (за исключением одного из двух житий Всеволода-Гавриила в Рум. № 397) в рукописи ЦГАЛИ представлены пространные редакции памятников, а в Рум. – проложные, сокращенные. Один из таких

³² Востоков А. Х. Описание... С. 592–603 (подробное построчное описание Рум. № 397). Ср. также: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 36–38; *Дмитриева Р. П.* Василий (в иноках Варлаам) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2. Ч. 1. С. 112–116.

³³ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 36–38.

³⁴ *Гриценко Э. А.* Агиографические произведения... С. 41–46.

³⁵ Там же. С. 46: *она же.* Литературные памятники... С. 10–11.

³⁶ См.: *Карпов А. Ю.* Житие княгини Ольги... С. 69–72.

случаев и являют собой два Жития княгини Ольги – пространное в списке ЦГАЛИ № 41 и краткое в Рум. № 397.

Текстологическая зависимость между ними очевидна. Нет сомнений, что оба текста представляют собой две редакции одного и того же памятника, хотя и значительно отличающиеся по объему (полная редакция превосходит сокращенную почти в три раза). Естественно возникает вопрос: имеем ли мы дело с распространением первоначального краткого жития или же с сокращением первоначального пространного? Состав рукописей ЦГАЛИ № 41 и Рум. № 397 делает более вероятным второе предположение. Сравнение текстов обеих редакций, а также уяснение их источников подтверждают это.

Одним из основных источников для Псковской редакции Жития св. Ольги (в полном виде) послужила «Похвала Ольге» из «Памяти и похвалы князю Владимиру», процитированная здесь почти целиком и близко к оригиналу. Причем процитирована она не в виде одного блока, а, так сказать, чересполосно. Фрагменты «Памяти и похвалы» присутствуют и в списке Рум. № 397³⁷, однако, как выясняется, они представляют собой заимствования не из самой «Похвалы», а из полной редакции Жития.

Ср.:

Псковская редакция (цит. по Архивскому списку)	Сокращенная Псковская редакция
Блаженная же великая княгиня Ольга по смерти мужа своего Игоря, великаго князя рускаго, освященна бывше Божию благодатью и в сердца приимши Божию благодать. О како похваля, братие, блаженную княгиню Олгу, не веде! Телом жена сущи, мужеску мудрость имеюще, просвещена Святым Духом, вразумевше Бога истиннаго, Творца небу и земли, воставши от прелести идольския, иде в землю Греческую, в Царствующий град, взыскати веры Христовы, идеже цари християньсти и християньство утвердися...	Святая же княгиня Олга по смерти мужа своего Игоря просвещена бывши Божиею благодатью и иде в землю Греческую, в Царствующий град, взыскати веры Христовы, идеже християньство утвердися...

³⁷ На это и ранее обращалось внимание: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 38; *Гриценко З. А.* Агиографические произведения... С. 38–39.

Ср. в «Памяти и похвале»: «Та бо блаженная княгине руская Олга по смерти мужа своего Игоря, князя рускаго, освещена бывши Божиею благодатию и в сердце приемши Божию благодать. О како похваляю блаженую княгиню Олгу, братие, не виде! Телом жена сущи, мужеску мудрость имеющи, просвещена Святым Духом, разумевши Бога истиннаго, Творца небу и земли, вьставши, иде в землю Гречьскую, в Царьград, идеже цари крестиани и крестьянство утвердися»³⁸.

<p>...и отпустиша ю с миром восво- яси. Святая же великая княгиня Елена возвратися в землю свою Рускую к людем своим с радостию великою, просвещена благодатию Святаго Духа, несущи знамение честнаго креста, сиречь святаго крещения. Посем же нача требища бесовская сокрушати и кумиры по многим местом...</p>	<p>...и отпустиша ю с великою честью в землю Рускую к людем своим. И посем святая нача требища и кумиры сокрушати по многим местом</p>
---	--

Ср. в «Памяти и похвале»: «...възвратися в землю Рускую, в дом свои и к людем своим с радостию великою, освещена духом и телом, несущи знамение честнаго креста. И потом требища бесовьская съкруши...»

Число примеров можно увеличить. При этом ряд дословных заимствований из «Памяти и похвалы», присутствующих в полной Псковской редакции, оказались сокращены в Рум. № 397: таковы пассаж о возвращении княгини из Пскова в Киев («...и нача жити о Христе Иусе...») до слов: «молящи Бога день и ночь о спасении своем») и похвала Богу, прославившему святую («Бог бо своя рабы прославляет... и Бог прослави ю и по смерти»).

Надо сказать, что манера работы псковского редактора рукописи Рум. № 397 со своим источником – полной Псковской редакцией Жития Ольги – очень напоминает ту, которая, по наблюдениям исследователей, отличает его же работу с житиями псковского книжника Василия-Варлаама. В сокращенных переработках последних, включенных в Рум. № 397, опущены характерные для Василия пространные вступления и отступления отвлеченного характера, этикетные авторские самоуничижения; отличительная черта их стиля – простота и лаконичность. В основном, сокращения

³⁸ Цит. по: *Срезневский В.И.* Память и похвала князю Владимиру... С. 4.

редактора вполне уместны; они и в самом деле облегчают и упрощают текст. Но по крайней мере в одном случае сокращенной в Житии Ольги оказалась фраза, несущая важную смысловую нагрузку, что мешает правильному пониманию текста. В ответе княгини царю, намеревавшемуся, вопреки ее желанию, «поять» ее в жены, в Рум. № 397 пропущена ключевая фраза, собственно и свидетельствующая о мудрости Ольги:

Псковская редакция	Рум. № 397
Царю, не подобает христианом поганых поимати; крести мя, аз за тя иду, понеже некрещене ми суши...	Царю, не подобает христианом поганых поимати...

Как выясняется из дальнейшего, именно личное участие императора в обряде крещения русской княгини сделало невозможным последующее бракосочетание.

Выявление текста полной редакции Псковского жития княгини Ольги позволяет дать ответ и на вопрос о принадлежности этого сочинения перу псковского агиографа XVI в. Василия-Варлаама. Все те характерные черты творческой манеры Василия, которые выделяют исследователи³⁹, проявляются здесь достаточно отчетливо. Это и многословие, витиеватость изложения, и использование разного рода житийных штампов и трафаретов, и частые отступления от сюжета, после которых автор вынужден вновь возвращаться к связному повествованию. Исследователи отмечают характерный формальный прием Василия: возвращаясь к главной своей теме, он обычно использует одни и те же фразы: «сие же дозде», «по сем же предлежащее да речется», «о сем дозде прекратим слово, настоящее же да речется», «сие же дозде речется»; эти выражения присутствуют во всех его житиях, являясь как бы «визитной карточкой» псковского агиографа. Подобные фразы – «сие дозде, настоящее же да речется» (или: «сие же дозде, настоящее же да речется») – трижды встречаются в Псковской редакции Жития Ольги, наглядно свидетельствуя в пользу авторства Василия-Варлаама.

³⁹ См.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых... С. 250–266; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 146–168; *он же.* Древнерусские княжеские жития... С. 37–38, 215–217; *Гриценко З. А.* Агиографические произведения... С. 42; *Дмитриева Р. П.* Василий... С. 112–116; *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв. Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 1: Жития князя Всеволода-Гавриила и Тимофея-Довмонта. С. 14–52; Т. 2: Жития преп. Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. С. 104–144, 331–367.

Во вступлении к своему сочинению автор Псковской редакции сообщает о своих разысканиях относительно биографии святой, о тех источниках, которыми ему удалось воспользоваться: «О имени же отца и матери писание нигде же не изъяви...» и т. д. Это также характерно для Василия. Ср. в Житии преп. Евфросина Псковского в его редакции: «Мы же... дерзнувшу переписать... от самого того писания, иже прежде нас написана быша от некоего слагателя, о нем же прежде помянух, и иная же от слышания от неложных свидетелей»; «а о отци его и о матери писание не изъяви...»⁴⁰ Так же в Житии князя Всеволода-Гавриила Псковского: «...А еже от младых ногтей житие его, сего не свем и не обретох нигдеже; сие же малое изобретох»⁴¹. Присуща Василию (впрочем, как и большинству древнерусских агиографов) самоуничижительная оценка своей «худости» (ср. в Житии Ольги: «...аз многогрешныи и грубыи»). Наконец, как черту авторского стиля Василия-Варлаама исследователи называют включение в текст обширных и дословных выписок из других произведений. В этом отношении показательно использование в Псковской редакции обширных фрагментов «Похвалы Ольге».

Таким образом, осторожное предположение Н. И. Серебрянского о принадлежности Василию псковской переработки XVI в. Жития княгини Ольги подтверждается, но с существенным уточнением. По-видимому, с большой долей вероятности можно утверждать, что Васильевская редакция Жития Ольги сохранилась в списках ВМЧ и Архивском (в последнем уже в переработанном виде); что же касается списка Рум. № 379, который был известен Н. И. Серебрянскому и другим исследователям, то он представляет собой сокращенную переработку этого Жития, выполненную псковским книжником, — подобно ряду других житий того же сборника.

Очевидно, Василий составлял Житие Ольги примерно в то же время, когда работал над Житием св. Александра Невского. Как известно, последнее также не вошло в Успенский комплект ВМЧ, но было включено в ноябрьский том Царского комплекта. Июльский том создавался позднее; соответственно, можно предположить, что к работе над Житием Ольги Василий приступил по завершении предыдущего труда.

К числу источников Жития, помимо «Памяти и похвалы» и летописи, можно отнести также Проложное Житие св. Ольги (рус-

⁴⁰ РГАДА. Ф. 187. № 41. Л. 41, 41 об. — 42.

⁴¹ Там же. Л. 515 об.

ское). Обе редакции сближаются, во-первых, в известии о даях, возложенных Ольгой на своих людей: «посем же хожаше блаженная княгиня Олга по градом и по местом и учаше люди вере Христове, и уроки легкие и дани полагаше на людех» (ср. в Проложном житии: «и обиходяще всю Русьскую землю, дани и уроки льгькы уставляющи и кумиры съкрушающи»⁴²), и во-вторых, при описании предсмертной заповеди Ольги «честное свое тело положити равно з землею, могилы не осыпати над нею, ни трижнення творити» (ср. в Проложном житии: «заповеда... погresti ся с землею ровно, а могылы не сути, ни тризны творити, ни дына (?) деяти, нъ посла злато к патриарху в Царьград...»). Автор Жития прямо называет среди своих источников Житие князя Владимира; очевидно, именно отсюда заимствованы сведения об украшении киевской церкви Пресвятой Богородицы, а также христианское имя князя Владимира – Василий, и имя «старейшины» Десятинной церкви Анастаса Корсунянина⁴³. Известие о блюде, подаренном княгиней Ольгой патриарху Фотию, могло быть заимствовано из книги «Паломник» новгородского архиепископа Антония (вероятно, второй редакции)⁴⁴. Именование великомученицы Евфимии «прехвальной» обнаруживает знакомство автора с Житием святой, что вполне естественно, поскольку последнее в минеях четьих соседствует с Житием Ольги. Наконец, подробности обретения Креста Господня царицей Еленой и имя «жидовина Иуды» (ставшего впоследствии, под именем Кириак, епископом Иерусалимским), очевидно, стали известны автору из Сказания об обретении Креста Господня или из Жития св. Константина и Елены.

Наиболее объемная редакция Жития св. Ольги также возникла в середине XVI в. Она получила название Пространной (7). Эта редакция была обнаружена Н. Коншиным в рукописи РНБ. По год. № 744⁴⁵; впоследствии усилиями Б. М. Клосса, И. В. Курукина и А. В. Сиренова были выявлены еще несколько списков, так что

⁴² Цит. по: *Соболевский А. И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. С. 68 (по Прологу Син. тип. № 173).

⁴³ Ср.: *Срезневский В. И.* Память и похвала князю Владимиру... С. 11 («Обычное» Житие князя Владимира).

⁴⁴ Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 г. / Изд. Хр. М. Лопарев // Православный палестинский сборник. Вып. 51. Спб., 1899. С. 72, 3; ср.: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 39.

⁴⁵ *Коншин Н.* Взгляд на рукопись «Житие св. Ольги» // Чтение в Обществе истории и древностей российских. 1874. Кн. 1. С. 109–110.

ныне их насчитывается шесть, причем наиболее ранние датируются серединой XVI в.⁴⁶ Рукопись Погод. № 744 не принадлежит к числу ранних (она была переписана при царе Федоре Ивановиче), однако именно в ней, на листе 1, на нижнем поле, читается приписка, согласно которой Житие Ольги «списано любомудрецом Селивестром прозвитером царствующаго града Москвы»⁴⁷. Исследователи делают из этого вывод о том, что автором данной редакции Жития был не кто иной, как знаменитый благовещенский священник Сильвестр, один из духовников царя Ивана Грозного⁴⁸.

Пространная редакция Жития в почти не измененном виде была включена в Степенную книгу царского родословия. При этом исправления в самом Житии оказались весьма незначительными, в большей степени они коснулись Похвального слова (составляющего с Житием единое целое)⁴⁹. Таким образом, редакция Жития княгини Ольги в составе Степенной книги (8)⁵⁰ представляет со-

⁴⁶ См.: *Сиренов А. В.* Степенная книга: История текста. М., 2007. С. 110–111 (перечень списков). Редакция не издана. Старшие списки: РГБ. Егор. № 124; ГИМ. Барс. № 758; РНБ. Соф. № 1424.

⁴⁷ *Соболевский А. И.* Поп Сильвестр и Домострой. IV. Житие св. Ольги // Известия Академии наук СССР по русскому языку и словесности. 1929. Т. 2. Вып. 1. Л., 1929. С. 196–197.

⁴⁸ *Коншин Н.* Указ. соч.: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 41; *Соболевский А. И.* Поп Сильвестр... С. 196–202; *Курукин И. В.* Сильвестр и составление Жития Ольги Степенной книги // Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. М., 1979. С. 51–60; и др. Впрочем, этот вывод принимается не всеми исследователями. П. Г. Васенко («Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. Ч. 1. СПб., 1904. С. 192–195) и Н. Ф. Околович (Жития святых, помещенные в Степенной книге / Вступит. ст., публ. и коммент. А. С. Усачева. М.; СПб., 2007. С. 20) считали автором Жития благовещенского протопопа Андрея (впоследствии митрополита Московского Афанасия), предполагаемого автора всей Степенной книги; слово «списано» в приписке к Погод. № 744, по их мнению, указывает не на автора, но на переписчика данного Жития. Е. В. Неберекутина (Поиски автора Степенной книги // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 164–210), вслед за архиеп. Филаретом (Гумилевским) (Жития святых, чтимых Православной Церковью. М., 2000 (репринт). Июль. С. 306, прим. 127), предполагает, что автором Жития мог быть псковский агиограф Василий-Варлаам.

⁴⁹ *Курукин И. В.* Указ. соч. С. 56–57 (по мнению И. В. Курукина, редактором, переработавшим текст Пространной редакции Жития для Степенной книги, мог быть Андрей-Афанасий). Согласно наблюдениям А. В. Сиренова (О Волковском списке Степенной книги // Опыт по источниковедению: Древнерусская книжность. Вып. 4. СПб., 2001. С. 246–303; *он же.* Степенная книга... С. 110–111), Житие Ольги в составе т. н. Волковского списка Степенной книги (РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. № 185) представляет собой архетип редакции Жития в составе Степенной книги: редактор данного списка собственноручно проводил правку, которая отразилась затем в других списках Степенной книги.

⁵⁰ Издания: ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908. С. 6–38; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т. 1:

бой разновидность Пространной редакции, а потому их можно – с некоторой натяжкой – рассматривать вместе.

Время составления Пространной редакции определяется, с одной стороны, наличием списков 60-х (или даже 50–60-х) гг. XVI в., а с другой – сведениями, содержащимися в самом Житии. Так, в заключительной части Жития – торжественной похвале св. Ольге – упоминается «благочестивый самодержец царь и великий князь Иван», т. е. Иван IV Васильевич, «с благопробытным супружеством его, и с благороднейшими чяды его, и с благоверными ему братьями»⁵¹. Слова о «чадах» Ивана Грозного (во множественном числе) могут относиться ко времени не ранее 26 февраля 1556 г., когда у царя родился второй ребенок – дочь Евдокия; упоминание о «братиях» было возможно до ноября 1563 г., когда умер брат царя Юрий Углицкий; наконец, слова о «супружестве» Грозного не могли появиться в 1560/61 г., поскольку в августе 1560 г. скончалась первая жена царя Анастасия Романовна, а второй брак был заключен в августе 1561 г. Таким образом, составление Жития следует относить либо к 1556–1560 гг., либо к 1561–1563 гг.⁵²

Житие Ольги представляет собой своего рода вступление ко всей Степенной книге царского родословия и, вероятно, было написано специально для нее⁵³. Оно читается в самом начале этого грандиозного исторического труда, вне «степеней» и ранее «графнесования», т. е. оглавления.

Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / Подг. под рук. Н. Н. Покровского. М., 2007. С. 149–196; отдельно, с переводом на современный русский язык: Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. М., 1985. С. 248–287; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. СПб., 2003. С. 324–377 (в обоих изд.: подг. текста Л. А. Чуркиной, перев. О. П. Лихачевой).

⁵¹ Степенная книга... С. 185.

⁵² См.: *Околович Н. Ф.* Жития святых... С. 18–19. Мнение вероятной представляется точка зрения А. С. Усачева, который объясняет упоминания о чадах и братии Ивана IV следованием автора литературным формулам и не придает им решающего значения (Там же. С. 99; *Усачев А. С.* Датированное указание или литературный штамп? (О датировке пространной редакции Жития Ольги) // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. М., 2006. С. 168–171); создание Пространной редакции Жития Ольги исследователь относит к первой половине 1550-х гг.

⁵³ *Курукин И. В.* Указ. соч. Иначе представляет историю Пространной редакции Жития св. Ольги А. В. Сиренов (О Волковском списке...: *он же.* Степенная книга... С. 385–386), согласно которому Житие лишь послужило одним из источников Степенной книги, но изначально для нее не предназначалось. Инициатором создания этой редакции Жития исследователь предположительно считает митрополита Макария (Там же. С. 389–390). Однако создание всего лишь за несколько лет до этого – и именно по заказу митрополита Макария – Псковской редакции Жития св. Ольги противоречит такому предположению.

Пространная редакция вобрала в себя практически все известные тексты, посвященные княгине Ольге⁵⁴. Среди них исследователи, в первую очередь, называют летопись, «Похвалу Ольге» из «Памяти и похвалы князю Владимиру» и проложные редакции ее Жития, включая т. н. «распространенную», т. е., на самом деле, Сокращенную Псковскую. Однако это утверждение требует корректировки. В числе источников Пространной редакции, несомненно, была Псковская редакция Жития в ее полном виде⁵⁵. Так, именно отсюда заимствованы: известие о происхождении княгини из Выбутской веси⁵⁶; поучение патриархом Ольги («И беседова к ней, поучение предлагая... Блаженная же Ольга, поклоньши главу, стояше...»)⁵⁷; сообщение о золотом блюде, которое княгиня поднесла патриарху⁵⁸; рассказ об обретении Животворящего креста святой царицей Еленой и о просвещении княгиней Ольгой Русской земли («...подражаше бо жытию христолюбивыя царицы Елены... И от тех крестов многа знамена и чудеса съдевахуся и до сего дни»)⁵⁹; о «проречении бытия града Пскова» и начале Псковской церкви⁶⁰; о перенесении мощей св. Ольги князем Владимиром («...и вси вкупе со иконами и кресты и со свещами и фимьяном...»)⁶¹. Сокращенная же Псковская редакция из числа источников Пространной, по-видимому, должна быть исключена: все чтения, которые исследователи предположительно возводили к ней, в действительности восходят к полной версии Псковского жития Василия-Варлаама.

Пространная редакция Жития св. Ольги (а точнее, редакция Степенной книги) послужила основой для последующих редакций, появившихся в XVII – XVIII вв.

З. А. Гриценко особо выделяет редакцию Жития, вошедшую в состав Четых миней священника Иоанна Милютина (1646–1654) (9)⁶². Как видно из приведенных ею примеров, а также

⁵⁴ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... С. 40. Наиболее полный обзор источников дан в работе Н. Ф. Околовича (Жития святых... С. 20–40).

⁵⁵ Это, со ссылкой на М. П. Погодина, отметил Н. Ф. Околович (Жития святых... С. 24), однако данная редакция Жития, очевидно, осталась ему неизвестна.

⁵⁶ Степенная книга... С. 150.

⁵⁷ Там же. С. 162.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 172.

⁶⁰ Там же. С. 173.

⁶¹ Там же. С. 181–182.

⁶² *Гриценко З. А.* Агиографические сочинения... С. 40–41 (ГИМ. Син. № 807).

из ссылок самого агиографа, эта редакция целиком восходит к Степенной книге⁶³.

То же следует сказать и о редакции Жития, вошедшей в состав Четых миней святителя Димитрия Ростовского (том за июнь–август был закончен им в Ростове в феврале 1705 г.), хотя Житие Ольги (10) подверглось здесь значительной переработке. Четьи миней святителя Димитрия стали основой Синодального издания Житий святых, переведенных на современный русский язык; это издание печаталось в 1902–1917 гг. и в наше время неоднократно переиздавалось⁶⁴.

На основе редакции Степенной книги в XVII в. было создано украинское Житие св. Ольги (11)⁶⁵, автор которого отчасти сократил свой источник, а отчасти упростил его в соответствии с господствовавшими в его время на Украине литературными вкусами. В этом Житии определенный интерес вызывают собственные уточнения украинского автора, в частности топографического характера.

Наконец, еще одной известной на сегодняшний день редакцией Жития св. Ольги является т. н. «Особая» редакция ее Проложного жития, возникшая в конце XVI – начале XVII в. (12). Она была обнаружена З. А. Гриценко в единственном списке (РГБ. Ф. 37 (Большаков.). № 194)⁶⁶. Отличительная особенность этой редакции – наименование княгини Ольги «дщерью» некоего мифического «князя Тмутараканя». Эта редакция Жития осталась мне недоступной.

⁶³ Ср.: Карпов А. Ю. Житие княгини Ольги. С. 66–67, прим. 1.

⁶⁴ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. Кн. 1–12; кн. 1 доп.; кн. 2 доп. М., 1902–1917 (репринт: Боровск, 1997; и др.).

⁶⁵ Издано: Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. М.: Л., 1962. С. 66–76; см. также: С. 13–28. Крайнее недоумение вызывает анализ этого Жития украинским исследователем П. Кралуком, который рассматривает сюжетные особенности памятника (представляющие собой перевод соответствующих мест Жития в редакции Степенной книги) исключительно как проявления украинской «ренессансной» культуры XVII в. («Житие княгини Ольги» // День. 2003. № 3, 10 січня (<http://www.day.kiev.ua/290619?idsource=13940&mainlang=rus>)).

⁶⁶ Гриценко З. А. Агиографические сочинения... С. 39. По словам исследовательницы, сведения этой редакции Жития повторяют также два очень кратких Жития в святцах XVII в. (БРАН. 13.2.13 и РГБ. Ф. 37. № 249).

Приложение 1

Псковская редакция Жития княгини Ольги по списку Великих миней четьих*

Текст издается по рукописи июльского тома Великих миней четьих (Царский комплект): ГИМ. Син. № 182. Л. 184–186 об.

М(е)с(я)ца июля в 11 д(е)н(ь). Житие и жизнь и похвала бл(а)женна великиа кн(я)гини Олги, нареч(е)нья въ с(вя)-т(о)мъ кр(е)щении Елене, како кр(е)стися и добре поживе по заповеди Г(о)с(под)ни. Списано вкратце. Б(лаго)с(ло)ви, отче.

С(вя)таа и бл(а)ж(е)ннаа великаа княгиня Олга рускаа родися въ Плесковской стране, в веси, зовома Выбуто. Отца имяше неверна сущи, також(е) и м(а)т(е)рь не крещену, *от* языка варяж(е)ска, *от* рода не *от* княж(е)ска, ни *от* велмож, но *от* простых бяше ч(е)л(ове)къ. О имени же *отца* и матери писаниа нигде ж(е) не из(ъ)яви, но толико в повестех мнозех обношашеся о рождении бл(а)женна кн(я)гини Олги и о житии еа, яко Выбуцкая весь изнесе с(вя)тую и породу. И аз, многогрешныи и грубыи, сиа написах *от* многих и неложных свидетелей слышах. И иная ж(е) *от* некоего малаго писаниа взях, яже о бл(а)женна, да не забвено будет с(вя)тое еа житие и труды. Сие дозде, настоящее ж(е) да речется.

Бяше ж(е) бл(а)ж(е)ннаа княгиня рускаа Олга образом тиха, и кротка, и любима ко всем, також(е) и мудра зело, аще и в неверьствии суще и Б(о)га не знающе, Творца н(е)бу и земли. Кн(я)зь же руский / Игорь поня ю за ся за премногую ея прем(у)дрость и добронравие. По времени же родися с(ы)нъ има Святослав, еще бо в неверьствии има суще. Посемъ же древяне убиша великоз(о) кн(я)зя рускаго Игоря. В то же время Святославу еще младу сущи, остася *отца* своего и седе в Киеве. Бл(а)женная ж(е) великаа кн(я)гиня Олга по см(е)рти мужа своез(о) Игоря, великаго кн(я)зя рускаго, ос(вя)щена бывши Б(о)жиею бл(а)годатию и в с(е)рдцы приимши Б(о)жию бл(а)годать. О како похвалю, братие, бл(а)женную кн(я)гиню Олгу, не веде! Телом жена сущи, муж(е)ску мудрость имеюще, просвещена С(вя)тымъ Д(у)хомъ, вразумевши Б(о)га истиннаго, Творца н(е)бу и земли, воставши *от* прельсти идольския, иде в землю Греч(е)скую, въ Ц(а)рствующии град,

* Опубликовано в упрощенном виде: Карпов А. Ю. Княгиня Ольга. М., 2009. С. 357–361.

взыскати веры Х(ри)с(то)вы, идеж(е) ц(а)ри хр(и)стианьстии и хр(и)стианьство утвердися. И пришедши въ Ц(а)рствующи град, и спроси от патриарха с(вя)т(а)го кр(е)щения. Ц(а)рь же восхоте пояти ю, понеже бо м(у)дра бе и красна зело. Она ж(е) вразумлена бывши деиствиемъ С(вя)т(а)го Д(у)ха и упремудри ц(а)ря и гл(агол)а: «Ц(а)рю, не подобает хр(и)стианом поганых поимати; кр(е)сти мя, аз за тя иду, понеж(е) // (л. 184 об.) не кр(е)щени ми сущи». Ц(а)рь же с патриархом самъ кр(е)сти ю своима рукама въ имя Отца и С(ы)на и С(вя)т(а)го Д(у)ха, и нареч(е)но быс(ть) имя еи въ с(вя)томъ кр(е)щении Елена. Она же велми възрадовася д(у)шею и телом, иже приа оглашение с(вя)т(а)го кр(е)щения. Таже патриархъ нача с(вя)тую учити от правиль с(вя)тых ап(о)с(то)ль и с(вя)тых от(е)ць вселеньских седми собор яже о вере и о воздании будущих бл(а)гъ от Г(оспод)а н(а)шего Ис(уса) Х(рист)а, иже воздасть комуждо по деломъ его: праведнымъ Ц(а)рство н(е)б(е)сное и жизнь бес конца, иже не лет(ь) есть усты ч(е)л(ове)ческими изрещи, яж(е) уготова Б(о)гъ любящимъ Его, а грешнымъ тма кромешная и червь неусыпающий и иныя муки въ веки и на веки, конца не имущи, комуждо противу делом. С(вя)тая ж(е) понича, слезами обливашеся и землю мочя стояше, якож(е) некаа губа морская напаяшеся от росы н(е)б(е)сная, також(е) и с(вя)таяа Ольга, принимаше въ сласть от с(вя)теишаго патриарха учение от б(о)ж(е)ственного писаниа. Блаженная ж(е) кн(я)гиня Ольга даде патриарху блюдо златомъ устроено и драгими камы/ки и женчюгом на послужение с(вя)тому олтарю соборныя ц(е)ркви Прем(у)дрости Б(о)жиа. Таж(е) ц(а)рь г(лаго)ла еи: «Поиди за мя, се уже кр(е)щена еси». Бл(а)женная ж(е) кн(я)гиня Елена отвеща ц(а)рю и реч(е): «Ц(а)рю, не подобно ти есть поняти мя, понеже еси породил мя в купели банею с(вя)т(а)го кр(е)щения». Ц(а)рь же в том часе быс(ть) в размышлении велице о сем и рече: «О великаа княгиня Елена, понеже упрем(у)дрила мя еси своею м(у)дростию». Ц(а)рь же даде бл(а)женныя дары многи, також(е) и патриархъ, и отпустиша ю с миромъ восво-яси. С(вя)тая ж(е) великаа княгиня Елена възвратися в землю свою Рускую к людемъ своим с радостию великою, просвещена бл(а)годатию С(вя)т(а)го Д(у)ха, несущи знамение ч(е)стнаго кр(е)ста, сиреч(ь) с(вя)т(а)го кр(е)щения. Посемъ же нача требища бесовская сокрушати и кумиры по многимъ местомъ и в тех место нача кр(е)сты Х(ри)с(то)вы поставляти. Кр(е)сты же те Х(ри)с(то)вы творят знамена и чудеса многа и до сего д(ь)ни м(о)л(и)твами с(вя)тыя великия княгини Елене. О дивьство пре-

славным вешемъ. Идеже бесовьскаа жилища бяху, ту н(ы)не Х(ристо)с // (л. 185) прославляется съ Отц(е)мъ и С(вя)тымъ Д(у)хомъ. Посемъ ж(е) хожаше бл(а)женная княгиня Ольга по градом и по местом и учаше люди вере Х(ри)с(то)ве, и уроки легкии и дани полагаше на людех. О преславное чудо, братие! Х(ристо)с не оставил насъ, раб своих, во тме невериа погружатися на кончины века, но изведе нас ис тмы на свет с(вя)тою блаженною великою кн(я)гинею Ольгою и еа уноком, с(вя)тымъ бл(а)говернымъ великимъ кн(я)земъ Владимиром, и ос(ы)нотвори нас с(вя)тымъ кр(е)щениемъ. Якоже с(вя)таа бл(а)говернаа великая цар(и)ца Елена съ с(ы)номъ своимъ с(вя)тымъ ц(а)ремъ Костянтиномъ многи земля приведе въ с(вя)тое кр(е)щение и кр(е)сть Г(о)с(поде)нь обрете въ Иер(у)с(ал)име некоимъ жидовиномъ Июдою, последи же тои Июда, нареч(е)нныи Кирьяк, бяхе еп(и)с(ко)пъ Иер(у)с(а)лиму, и многи неверныа жиды обрати къ Г(оспод)у Б(о)гу, и сама та с(вя)таа ц(а)р(и)ца Елена хожаше и поставляше ц(е)ркви по с(вя)тымъ местом, идеж(е) Г(оспод)ь Б(ог)ъ н(а)шь походи своими ногами, також(е) и та с(вя)таа великаа княгиня Ольга подражаше житию великиа ц(а)р(и)цы Елене во всем, многи куми/ры сокруши, и в тех место ц(е)ркви Х(ри)с(то)вы воздвигошася. Сие ж(е) дозде, настоящее ж(е) да речется.

Таж(е) посем с(вя)таа бл(а)говерная великаа княгиня Елена бл(а)годатию Х(ри)с(то)вою прииде на место на конецъ Плесковы реки и Великиа и возлюби е велми. Бяхе ж(е) на месте том лесъ великъ, и дубравы многи прилегли бяху к месту тому. И на месте же том виде лучю трисиятелнаго Б(о)ж(е)ства. И ту помолився с(вя)таа Г(оспод)у Б(о)гу и постави кр(е)сть на месте томъ, кр(е)сть же тои стоит и до сего д(ь)ни на томъ месте в память еа. Таж(е) рече своим бояром прор(о)ческимъ гласом, г(лаго)ля: «На месте семъ будет ц(е)ркви С(вя)тыа и неразделимыа Троица, и град будетъ великъ и славенъ зело и всемъ изобилень будетъ». И посемъ ж(е) отиде в Киевъ с(вя)таа бл(а)женнаа великаа княгиня Ольга, нареч(е)ннаа въ с(вя)томъ кр(е)щении Елена, к с(ы)ну своему С(вя)тославу, и нача жити о Х(рист)е И(су)се. И возлюбивши Б(о)га от всея д(у)ша своеа; також(е) и Б(о)гъ возлюби ю. И поиде въслед Г(оспод)а н(а)ш(е)го И(су)с(а) Х(рист)а, и всеми добрыми делы осветившеся, и м(и)л(о)стынею украшьшися, нагиа одевающи, жадныа напаяющи¹ // (л. 185 об.) и странныа упокоевающи, нищаа и вдовица и сироты вся милующи, и потребу даяше

¹ Вторая а исправлена тем же почерком из о

имъ всяку с тихостию и любовию *от* всего с(е)рдца своего. И молящи Б(о)га д(е)нь и ночь о сп(а)сении своем, и учаше с(ы)на своего С(вя)тослава о вере Х(ри)с(то)ве. Онъ *ж*(е), аки зверь, нимало си *внят* о сем, но хожаше со мною силою, и пленяше грады многи, и покаряше *под* свою область, и дани многи полагаше на них. Последи же и самъ кн(я)зь великий руский Святослав, о нем же *преж*(е) помянухом, в неверии суще убиень быс(ть) *от* безбожных и скверных и зверообразных агарянь. Посемъ же посла много злата на Плесков(у) реку, идеже виде лучю трисиятелнаго Б(о)ж(е)ства, на сородение б(о)ж(е)ственна ц(е)ркви С(вя)тыя Тро(и)ца. И тако поживе въ с(вя)том кр(е)щении с(вя)таа бл(а)женнаа княгиня Ольга лет 15 и угоди Б(о)гу по премногу добрыми делы своими, скончавъ житие свое о Х(ри)с(т)е. И заповеда бояромъ своим и всем людем ч(е)стное свое тело положить равно з землю, могилы не осыпати *над* нею, ни трижнення творити. Та*ж*(е) и успе с миром, предавъ д(у)шу с(вя)тую / свою и ч(е)стную в руке Х(рист)у Б(о)гу, и прииде на вечныя обители, идеже вси с(вя)тии почивают, и предложися къ с(вя)тымъ женам в лето 6470 седмое (969-е) м(е)с(я)ца июл(я) в 11 д(е)нь, на *паят*(ь) с(вя)тыя великом(у)ч(е)н(и)цы Еуфимии прехвалныа, и положено быс(ть) ч(е)стное и с(вя)тое еа тело в томъ *ж*(е) пр(и)снословушем граде Киеве.

Времени *ж*(е) немалу минувшю по с(вя)томъ еа преставлении въсхоте Б(о)гъ просветити Рускую землю с(вя)тымъ кр(е)щениемъ и вдохну бл(а)годать С(вя)т(а)го Д(у)ха в крепкод(у)шьнаго с(е)рдце великаго кн(я)зя Владимира Киевскаго, внука бл(а)женнаа кн(я)гини Ольги. Кр(е)стися сам с(вя)тыи и бл(а)говерный великий кн(я)зь Владимиръ Киевский, и наречено быс(ть) имя его въ с(вя)т(о)мъ кр(е)щении Василеи, и вся воя своа кр(е)сти, тако*ж*(е) и вси грады руския кр(е)сти и приведе и в веру Х(ри)с(то)ву. Та*ж*(е) посемъ въ граде Киеве бл(а)говерный великий кн(я)зь Владимир постави ц(е)рковь пречюдну велми въ имя С(вя)тыя Б(огороди)ца, и украси ю зело иконами и книгами и всеми лепотами ц(е)рковными, и даде *от* всего имениа своего ц(е)ркви С(вя)тыя Б(огороди)ца десятину, и постави в ней стареишиною Анастаса Корсунянина. И аще // (л. 186) хощещи, любимиче, странно уведати о с(вя)темъ великомъ кн(я)зи Влад(и)мери, и вся написашася в житии его, я*ж*(е) о нем. Сие дозде, настоящее *ж*(е) да реч(е)тся, яже о бл(а)женнаа княгини Ольги, нареч(е)нныа во с(вя)т(о)мъ кр(е)щении Елене.

Времени *ж(е)* многу минувшю по преставлении *с(вя)тыя* кн(я)гини Олги, бл(а)женныи *ж(е)* великии кн(я)зь Владимир воспомяну о мощех *с(вя)тыя* бабы своеа, великиа княгини Олги, и сам прииде с митрополитом, и со всемъ *с(вя)щенным* собором, и с *фимианомъ*, и со *пс(а)лмопениемъ* на место, идеже лежаху *ч(е)стныа* мощи *с(вя)тыя* кн(я)гини Олги. И раскопавше землю, и обретоша *с(вя)тыя* тело неразрушимо пребывает, дажь и до *днес(ь)*, яко *ж(е)* бе и первие. *С(вя)тыи* же князь Владимир и вси ту сущии прославиша *Б(о)га*, даровавшего им *ч(е)стныа* мощи *с(вя)тыя* кн(я)гини Олги. *Б(о)гъ* бо своа рабы прославляет, рече бо прор(о)комъ своимъ: «Славящая Мя прославлю и укаряющаа Мя без чести *будутъ*». Бла*ж(е)нная ж(е)* княгиня Олга прослави *Б(о)га* всеми добрыми делы, и *Б(о)гъ* прослави ю и по смерти. *С(вя)тыи* же кн(я)зь Влад(и)миръ взя *ч(е)стныа* и *с(вя)щенныа* мощи *с(вя)тыя* княгини Олги со *псалмо/пениемъ* и с *фимианом*, и положи въ *ц(е)ркви С(вя)тыя Б(огороди)ца ч(е)стно* въ гробе камене мале. И на верху честнаго гроба того оконце сотворено бяше, и ту да видят тело бл(а)женныа великиа княгини Олги лежаще цело и тлению непричастно и благодатию *С(вя)т(а)го Д(у)ха* светящес(я), яко *с(о)лнце*. Да иже кто с великою верою приидет къ *ч(е)стному* гробу *с(вя)тыя*, и оконце то, иже на гробе *с(вя)тыя*, само о себе *отверзется*, и видят *ч(е)стное* тело цело, и мнози приемлют нескудно исцеление, яцемъ *ж(е)* кто недугом одръжимъ бяше, и вси равно исцеляхуся *от с(вя)щенных* мощей *с(вя)тыя*, и *отходят* в дома своа радующеся и славляху *Б(о)га* и Преч(и)стую *Б(огороди)цю* и *с(вя)тую* великую княгиню Олгу. О дивное и страшное и преславное чудо, братие, и похвалы всякиа достойно: тело *ч(е)стное* и *с(вя)тое* въ гробе цело, аки спя, почивает! Поистине «дивень *Б(о)гъ* во *с(вя)тых* своихъ, *Б(о)гъ* И(зра)ил(е)въ!» То видяще, *ч(е)л(ове)цы* вернии прославляют *Б(о)га*, прославляющаго рабы своа. А другимъ, иже не с верою приходящим к *ч(е)стному* ковчегу *с(вя)тыя*, не отворится оконце гробное, и не видят *с(вя)т(а)го* и *ч(е)стнаго* еа тела, но то// (л.186 об.)кмо гроб видяху *с(вя)тыя*. Тако *Б(о)гъ* прославляет рабу свою великую кн(я)гиню, Олгу рускую, нареч(е)нную въ *с(вя)томъ* кр(е)щении Елену. *Б(о)гу* н(а)шему слава со *Отц(е)мъ*, с Пр(е)с(вя)тымъ и бл(а)гимъ и животворящим ти *Д(у)хомъ* и н(ы)не и пр(и)сно и в веки веком. Аминь.

Приложение 2

Псковская редакция Жития княгини Ольги по Архивскому списку*

Текст издается по рукописи: РГАДА. Ф. 187 (ЦГАЛИ). № 41. Сборник житий русских и славянских святых. Конец XVI в. Л. 467–474.

[П]охвала¹ бл(а)женныя и великия княгини Олги, [н]ареченныя² во с(вя)том крещении Елены, списано вкратце.

С(вя)тая и блаженъная и великая княгиня Олга руская родися во Плесковъской стране, в веси, зовомыя Выбуто. Отца имяше неверна сущи, такоже и мать некрещену *от* языка варяжьска, *от* рода не *от* княжьска, ни *от* велмож, но *от* простых бяше человек. О имени же *отца* и матери писание нигде же не изъяви, но только в повестех мнозех обношашеся // (л. 467 об.) о рожестве блаженныя княгини Ольги и о житии ея, яко Выбуцкая весь изнесе с(вя)тую и пороуди. И аз многогрешный и грубыи сия написах *от* многих и неложных свидетелеи слышах³. // (л. 468) И иная ж(е) *от* некоег(о) малаго писания взях, яж(е) о блаж(е)нныя, да не забвено будет с(вя)тое ея житие и труды. Сие дозде, настоящее ж(е) да речется. Бяше ж(е) бл(а)женная княгиня руская Олга образом тиха, и кротка, и любима ко всем, також(е) и м(у)дра зело, аще и в неверьствии сущи и Б(о)га не знающе, Творца н(е)бу и земли. Кн(я)зь ж(е) руский Игорьь поня ю за ся за премногую ея прем(у)дрость и добронравие. По времени ж(е) родися с(ы)н има С(вя)тослав, аще бо в неверьствии има сущи. Посем ж(е) древяне убиша великаго кн(я)зя рускаг(о) Игоря. В то ж(е) время С(вя)тославу еще младу сущи, остася о(т)ца своег(о) и седе в Киеве. Блаж(е)нная ж(е) великая кн(я)гиня Олга по см(е)рти мужа своег(о) Игоря, великаго кн(я)зя рускаго, ос(вя)щ(е)нна бывше Б(о)жию бл(а)г(о)д(а)тью и в с(е)рдцы // (л. 468 об.) приемши Б(о)жию бл(а)г(о)д(а)ть. О како похвалю, брат(и)е, бл(а)женную княгиню Олгу, не веде! Телом жена сущи, муж(е)ску м(у)дрость имеюще, просвещена С(вя)тым Д(у)хом, вразумевше Б(о)га истиннаго, Творца н(е)бу и земли, воставши от прелести идол(ь)ския, иде в землю Греческую, в Ц(а)рствующи град, възискати веры Х(ри)с(то)вы, идеж(е) ц(а)ри хр(и)стияньстии

* Опубликовано: Очерки феодальной России. Вып. 7. М., 2003. С. 84–88.

¹ В ркп. П дописано карандашом; место для инициала оставлено пустым.

² В ркп. н недостает; место для инициала (?) оставлено пустым.

³ Далее две трети страницы оставлены пустыми.

и християнство утвердися. И пришедши в Ц(а)рствующи град и спроси от патриарха Фотея с(вя)т(а)го кр(е)щ(е)ния. Ц(а)рь ж(е) Иван Цымисхий восхоте пояти ю, понеж(е) м(у)дра бе и красна зело. Она ж(е) вразумлена бывше действием С(вя)т(а)го Д(у)ха и ум(у)дри ц(а)ря и г(лаго)ла: «Ц(а)рю, не подобает хр(и)стианом поганых поимати; кр(е)сти мя, аз за тя иду, понеж(е) некр(е)щене ми суши». Ц(а)рь ж(е) Иван // (л. 468 а) Цымисхий с патриархом Фотеем сам кр(е)сти ю своима рукама во имя Отца и С(ы)на и С(вя)т(а)го Д(у)ха, и наречено бысть имя еи во с(вя)том кр(е)щ(е)нии Елена. Она ж(е) велми возрадовася д(у)шею и телом, и ж(е) прия оглашение с(вя)т(а)го кр(е)щ(е)ния. Таж(е) патриарх Фотии нача с(вя)тую учити от правил с(вя)тых ап(о)с(то)л и с(вя)тых о(те)ц вселенских седми собор яж(е) о вере и о воздании будущих бл(а)г от Г(о)с(под)а н(а)ш(е)го Ис(у)са Х(ри)с(т)а, и ж(е) воздаст комуждо по делом его: праведным ц(а)рство н(е)б(е)сное и жизнь бес конца, иже не леть есть усты ч(е)л(ове)ческими изрещи, яж(е) уготова Г(о)с(по)дь любящим Его, а грешным тма кромешная и червь неусыпающий и иныя муки во веки ⁴ и на веки ⁴, конца не имущи // (л. 468 а об.), комуждо противу делом. С(вя)тая ж(е) понича слезами обливашеся и землю моча стояше, якож(е) некая губа морская напояшеся от росы н(е)б(е)сная, також(е) и с(вя)тая Ольга, принимаше в сласть от с(вя)теишаго патриарха уч(е)ния от б(о)ж(е)ственаго писания. Бл(а)женная ж(е) княгиня Ольга даде патриарху блюдо златом устроено и драгими камыки и жемчюгом на послужение с(вя)т(о)му олтарю соборныя ц(е)ркви Софеи Прем(у)дрости Б(о)жиа. Таж(е) ц(а)рь г(лаго)ла еи: «Поиди за мя, се уже кр(е)щена еси». Бл(а)ж(е)нная ж(е) княгиня Елена отвеща ц(а)рю и реч(е): «Ц(а)рю, не подобно ти есть поняти, понеже бо родил мя еси в купели банею с(вя)т(а)го кр(е)щ(е)ния». Ц(а)рь ж(е) Иван // (л. 469) Цымисхий в том часе бысть в размышлен(и)и велице о сем и рече: «О великая кн(я)гиня Елена, понеж(е) ум(у)дрила мя еси своею м(у)дростию». Ц(а)рь же Иван Цымисхий даде бл(а)ж(е)нныя дары многи, також(е) и патриарх Фотии, и отпустиша ю с миром восвояси. С(вя)тая ж(е) великая княгиня Елена возвратися в землю свою Рускую к людем своим с радостию великою, просвещена бл(а)г(о)д(а)тию С(вя)т(а)го Д(у)ха, несущи знамение ч(е)стнаго кр(е)ста, сиречь с(вя)т(а)го кр(е)щ(е)ния. Посем же нача тре-

⁴ - и на вски вписано теми же чернилами и тем же почерком внизу страницы со знаком вписки.

бища бесовская сокрушати и кумиры по многим местом и в тех место нача кр(е)сты Х(ри)с(то)вы поставляти. Кр(е)сты ж(е) те Х(ри)с(то)вы творят знамена и чудеса многа и до сего дни м(о)л(и)твами с(вя)тыя великия княгини Елене. О дивство // (л. 469 об.) преславным вещем. Идеже бесовская жилища беяху, ту н(ы)не Х(ри)с(тос) прославляется со О(т)цем и С(вя)тым Д(у)хом. Посем ж(е) хожаше бл(а)ж(е)нная кн(я)гиня Ольга по градом и по местом и учаше люди вере Х(ри)с(то)ве, и уроки легкие и дани полагаше на людех. О преславное чудо, братие! Х(ристо)с не остави нас, раб своих, во тме неверия погрузатися на кончины века, но изведе нас ис тмы на свет с(вя)тою бл(а)женною великою княгинею Ольгою и ея унуком, с(вя)тым бл(а)говерным великим кн(я)зем Владимиром, и ос(ы)нотвори нас с(вя)тым кр(е)щ(е)нием, яко ж(е) с(вя)тая бл(а)говерная великая ц(а)р(и)ца Елена с с(ы)ном своим с(вя)тым ц(а)рем Костянтином многи земля приведе во с(вя)тое кр(е)щен(и)е и кр(е)ст Г(о)с(поде)нь обрете во Иер(у)с(а)л(и)ме некоим // (л. 470) жидовином Июдою, последи ж(е) той Июда, нареченный Кирияк, бяше еп(и)с(ко)п Иер(у)с(а)л(и)му, и многи неверныя жиды обрати ко Г(о)с(под)у Б(о)гу. И сама та с(вя)тая ц(а)р(и)ца Елена хожаше и поставляше ц(е)ркви по с(вя)тым местом, идеже Г(о)с(под)ь Б(о)г н(а)шь походи своими ногами. Такоже и та с(вя)тая великая кн(я)гиня Ольга подражаше житию великия ц(а)р(и)цы Елене во всем, многи кумиры сокруши, и в тех место ц(е)ркви Х(ри)с(то)вы воздвигашася. Сие же дозде, настоящее ж(е) да рече[т]ся⁵. Таж(е) посем с(вя)тая бл(а)говерная великая кн(я)гиня Елена бл(а)г(о)д(а)тию Х(ри)с(то)вою прииде на место на конец Плесковы реки и Великия и возлюби е велми. Бяше ж(е) на месте том лес велик, и дубравы многы // (л. 470 об.) прилегли бяху к месту тому, и на месте ж(е) том виде лучю трисиятелнаг(о) Б(о)ж(е)ства. И ту помолився с(вя)тая Г(о)с(под)у Б(о)гу и постави кр(е)ст на месте том, кр(е)ст ж(е) той стоит и до сего дни на том месте в память(ь) ея. Таж(е) рече своим боляром пророческым гласом, г(лаго)ля: «На месте сем будет ц(е)ркви С(вя)тая и неразделимая Тро(и)ца, и град будет велик и славен зело и всем изобилен будет». И посем же отиде в Киев с(вя)тая бл(а)женная великая княгиня Ольга, нареч(е)нная во с(вя)том кр(е)щ(е)нии Елена к с(ы)ну своему С(вя)тославу, и нача жити о Х(ри)с(т)е Ис(у)се, и возлюбивши Б(о)га от всея

⁵ В ркп.: да рется. Исправлено по смыслу.

д(у)ша своя; також(е) и Б(о)г возлюб(и) ю. И поиде въслед Г(о)с(под)а н(а)щ(е)го Ис(у)са Х(ри)с(т)а, и всеми добрыми делы осветившися, и // (л. 471) м(и)л(о)ст(ы)нею украшывшися, нагия одеваючи, жадныя напояючи и странныя упокоеваючи, нищая и вдовица и сироты вся милующи, и потребу даяше им всяку с тихостию и любов(и)ю *от* всего с(е)рдца своез(о). И молящи Б(о)га д(е)нь и ночь о сп(а)с(е)нии своем, и учаше с(ы)на своез(о) С(вя)тослав(а) о вере Х(ри)с(то)ве. Он ж(е), аки зверь, нимало си *внят* о сем, но хожаше со многою силою, и пленяше грады многы, и покоряше под свою область, и дани многи полагаше на них. Последи ж(е) и сам кн(я)зь великий руский С(вя)тослав, о нем же *преж(е)* помянухом, в неверии суще убиен быс(ть) *от* безбожных и скверных и зверообразных агарян. Посем ж(е) с(вя)тая посла много злата на Плесков-реку, идеж(е) виде лучю три// (л. 471 об.)-сиятелнаго Б(о)ж(е)ства, на сорудение б(о)жественныя ц(е)ркви С(вя)тыя Тро(и)ца. И тако поживе во с(вя)том кр(е)щении с(вя)тая бл(а)женная кн(я)гиня Ольга лет 15 и угоди Б(о)гу по премногу добрыми делы *своими*, скончав житие свое о Х(ри)с(т)е, и заповеда боляром *своим* и всем людем ч(е)стное свое тело положити равно з землю, могилы не осыпати над нею, ни трижнення творити. Також(е) и успе с миром, предав д(у)шу свою с(вя)тую⁶ и ч(е)стную в руце Х(ри)с(т)у Б(о)гу, и преиде на вечныя обители, идеж(е) вси с(вя)тии почивают. И приложися к с(вя)тым женам в лето 6477-е м(е)с(я)ца июля в 11 д(е)н(ь), на *памят(ь)* с(вя)тыя великом(у)ч(е)н(и)цы Еуфимии прехвал(ь)ныя, и положено бысть ч(е)стное и с(вя)тое ея тело в том же // (л. 472) пр(и)снословушем граде Киеве. Времени ж(е) *немалу* минувшу по с(вя)тем ея преставлении восхоте Б(о)г просветити Рускую землю с(вя)тым кр(е)щ(е)нием и вдохну бл(а)г(о)д(а)ть С(вя)т(а)го Д(у)ха в крепкод(у)шнаго с(е)рдце великаго кн(я)зя Владимира Киевскаго, внука бл(а)ж(е)нныя княгини Ольги. Кр(е)стися сам с(вя)тыи бл(а)говерныи великий кн(я)зь Владимир Киевский, и нареч(е)но бысть имя его во с(вя)т(о)м кр(е)щении Василии, и вся воя своя кр(е)сти, також(е) и вси грады руския кр(е)сти и приведе и в веру Х(ри)с(то)ву. Таже посем во граде Киеве бл(а)говерныи великий кн(я)зь Владимир постави ц(е)рк(о)в пречюдну велми во имя С(вя)тыя Б(огороди)ца, и украси ю зело иконами и книгами и всеми лепотами ц(е)рковными // (л. 472 об.), и даде *от* всего имениа своез(о) ц(е)ркви

⁶ стую *вписано теми же чернилами и тем же почерком над строкой.*

С(вя)тыя Б(огороди)ца десятину, и постави в ней стареишиною Анастаса Корсунянина. И аще хощеша, любимиче, пространно уведати о с(вя)том великом кн(я)зи Владимере, и вся написашася в житии его, яж(е) о нем. Сие дозде, настоящее ж(е) да реч(е)тся, яж(е) о бл(а)женныя кн(я)гини Ольги, нареченныя во с(вя)том кр(е)щении Елене. Времени ж(е) многу минувшу по преставлении с(вя)тыя кн(я)гини Ольги, бл(а)ж(е)нныи ж(е) великии кн(я)зь Владимер воспомяну о мощех с(вя)тыя бабы своя, великиа княгини Ольги, и сам прииде с митрополитом, и со всем с(вя)щенным собором⁷, и с фимианом, и со псалмо// (л. 473)пением на место, идеж(е) лежаху ч(е)стныа мощи с(вя)тыя кн(я)гини Ольги, и раскопавше землю, и обретоша тело с(вя)тыя нерушимо пребывает даже и до днес(ь), якож(е) бе и первое. С(вя)тыи ж(е) кн(я)зь Владимер и вси ту сущии прославиша Б(о)га, даровавшего им ч(е)стныа мощи с(вя)тыя кн(я)гини Ольги. Б(о)г бо своя рабы прославляет, реч(е) бо прор(о)ком своим: «Славящая Мя прославлю и укаряющая Мя бес чести будутъ». Бл(а)ж(е)нная ж(е) княгиня Ольга прослави Б(о)га всеми добрыми делы, и Б(о)г прослави ю и по смерти. С(вя)тыи ж(е) кн(я)зь Владимер взя ч(е)стныа и с(вя)щ(е)нныа мощи с(вя)тыя кн(я)гини Ольги со псалмопением и с фим(и)яном // (л. 473 об.), и положи в ц(е)ркви С(вя)тыя Б(огороди)ца ч(е)стно во гробе камене мале. И на верху честнаго гроба того оконце сотворено бяше, и ту видят тело бл(а)женныя великиа княгине Ольги лежаще цело и тлению непричастно и бл(а)г(о)д(а)тию С(вя)т(а)го Д(у)ха светяшеся як(о) с(о)лнце. Да иж(е) кто с великою верою приидет к ч(е)стному гробу с(вя)тыя, и оконце то, иже на гробе с(вя)тыя, само себе отверзется, и видят честное тело цело, и мнози приемлют нескудно исцеление, ацем ж(е) кто недугом одержим бяше, и вси равно исцеляхуся от с(вя)щ(е)нных мощей с(вя)тых, и отходят в дома своя радуящеся и славляху Б(о)га и Пр(е)ч(и)стую // (л. 474) Б(огороди)цу и с(вя)тую великую княгиню Ольгу. О дивное и страшное и преславное чудо, братие, и похвалы всякиа достойно: тело ч(е)стное и с(вя)тое во гробе цело, аки спя, почивает! Поистинне дивен Б(о)г во с(вя)тых своих, Б(о)г Из(ра)ил(е)в. То видяще ч(е)л(ове)цы вернии прославляют Б(о)га, прославляющаго рабы своя. А другим, иже не с верою приходящим к ч(е)стному ковчегу с(вя)тыя, не отворится оконце гробное, и не видят с(вя)т(а)го и ч(е)стнаго ея тела, но токмо гроб видяху с(вя)тыя.

⁷ со написано теми же черцилами и тем же почерком над строкой.

Тако бо Б(о)г прославляет рабу свою великую кн(я)гиню Олгу рускую, нареченную во с(вя)том кр(е)щении Елену. Б(о)гу н(а)ш(е)му слав(а) со О(т)ц(е)м, с Пр(е)с(вя)тым и бл(а)гом и животворящим ти Д(у)хом и н(ы)не и пр(и)сно и во веки веком. Амин(ь)⁸.

;

⁸ Следующий лист (474 об.) оставлен чистым.

О КАЛЕНДАРЕ СЛАВЯНСКОЙ КНИГИ ОТКРОВЕНИЯ ВАРУХА*

Изучение древнерусской апокрифической литературы получило в последние десятилетия новый значительный импульс. Выявлены бесспорные прямые параллели между рядом ветхозаветных апокрифов, в том числе сохранившихся только на славянском языке, и т. н. кумранской традицией¹. Наиболее отчетливо это продемонстрировано на примере календаря. Своеобразный древний солнечный календарь, которым, в отличие от общепринятого в Иудее последних веков до н. э. лунного календаря, пользовались кумраниты, обнаружен по крайней мере в двух ветхозаветных апокрифах – т. н. Книге Юбилеев, сохранившейся на эфиопском языке, и Книге Еноха, две версии которой сохранились на эфиопском и славянском языках².

* Опубликовано: Палестинский сборник. Вып. 32 (95). СПб., 1993. С. 81–83. (Печатается с незначительными дополнениями.)

¹ См.: *Мещерский Н. А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. 21. М.: Л., 1963. С. 130–147 (впервые на эту тему Н. А. Мещерский выступил в 1962 г. на Всесоюзной конференции по славянской филологии в Ленинграде); *он же.* К истории текста славянской книги Еноха // Византийский временник. Т. 24. М., 1964. С. 91–108; *он же.* К вопросу об источниках славянской книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии. Т. 86. Семитология. М., 1965. С. 72–78; *Амусин И. Д.* Новый эсхатологический текст из Кумрана (11 Q Melchisedek) // Вестник древней истории. 1967. № 3. С. 59–61; *он же.* Новый эсхатологический текст из Кумрана (11 Q Melch.) и древнерусская апокрифическая традиция // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов 3-й годичной научной сессии ЛО ИНА АН СССР, май 1967 г. Л., 1967. С. 37–39; *он же.* Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. С. 287–303. См. также: *Вълчанов С.* Кумрански текстове с апокрифно содержание и славянските старозаветни апокрифи. Автореф. канд. дисс. София, 1972.

² Литература по этому вопросу чрезвычайно велика. Укажем лишь несколько названий, в которых можно найти более подробную библиографию: *Jaubert A.* Le calendrier des Jubiles et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques // *Vetus Testamentum*. V. 3. 1953. P. 250–264; *Jaubert A.* Le calendrier des Jubiles et les jours liturgiques de la semaine // *Vetus Testamentum*. V. 7. 1957. P. 35–61; *Morgenstern J.* The Calendar of the Book of Jubilees: it's Origin and it's Character // *Vetus Testamentum*. V. 5. 1955. P. 34–76; *Wiessenberg E.* The Jubilee of Jubilees // *Revue de Qumran*. T. 3. F. 1. № 9. 1961. P. 3–40; *Мещерский Н. А.* Следы памятников Кумрана...; *Beckwith R. T.* The Earliest

В данной статье речь пойдет о своеобразных календарных представлениях еще одного апокрифа – славянской книги Откровения Варуха (не путать с другими ветхозаветными апокрифами, связанными с именем библейского пророка Варуха, – т. н. Паралипоменой Иеремии, или Книгой Варуха, тоже имеющейся на славянском языке, и сирийским Апокалипсисом Варуха). Интересующий нас апокриф сохранился в двух списках XV в. на греческом языке³ и в ряде списков в переводе с греческого на славянский. Исследовавшие памятник еще в начале прошлого века М. И. Соколов и А. И. Яцимирский выделили две редакции славянского Варуха: т. н. 1-ю, или «юго-славянскую»⁴, и 2-ю, или «русскую»⁵. Кроме того, в особую редакцию Яцимирский выделил поздний, XVIII в., список на новоболгарском языке⁶. Отношение

Epoch Literature and it's Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation // *Revue de Qumran*. Т. X. F. 3. № 39. 1981. P. 365–403.

- ³ См.: Denis A. Introduction aux Pseudepigraphes grecs d'ancien Testament // *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*. V. 1. Leiden, 1970. P. 79–84. Издания греческого текста: James M. R. *Apocrypha anecdota* (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature / Ed. by J. A. Robinson. V. 5. № 1). Second series. Cambridge, 1897. P. 84–94; Picard J.-Cl. *Apocalypsis Baruchi graece* // *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece*. V. 2. Leiden, 1967. P. 61–96. В переводе на русский язык: Апокрифические апокалипсисы / Перев., сост., вступит. ст. М. Г. Витковской, В. Е. Витковского. СПб., 2000. С. 140–156.
- ⁴ А. И. Яцимирский указал 9 списков 1-й редакции: *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Пг., 1921. С. 228–230. Три из них опубликованы: *Novakovic St.* *Otkrivene Varuhovo* // *Starine*. Кн. 18. Zagreb, 1886. S. 203–209; *Соколов М. И.* Апокрифическое Откровение Варуха // *Древности. Труды Славянской комиссии Московского Археологического общества*. Т. 4. Вып. 1. М., 1907. С. 204–223. Сюда же следует добавить список из т. н. Петрисова глаголического сборника 1468 г.: *Hercigonja E.* *Videnje Varuhovo u Petrisovu zborniku iz 1468 godine* // *Зборник за филологију и лингвистику*. VII. Нови Сад, 1964. С. 63–93.
- ⁵ Эта редакция представляет особый интерес. А. И. Яцимирский (Библиографический обзор апокрифов... С. 230–231) указал 2 списка: XV в. из собрания МДА (ныне РГБ, Ф. 272. № 363. Л. 246–250 об.) и 1701 г. из собрания Барсова (ныне ГИМ, современный шифр мне неизвестен). Первый из этих списков был издан Н. С. Тихонравовым (*Тихонравов Н. С.* Апокрифические тексты // *СОРЯС*. Т. 58. № 4. СПб., 1894. С. 48–54), но дефектно, с пропуском значительной части текста. Полностью опубликован мною в переводе на современный русский язык: Златоструй. *Древняя Русь IX–XIII вв. (Дороги человеческой мысли)* / Сост. А. Г. Кузьмин, А. Ю. Карнов. М., 1980. С. 276–282, а затем В. В. Мильковым: *Древнерусские апокрифы (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты*. Вып. 1). СПб., 1999. С. 480–487 (публикация), 488–493 (перев. М. М. Матвеевой), 493–498 (коммент. В. В. Милькова и Л. Н. Смольниковой). Второй список издан М. И. Соколовым (*Соколов М. И.* Апокрифическое Откровение Варуха. С. 224–226). Сюда же следует отнести список XVII в. из собрания Тихонравова (РГБ, Ф. 299. № 173. Л. 3 об. – 7). К этой редакции близки и оба сохранившиеся греческих списка апокрифа.
- ⁶ *Лавров П. А.* Апокрифические тексты // *СОРЯС*. Т. 67. № 3. СПб., 1899. С. 149–151; ср.: *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов... С. 231.

между двумя редакциями до сих пор точно не определено; можно предполагать наличие двух самостоятельных переводов с двух разных редакций греческого апокрифа.

В своей основе славянский апокриф весьма близок к Книге Еноха. В обоих памятниках речь идет о путешествии героя по небесам, описываются небесные светила и явления, ангельские силы. Космографические представления в некоторых эпизодах совпадают. Еще в конце XIX в. был сделан вывод о том, что источники Книги Еноха и Откровения Варуха были созданы в одно и то же время и в одной и той же исторической среде⁷. После открытий в районе Мертвого моря и установления «кумранского» происхождения апокрифа о Енохе эта гипотеза, конечно, нуждается в более строгом доказательстве. И здесь, в первую очередь, необходимо проанализировать календарные представления славянской книги Откровения Варуха. Правда, они не так развернуты, как в Книге Еноха. Видимо, именно поэтому они и не привлекли к себе до сих пор внимания исследователей. А между тем они представляют несомненный интерес.

Прежде всего, следует отметить, что, как и Книга Еноха, Откровение Варуха знает о существовании и солнечного, и лунного календарей. В памятнике описывается, как Варух, вознесенный ангелом на небеса, наблюдает за движением солнца и луны. Небо, на котором это происходит, не названо; только греческий текст локализует движение солнца на третьем небе⁸. Во многом рассказ схож с Книгой Еноха, но, с одной стороны, он значительно короче, а с другой – дает ряд дополнительных, совершенно уникальных подробностей. О движении луны рассказывается очень кратко, наибольший интерес здесь вызывает апокрифическое объяснение периодического изменения ее видимого диска. Сведения о лунном месяце (продолжительностью в 29 дней) приводятся только в списке XVIII в. на новоболгарском языке⁹.

Более подробно описывается движение солнца. Здесь рассказывается о солнечной колеснице, о мифической птице феникс, защищающей землю от «теплоты солнечной», о «венце», который

⁷ *Bonwetsch G. N.* Das slavisch erhalten Baruchbuch // *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.* 1896. Heft. 1. S. 91–101; *Соколов М. И.* Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе // *Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского.* СПб., 1905. С. 395–405. См. также: *Picard J.-Cl.* Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch // *Semitica.* T. 20. Paris, 1970. P. 81.

⁸ *Picard J.-Cl.* Apocalypsis Baruchi graece. P. 88.

⁹ *Лавров П. А.* Апокрифические тексты. С. 151.

ежедневно надевают на солнце и снимают с него. Для определения календарных представлений оригинала славянского апокрифа наибольший интерес вызывает следующее место, сохранившееся только во 2-й, «русской», редакции памятника. После описания птицы феникс Варух сообщает: «И се быс(ть) гл(а)сь великъ зело, и потрясея место, идеже стояхове. И рехъ: что есть гл(а)сь съ великъ зело? И реч(е) ми ангийль: отверзають ан(ь)г(и)ли 50 двьрии 5 н(е)б(е)сь, и отлучается светъ от тмы»¹⁰. О дверях, через которые ежедневно проходит солнце (6 «ворот великих», с точным указанием количества дней, в течение которых солнце проходит через каждые из них), рассказывает и славянская Книга Еноха¹¹. В Откровении Варуха такой точности и определенности нет. Тем не менее не вызывает сомнений, что и здесь речь идет о днях, составляющих календарных год, и что «двери» выполняют ту же функцию, что и «ворота» в Книге Еноха. Календарный характер приведенного отрывка подтверждает греческий текст апокрифа. В нем в ответ на вопрос Варуха о причинах «грома» ангел отвечает: «Это ангелы отворяют 365 врат неба, и отделяется свет от тьмы»¹².

Итак, во всяком случае, Откровение Варуха предусматривает солнечный год с точно определенным числом дней. Но как понять текст славянского списка о «50 дверях 5 небес» (т. е., надо полагать, о 250 (50×5) «дверях», или днях)? Какие календарные представления здесь имеются в виду?

Прежде всего, надо учесть, что данное чтение вовсе не обязательно является первичным. Точного числа небес, или сводов, в сохранившихся списках Откровения Варуха не названо. Но можно с уверенностью предположить, что в оригинале славянского апокрифа говорилось о семи небесах. Это доказывается не только близостью космографических представлений Откровения и «Книги Еноха (где описываются семь небес), но и прямым свидетельством христианского теолога III в. Оригена. В своем сочинении «De principiis» (II: 3, 6) Ориген ссылается на известную ему «Книгу Варуха», где, по его словам, «ясно говорится о семи мирах, или

¹⁰ РГБ. Ф. 272. № 363. Л. 248 об. В издании Н. С. Тихонравова этот фрагмент пропущен. В списках 1-й редакции текст отсутствует. Приведем чтения других списков 2-й редакции. В Тихонравовском сборнике № 173: «се отверзаются 50 дверей н(е)б(е)сных и 5 н(е)бес отлучают свет от тмы» (РГБ. Ф. 299. № 173. Л. 5 об.); Барсовский список: «се отверзаются 50 дверей небесныхъ, и 5 небесъ, зане отлучается светъ отъ (т)мы» (Соколов М. И. Апокрифическое Откровение Варуха. С. 225).

¹¹ См.: Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 11–12, 114.

¹² Picard J.-Cl. Apocalypsis Baruchi graece. P. 88.

небесах»¹³. Исследователи уже давно пришли к выводу, что это свидетельство может относиться лишь к источнику славяно-греческого апокрифа¹⁴.

Есть основания предполагать, что и в интересующем нас отрывке первоначально стояло не «5 небес», а «7». В списке Откровения (в тексте – «Видение Варухово») из т. н. Петрисова глаголического сборника 1468 г. читаем: «I slišasva grom' préveliki -ž- s nbse i uprosih' anjla, čto es grom' si ki slišasva preévéliki. I rče mi anjil, si grom' razlučacet' st' od' t'mi»¹⁵. О «дверях» здесь, как и в других списках 1-й редакции, ничего не говорится. Но цифра *ž* (7) присутствует.

Если предположение о первоначальном чтении «50 дверей 7 небес» (т. е. $50 \times 7 = 350$ «дверей», или дней) верно, то перед нами очень интересное свидетельство сохранения в древнерусском апокрифе одного из древнейших палестинских солнечных календарей, т. н. пятидесятиричного сельскохозяйственного календаря, близкого к календарю кумранской общины. Попытку реконструкции этого календаря предприняли И. и Х. Леви и опиравшийся на их исследования Дж. Моргенстерн¹⁶. По их мнению, год в пятидесятиричном календаре состоял из 365 дней и делился на 7 периодов по 50 дней каждый, плюс 15 дополнительных дней, занимавших в календаре особое положение. Каждый из семи периодов был связан с определенным сельскохозяйственным сезоном. Дж. Моргенстерн полагал, что этот календарь был древнейшим на территории Палестины, бытовал еще среди ханаанеян, а затем был воспринят израильтянами и существовал среди сельского населения Палестины в течение еще долгого времени после победы лунного календаря. Его следы находят у абиссинских иудеев Фаллаша, в календаре несториан. Свидетельство почитания священного числа «50» как единицы отсчета времени отмечают в Книге Юбилеев, в трактате Филона Александрийского о ессейской общине терапевтов в Египте в I в. н. э. Следы разделения года на 7 пятидесятидневных периодов обнаруживают в календаре Кумранской общины, солнечный календарь

¹³ Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Вып. 1. Казань, 1899. С. 106.

¹⁴ *Bonwetsch G. N.* Das slavisch erhalten Baruchbuch. S. 91–93; *Соколов М. И.* Апокрифическое Откровение Варуха. С. 201.

¹⁵ *Hercigonja E.* Videnje Varuhovo u Petrisovu zborniku iz 1468 godine. С. 67 (текст издан в латинской транскрипции).

¹⁶ *Lewy I. and H.* The Origin of the Week and the Old West Asiatic Calendar // *Hebrew Union College Annual.* 1942–1943. V. 17. P. 1–132; *Morgenstern J.* The Calendar of the Book of Jubilees: it's Origin and it's Character. P. 34–76. См. также: *Елизарова М. М.* Община терапевтов М., 1972. С. 66–80.

которой, зафиксированный в Книге Юбилеев и Книге Еноха, по-видимому, восходит к древнему пятидесятиричному календарю¹⁷.

Своеобразное представление о «50 дверях 7 небес» оригинала славянской книги Откровения Варуха, вероятно, следует связывать именно с этим календарем. Указание греческого списка на «365 врат неба» этому не противоречит. В первоначальном чтении, искаженно сохранившемся в древнерусских списках, о дополнительных 15 днях могло говориться отдельно. Они имели особый характер и, естественно, предполагали какое-то иное движение солнца.

Конечно, многие вопросы остаются не выясненными. Это касается и причин замены цифры «7» на «5» в древнерусских списках, и, особенно, необычного расположения «дверей» на всех небесах (в то время как Книга Еноха определенно говорит о движении солнца лишь в пределах 4-го неба). Но главное – сам факт знакомства славянской книги Откровения Варуха с солнечным, по всей вероятности, пятидесятиричным, календарем может служить лучшим доказательством создания его оригинала в той же исторической среде, что и оригинал славянской Книги Еноха, т. е. принадлежности данного апокрифа к памятникам т. н. «кумранского круга».

! !

¹⁷ См. работы, указанные в пред. сноске.

II

«МЕЖ ГОГОМ И МАГОГОМ»: ЭТНОГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА



ГЕНЕАЛОГИЯ ХВАЛИСОВ И БОЛГАР В ЛЕТОПИСНОЙ СТАТЬЕ 1096 г.*

В «Повести временных лет» (далее – ПВЛ) под 6604 (1096) г. находится интересное рассуждение летописца о происхождении некоторых народов – восточных и южных соседей Руси. Рассказав о разорительном нашествии на Киев половецкого хана Боняка, во время которого был захвачен и разграблен Печерский монастырь, летописец сообщает о том, откуда взялись «торгъмени, и печенези, торци, половци». Сам он, согласно христианской традиции, считает эти кочевые тюркские племена потомками Измаила, сына библейского патриарха Авраама от рабыни Агари («безбожнии сынове Измаилеве»), вышедшими «на казнь хрестьяномъ» из «Етревской пустыни», куда бежали их предки, разгромленные в библейские времена израильским судьей Гедеоном. В рассказе о судьбах двенадцати колен Измаиловых летописец прямо ссылается на свой источник – апокрифическое «Откровение Мефодия Патарского» (хотя не все приведенные им факты содержатся в известных нам редакциях греческого оригинала «Откровения»). Однако затем он приводит и другое мнение относительно генеалогии тюрков, опровергаемое им, и дальнейшие рассуждения летописца не имеют никакого отношения ни к псевдо-Мефодию, ни к каким-либо другим известным нам византийским генеалогическим схемам: «Друзии же глаголють: сыны Амоновы. Се же несть тако: сынове бо Моавли хвалиси, а сынове Аммонови болгаре... Темже хвалиси и болгаре суть от дочерю Лютову (Лотову), иже зачаста от отца своего, темже нечисто есть племя ихъ»¹.

* Первоначальный вариант статьи опубликован: Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7–26. Ниже печатается с исправлениями и дополнениями.

¹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1961. Стб. 234. В свое время А. А. Шахматов, исследуя источники ПВЛ, коснулся и цитированного текста. По его мнению, кое-что здесь может восходить к славянскому переводу Хроники Георгия Амартола. Однако А. А. Шахматов имел в виду лишь само название потомков Измаила измаильянами, «ныне глаголемии агаряне и срачини», и простое упоминание сыновей Лота, родоначальников моавитян и аммонитян (Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. Л., 1940. С. 58). 19-я глава Книги Бытия, рассказывающая о сыновьях

Приведенная генеалогическая схема необычна. Прежде всего отметим, что в ней подчеркивается кровное родство болгар (волжских) и какого-то, не вполне ясного для нас, но хорошо известного летописцу народа – хвалисов. Оба эти народа отнесены к потомству (следовательно, к «жребию») Сима, одного из трех сыновей Ноя, – на что, кстати, нет и намека в рассказе о «жребии Симове» в этногеографическом введении в ПВЛ². Правда, потомство это не прямое, а «нечистое», идущее по боковой ветви. Согласно Книге Бытия (19: 37–38), Моав, легендарный предок хвалисов, и Аммон (или, в современном переводе, Бен-Амми), легендарный предок болгар, – это дети от совокупления со своими дочерьми Лота, племянника Авраама (Моав – старший, он сын от старшей дочери Лота). Моавитяне и аммонитяне – народы, пошедшие от сыновей Лотовых, – хорошо известны и постоянно упоминаются в Библии как народы, враждующие с израильянами. По какой-то, осуждаемой летописцем, традиции, к этой же «нечистой» ветви семитов – а именно к потомству Аммона – относили также печенегов, торков (гузов), половцев и туркменов-сельджуков. Но летописец опровергает это мнение, причем с уверенностью, позволяющей предполагать наличие у него авторитетного, хотя и не обязательно письменного, источника.

Хвалисы и болгары (так же в паре) упомянуты в ПВЛ еще раньше – в начальной, недатированной части летописи. Рассказав в этногеографическом введении в ПВЛ о пути «из Варяг в Греки» и о «Оковском лесе» – водоразделе трех главных рек восточных славян, – летописец продолжает: «Ис того же леса потече Волга на вѣстокъ, и вѣтчеть семьюдесять жерель в море Хвалисьское, темже и из Руси можеть ити по Волзе в Болгары и въ Хвалисы и наста вѣстокъ дойти въ жребии Симовъ»³. (Тот же текст читается и в древнерусских Прологах 2-й, распространенной редакции – там он вошел в состав проложной статьи о крещении Руси апостолом Андреем под 30 ноября⁴.) В данном случае, «Хвалисы», как

Лота, не читается в составе греческих и русских Паримейников (см.: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Паримейный текст. Варшава, 1912. С. 327–328). Однако древнекиевские книжники, вероятно, были знакомы и с полным текстом Книги Бытия. Так, она имелась в киевском Печерском монастыре в 70-е гг. XI в. – см. известный рассказ Киево-Печерского патерика о Никите-затворнике (*Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Киев, 1931. С. 126).

² См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 1.

³ Там же. Стб. 7.

⁴ Издания текста: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 2: Славяно-русский пролог. Сентябрь – декабрь / Под ред. А. И. Пономарева. СПб.,

и «Болгары», представляет собой название не собственно народа, а территории его обитания, страны. Летопись подсказывает и направление, в котором следует искать месторасположение «Хвалисов», – вероятно, по Волге, ниже «Болгар» и в непосредственной близости от них (во всяком случае, таково наиболее естественное понимание летописного текста). И здесь также очевидна, хотя и косвенная, связь болгар и хвалисов с «жребием Симовым».

Б. Н. Заходер, проанализировавший летописное сообщение о пути по Волге в «жребий Симов» в свете известий арабских географов IX–X вв., пришел к выводу о его восточном происхождении⁵. Вполне вероятно, что в такой же связи с восточной географической традицией находятся и два других схожих упоминания «жребия» («части», «предела») Симова в этногеографическом введении в ПВЛ при описании «Афетовой части»: «Волъга... идетъ на востокъ в часть Симову»⁶; и далее – в рассказе о Варяжском (Балтийском) море: «По сему же морю седять варязи семо ко востоку до предела Симова»⁷. Причем в последнем случае нельзя исключить, что под «пределом Симовым» (в духе летописной статьи 1096 г.) летописец мог понимать земли волжских болгар и хвалисов⁸.

Знакомство русских с хвалисами произошло, по-видимому, очень рано. Как известно, их имя прочно вошло в русский язык

1896. С. 202–203; Жуковская Л. П. О редакции, издании 1800 г. и датировке списка «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 99.

⁵ Заходер Б. Н. Из истории волжско-каспийских связей Древней Руси // Советское востоковедение. 1955. № 3. С. 118 (то же в: Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 164–165). Об этом свидетельствует, в частности, упоминание «70 жерел» (устьев) реки Волги – «общее место» средневековой восточной географии.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4. Это же сообщение читается и в Толковой Палее (Палей Толковая по списку, сделанному в городе Коломне в 1406 г. / Труд учеников П. С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. С. 120, стб. 240). Как известно, в описании верхнего течения Волги русская летопись расходится с арабской географической традицией (ср., напр.: Заходер Б. Н. Из истории... С. 117). Но эти районы летописцы знали не понаслышке и не нуждались в дополнительных иностранных источниках.

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4.

⁸ См.: Кузьмин А. Г. Об этнической природе варягов // Вопросы истории. 1974. № 11. С. 56–57. О том, что Балтийское море («море варанков», т. е. варягов) «загибается на восток» и простирается близко к землям булгар, знал, например, арабский энциклопедист 1-й половины XI в. ал-Бируни (см.: Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л., 1957. С. 248; Барсов Н. П. Очерки русской исторической географии. Варшава, 1885. С. 15). Схожие представления о расселении северных (норманских) народов до «границы Булгарии» разделял и еврейский писатель X в. из южной Италии Иосиппон (Иосиф бен-Горион) (см.: Гаркави А. Я. Сказания еврейских писателей о Хазарах и Хазарском царстве. СПб., 1874. С. 43, 66).

через древнерусское название Каспийского моря – Хвалиское (Хвалимское, Хвалынское; в устной фольклорной традиции – Волынское), о котором русы узнали, вероятно, еще в IX в. Позже под своим собственным именем хвалисы стали известны и на территории самой Руси. Это следует из еще одного древнерусского источника, ранее не привлекавшегося в данной связи.

Этот источник – чин обращения еретиков, входящий в состав некоторых древнерусских Кормчих книг и Требников XV–XVII вв.: «Чин, аще кто въ ереси бьвъ, хрещен сы, къ Богу обратится, любо хвалисинъ, любо жидовинъ, любо кий еретикъ»⁹. Этот чин переведен с греческого языка; известен и его источник – греческий чин принятия в православие от еретиков – яковитян и армян¹⁰. Время его перевода и появления на Руси точно не известно. Косвенные данные позволили А. А. Дмитриевскому предположить, что чины принятия от еретиков, к которым относится и данный чин, появились на Руси по крайней мере в XII в., причем в форме, очень близкой к той, в какой они сохранились в рукописях более позднего времени¹¹. После А. А. Дмитриевского, насколько мне известно, чин обращения еретиков специально не исследовался.

⁹ Этот чин был открыт А. Х. Востоковым (Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 281, 325). Издания памятника: *Дмитриевский А. А.* Богослужение в русской церкви в XVI в. Ч. I. Казань, 1884. Приложения. С. 54–60; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 168–177. Древнерусский чин читается в одном из списков древнеславянской кормчей т. н. Ефремовской редакции (или, по терминологии В. Н. Бенешевича, кормчей XIV титулов без толкований) – в Соловецком списке конца XV в. (РНБ. Сол. № 1056/1165) – среди дополнительных, не входивших в первоначальную Ефремовскую редакцию статей (см.: *Шапов Я. Н.* О составе древнеславянской кормчей Ефремовской редакции // *Источники и историография славянского средневековья.* М., 1967. С. 211). Чин известен в большом количестве списков XV–XVII вв. Приведу некоторые варианты названия: «Чин, аще кто во ереси бьвъ, хрещень сын, и пакы обратився ко Богу, любо хвалисинъ, любо жидовинъ, любо бьгумиль, любо кий еретикъ» (Сол. № 1085, начало XVI в.; см.: Описание рукописей Соловецкого монастыря... Ч. 3. Отд. I. Казань, 1898. С. 101); «Чин, аще кто в ереси бьвъ, хрещен сын, к Богу обратится, любо хвалисинъ, ли жид, ли еретик кто» (Син. № 310; см.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение... Ч. I. Прил. С. 54–60); «Чин, аще кто в ереси бьвъ, хрещен сый и обратится, любо сый хвалис, любо яковитин, или армян, или от коих еретик, или макидонянин...» (МДА. № 188; см.: *Леонид, архим.* Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троице-Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной академии в 1747 г. (ныне находящиеся в библиотеке МДА). Вып. 2. М., 1887. С. 305).

¹⁰ Издания текста: *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2. Евхологий. Киев, 1901. С. 423–425; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... Т. 2. С. 168–177.

¹¹ *Дмитриевский А. А.* Богослужение... Ч. 1. С. 316–317.

Подробный разбор этого чина не входит в задачу данной статьи. Можно констатировать лишь тот факт, что название «хвалисин», используемое в заголовке чина, означает определенную религиозную принадлежность, вхождение в конфессиональную общность, существовавшую на Руси, – так же, как, например, названия «жидовин», или «чудин», «болгарин», «половчин», известные из других источников¹². Этническая и конфессиональная общности здесь, как правило, совпадали. Я не берусь дать однозначный ответ на вопрос, к какой именно категории иноверцев принадлежали «хвалисины», хотя некоторые предположения выскажу ниже. А. А. Дмитриевский, по-видимому, считал, что под именем «хвалисин» в данном чине имелся в виду армянин¹³, – что следует из конкретного содержания чина. Однако это не обязательно. Заголовок древнерусского чина, по-видимому, мог и не быть связан с его содержанием. Во всяком случае, «жидовин», также упоминающийся в древнерусском заголовке, это, несомненно, иудей, а не еретик-яковит; между тем содержание чина не имеет никакого отношения к чинам обращения иудеев¹⁴. На мой взгляд, нельзя исключать возможность механической вставки имени «хвалисин» в древнерусский заголовок греческого чина принятия от еретиков или использования конкретного греческого чина для принятия в православие и иных категорий иноверцев.

Итак, подчеркну еще раз, хвалисы – народ, хорошо известный в древней Руси. Известны были месторасположение их страны, их генеалогия; принятие в православие «хвалисинов» входило в практику русской церкви. Однако вопрос, кто такие хвалисы, до сих пор относится к числу нерешенных.

В литературе было высказано несколько точек зрения на этот счет. Первоначально в хвалисах видели какой-то тюркский народ, обитавший в низовьях Волги, близ побережья Каспийского моря – либо хазар (В. Н. Татищев)¹⁵, либо часть волжских бол-

¹² См., напр.: *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). М., 1912. С. 26.

¹³ Насколько мне известно, А. А. Дмитриевский не высказывался по этому поводу письменно. Однако Ю. А. Кулаковский (К истории готской спархии в Крыму в VIII в. // ЖМНП. 1898. № 2. С. 186, прим. 3) привел мнение А. А. Дмитриевского, высказанное ему устно, согласно которому хвалисами в древней Руси в XII в. называли армян. Ясно, что подобный вывод А. А. Дмитриевский мог сделать, исходя из содержания указанного чина обращения еретиков.

¹⁴ *Бенешевич В. Н.* К истории евреев в Византии VI–X вв. // Еврейская мысль. Л., 1926. С. 205.

¹⁵ *Татищев В. Н.* История Российская. Т. 1. М.: Л., 1962. С. 269–271; т. 4. М.: Л., 1964. С. 70–73, 390, 427, 550; *он же.* Лексикон Российской исторической, географической,

гар – т. н. нижних болгар (А. Л. Шлёцер и др.)¹⁶. Промелькнуло и отождествление хвалисов с армянами (см. выше, прим. 13). С другой стороны, еще в конце XIX в. исследователи, в первую очередь специалисты-востоковеды (П. Лерх, В. В. Бартольд и др.), пришли к выводу, что имя «хвалисы» является производным от названия Хорезм (ср. среднеперсидское «*Khwarezm*»), и стало быть, хвалисы русской летописи – хорезмийцы¹⁷. В настоящее время эта точка зрения является преобладающей, во всяком случае в отечественной историографии¹⁸. Однако Б. Н. Заходер, специально рассмотревший летописные известия о хвалисах, справедливо заметил, что «парное сочетание в русской летописи болгар и хорезмийцев вряд ли чем-либо может быть объяснено». Кровное родство болгар и хвалисов в статье 1096 г., по его мнению, «напоминает традиционное для восточной литературы сочетание болгар и хазар». Кроме того, Б. Н. Заходер обратил внимание на «странный пропуск Итиля» в маршруте, указанном

политической и гражданской. СПб., 1793. С. 171–172 (то же в: *Татищев В. Н.* Избранные произведения. Л., 1979. С. 192).

¹⁶ *Шлецер А. Л.* Нестор. Русские летописи на древле-славянском языке. СПб., 1809. С. 160–161; *Эрдман Г.* История болгаров // *Сын Отечества*. № 6–7. СПб; 1821. С. 247; *Григорьев В. В.* Волжские болгары // *Григорьев В. В.* Россия и Азия. СПб., 1876. С. 81 и др. Долгое время эта точка зрения была наиболее распространенной. Согласно мнению Н. М. Карамзина, хвалисы – это тюркское племя канглов, обитавшее в XIII в., по свидетельствам Плано Карпини и Рубрука, на север от Каспийского моря (*Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1989. С. 163, 301).

¹⁷ *Lerch P.* Khiva oder Khwarizm, seine historische und geographische Verhältnisse. St.-Pb., 1873. S. 24; *Веселовский Н.* Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве. СПб., 1877. С. 19; *Enzyklopaedie des Islam*. Leiden: Leipzig, 1913. Bd. I. S. 604 (то же в: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 3. М., 1965. С. 367); *Бартольд В. В.* Арабские известия о русах // Советское востоковедение. Т. 1. М., 1940. С. 50 (то же в: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. М., 1963. С. 853); *Mazon A.* Un peuple imaginaire: les Chvalis // *Revue des etudes slaves*. Т. 9. Paris, 1929. F. 1–2. P. 120–123; *Zeki Validi Togan A.* Ibn Fadlan's Reisebericht // *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. 24. № 3. Leipzig, 1939. S. 217–218; *Толстое С. П.* Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI в. // Советская этнография. 1946. № 2. С. 91 и след.; *он же.* Из предистории Руси // Там же. 1947. № 6–7. С. 56; *он же.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М.: Л., 1948. С. 257 и след.; *Берг Л. С.* О названии «Хвалынское море» // Известия Всесоюзного Географического общества. 1949. Т. 81. Вып. 4. С. 407; *Lewicki T.* Jeszcze o choresmijczykach na Wegrech w XII w. // *Bieuletynia Zydowskiego Institutu Historycznego*. Warszawa, 1957. № 21. S. 100–103. Последняя работа наиболее аргументирована, поскольку специально направлена против мнения о хазарском происхождении хвалисов.

¹⁸ См., напр.: *Повесть временных лет*. М.: Л., 1950. Т. 2. С. 217 (коммент. Д. С. Лихачева); *Повесть временных лет*. 2-е изд. СПб., 1996. С. 388; Советская историческая энциклопедия. Т. 15. М., 1974. Стб. 559; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 229 (хотя в последней работе отмечено, что «фонетические детали отчасти неясны»).

в этногеографическом введении в ПВЛ, «если понимать хвалисов как Хорезм»¹⁹. Сам он не дал однозначного ответа на вопрос об этнической принадлежности хвалисов, однако, судя по всему, склонялся к отождествлению их с хазарами. Действительно, путь в «жребий Симов» по ПВЛ весьма схож с известными описаниями маршрутов купцов (в том числе и купцов-русов) в книге Ибн Хордадбега, арабского географа конца IX в. Напомню, что русские купцы, согласно этому автору, следовали до Хамлиджа (Итиля), столицы Хазарии, а иногда их путь лежал и дальше – до Багдада²⁰. К тому же Каспийское море было хорошо известно в восточном мире именно как Хазарское²¹.

Мнение о том, что хвалисами в ПВЛ назывались хазары, также по-прежнему распространено, особенно за рубежом²². Согласно гипотезе О. Прицака, древнерусское название Хвалисы означает одну из двух частей хазарской столицы – Итиля/Хазарана, или Итиля/Хамлиджа (Хамлиха), в устье Волги, а именно ее восточную, торговую часть, с которой, по сведениям арабских гео-

¹⁹ Заходер Б. Н. Из истории... С. 111.

²⁰ См.: Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси в IV–IX вв. // Новосельцев А. П., Пауцто В. Т., Черепнин Л. В. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 384–385; Ибн Хордадбег. Книга путей и стран / Пер. Н. Велухановой. Баку, 1986. С. 124, 109.

²¹ Впрочем, отмечено и название «Хорезмское море» применительно к Каспийскому (чаще «Хорезмским» именовали Аральское море). См.: *Zeki Validi Togan A. Ibn Fadlan's Reisebericht*. S. 118; Дорн Б. А. Каспий. О походах русских в Табаристан. СПб., 1875. С. 66; *Lewicki T. Op. cit.* S. 103; *Калинина Т. М.* Сведения ранних ученых Арабского халифата. М., 1988. С. 88–89. Но оно, возможно, обозначало не все Каспийское море, а лишь его восточную часть, известную позднее под именем Астрабадский залив (Заходер Б. Н. Из истории... С. 112). Название «Хвалиское море» применительно к Каспийскому зафиксировано не только в русских источниках. Так, О. Прицак установил, что название *Calpenhafin*, встретившееся в древнеисландском географическом сочинении 60–70-х гг. XIII в. (т. н. Rim II) при описании «пятого климата», относится именно к Каспийскому морю; он связывает это название с летописными Хвалисами (Kalip-en). Ср.: *Pritsak O. The Origin of Rus. V. 1. Cambridge (Mass.)*, 1981. P. 518. (Издание этого фрагмента с переводом на русский язык см.: *Мельникова Е. А.* Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986. С. 181, 183.) Б. А. Дорн (со слов М. Броссе) сообщает об одном из грузинских названий Каспийского моря – *Zgwa Kwalimisa* (Дорн Б. А. Каспий... С. 158). Однако это последнее сообщение не определено точно ни по времени, ни по источникам; не исключено, что название заимствовано от древнерусского. У русского путешественника XV в. Афанасия Никитина название Хвалиское море употребляется в персидской форме: «море Дербеньское, дория Хвалитьскаа» (Хождение за три моря Афанасия Никитина. М., 1986. С. 18, 5, 32).

²² *Rosenthal H. Chalzyzians* // *The Jewish Encyclopedia*. V. 3. New-York: London, 1903. P. 663 (со ссылкой на А. Я. Гаркави); *Idem. Chazars* // *Ibid.* V. 4. P. 1; *Halevy M. A. Do zagadnienia chazarow i chwalisow w XII w.* // *Bieuletyn Zydowskiego Institutu Historycznego*. Warszawa, 1957. № 21. S. 93–99; *Idem.* Le problem des Chwalis // *Revue des etudes slaves*. T. 35. F. 1–4. Paris. 1958. P. 95–96.

графов X в., была связана вся торговля руссов и где они платили десятину от своих товаров²³.

Название «Хвалисы» (в различных формах) неоднократно встречается на территории Восточной Европы в VIII–XII вв. и зафиксировано различными средневековыми источниками – помимо древнерусских, это греческие, арабские, венгерские и др. Подборка этих источников показывает, что этноним «хвалисы» (независимо от того, какая конкретно этническая группа могла иметься в виду) с наибольшей вероятностью связан с Хазарией и хазарским миром.

Арабские географы X в. ал-Истахри и следующий за ним Ибн Хаукаль, описывая западную часть хазарской столицы, упоминают о неких «*халисских хазарах*» (*al-khazar al-khalis*), живущих вместе с «царем, его приближенными и его армией»²⁴. С летописными хвалисами, как правило, отождествляют и город (или какой-то иной географический объект) с названием *ο Χουάλης*, упоминающийся в греческом списке епископий Доросской (Крымско-Готской) митрополии. Этот список, опубликованный К. Де Боором по единственной рукописи XIV в., по мнению большинства исследователей, относится к VIII (или IX) в., однако остается неясным, включает ли он в себя действительный перечень существовавших епархий, или же – что кажется более вероятным – представляет собой некий миссионерский проект. Епископия *ο Χουάλης* располагается в списке третьей (из семи) – между епископиями Астиль

²³ *Pritsak O. The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism // Harvard Ukrainian Studies. V. 2. Cambridge (Mass.), 1978. P. 261–262 (Ibid. in: Pritsak O. Studies in Medieval Eurasian History / Variorum Reprints. London, 1981): Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth century. Ithaca: London, 1982. P. 153–156; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. / Науч. ред., коммент и послесл. В. Я. Петрухина. М.: Иерусалим, 1997. С. 170, 180–187. (Впрочем, предложенная исследователем этимология названия Хамлих или Хамлидж является спорной – см.: Golden P. B. Khazar Studies. Budapest, 1980. V. 1. P. 230–234; Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 129–130.) По мнению О. Прицака, во всех подобных случаях названий народов во множественном числе («Хвалисы», «Болгары», «Греки») имеется в виду не вся страна, но ее главный город. Это, однако, не обязательно: всё же в летописи подобные выражения чаще обозначают названия именно стран – ср.: «в Греки», «в Ляхы» и т. д.*

²⁴ *Zeki Validi Togan A. Ibn Fadlan's Reisebericht. S. 217.* Так во второй редакции сочинения Ибн Хаукаля. В первой редакции Ибн Хаукаля и у ал-Истахри название приведено в искаженной форме множественного числа: *al-khazar al-kullas*. Этот вариант прочтения не является единственным (см.: *Marquart J. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903. S. 5, 41*). Однако прочтение А. З. В. Тогана было принято другими исследователями – см.: *Dunlop D. M. The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954. P. 94; Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. P. 154.*

(Итиль?) и оногуров²⁵. При этом важно отметить, что границы митрополии в целом, охватывая огромную территорию от устья Волги на востоке до Крыма на западе, совпадают с границами Хазарского каганата в VIII–IX вв. Упоминание рядом друг с другом гипотетических епархий *ο Ασηλή* (Итиль) и *ο Χουάλης* может свидетельствовать в пользу отождествления обеих с двумя частями (западной и восточной) хазарской столицы Итиля/Хазарана, или Итиля/Хамлиджа (Хамлиха)²⁶.

С начала XI в.²⁷ наблюдается перемещение этнонима на запад – главным образом, в районы, отмеченные присутствием хазар

²⁵ *De Boor C.* Nachträge zu dem Notitiae Episcopatum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 12. 1891. S. 531, 533–534. Впервые с русским названием хвалисов этот топоним отождествил Ю. А. Кулаковский (К истории готской епархии... С. 185–186). Списку епископий посвящена довольно большая литература. См. также: *Васильев А. А.* Готы в Крыму // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Т. 5. Л., 1927. С. 213–214; *Vasilev A.* The Goths in the Crimea. Cambridge (Mass.), 1936. P. 99; *Мошин В. А.* Епархια Γοθίας в Хазарии в VIII в. // Труды IV съезда русских академических организаций за границей. Белград, 1929. С. 149–156; *Vernadsky G.* Byzantium and Southern Russia. The Eparchy of Gothia // Bizantium (A. S.). Т. 16 (1940–1941). Boston, 1941. P. 71; *Shepard J.* The Khazar's Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy // Oxford Slavonic Papers. Vol. 31. 1998. P. 19–20; *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 147–149. Епископию *ο Χουάλης* отождествляли либо с неким городом на северном побережье Каспия, либо с Хорезмом (ср.: *Толстой С. П.* Новогодний праздник... С. 91–92; *Lewicki T.* Op. cit. S. 102–103; *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1967. С. 284–285).

²⁶ *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents...; *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы... С. 185.

²⁷ В литературе встречались попытки найти в источниках и другие упоминания «хвалисов», относящиеся к VI–X вв. Так, начиная с Н. М. Карамзина, с «хвалисами» связывают рассказ византийского хрониста VI в. Менандра Протектора о византийском посольстве Земарха к западно-тюркскому кагану. На обратном пути Земарх захватил с собой послов некоего народа холиатов, или хлиатов, (*Χολιατων, Χλιατων*) – см.: *Fragmenta Historico-rum Graecorum*. Т. 4. Parisiis, 1851. S. 229; русский перевод: *Иловайский Д.* Разыскания о начале Руси. М., 1882. С. 249–252). Об отождествлении холиатов с хвалисами см.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 1. С. 301; *Lerch P.* Khiva oder Khwarizm... S. 24–25; *Howorth H. H.* The Khazars. Were they Ugrians or Turks? // *Travaux de la Troisieme session du Congress International des Orientalistes*. 1876. St.-Pb.: Leyden, 1879. P. 139; *Толстой С. П.* Новогодний праздник... С. 93; *он же.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 18–19 (С. П. Толстой связывает это название, соответственно, с Хорезмом); и др. Однако созвучие двух названий может быть и случайным (ср., например, название крепости Хлиат и Холиат (= Арджиш в Армении, у озера Ван?), известное из сочинения Константина Багрянородного: *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989. С. 186–187 и след.). Прочтение имени хазарского полководца VIII в. у арабского автора ал-Йакуби как Халис-Тархан (см.: *Zeki Validi Togan A.* Ibn Fadlan's Reisebericht. S. 217–218), что, в сопоставлении его с другим написанием – Ас-тархан ал-Хваризми («Хорезмиец») у Табари, служило одним из главных аргументов в пользу хорезмийского происхождения хвалисов (халисов) (см.: *Lewicki T.* Op. cit. S. 102), ошибочно: правильное чтение у ал-Йакуби – Рас-Тархан (в армянских

или так или иначе связанные с их влиянием. Важно отметить, что по времени это перемещение совпадает с поворотным моментом в истории Хазарии – массовой миграцией из страны после ее разгрома Русью и тюрками в конце X в. В начале XI в. некие «ал-Хавалис» появляются в землях печенегов: по свидетельству арабского автора XI в. ал-Бекри, после принятия ислама печенегами (после 400 г. хиджры (=1022 г. от Р. Хр.)) и победы мусульман в кровопролитной гражданской войне именно так печенеги стали называть «тех, которые к ним попадают, – будут ли они из полоненных владетелем Константинополя или из других»; печенеги «представляют им на выбор, желают ли они оставаться у них на условиях полной равноправности... или быть отправлены обратно в безопасное для них место»²⁸. (Это сообщение, между прочим, может быть значимо для решения вопроса о том, кто же подразумевается под именем «хвалисин» в заголовке вышеупомянутого древнерусского чина обращения еретиков.) Некие *халисии* (*Χαλισιοι*), называемые также измаилитами, в середине XII в. проживали в Венгрии и входили в состав венгерской армии. В частности, по свидетельству византийского историка Иоанна Киннама, они участвовали в 1154 г. в войне венгров и сербов против византийского императора Мануила Комнина²⁹. Полагают, что *халисии* появились в Венгрии

источниках – Раж-тархан) – см.: *Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. P. 94; *Golden P.* Op. cit. V. 1. P. 151–154; *Новосельцев А. П.* Хазарское государство... С. 237. Д. Данлоп видит хвалисов (халисов) в народе «арису» из пространный редакции письма царя Иосифа Хасдаю Ибн-Шафруту, X в. (*Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. P. 94). Но это мнение им не аргументировано.

²⁸ *Куник А. А., Розен В. Р.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. СПб., 1878. С. 43, 60.

²⁹ *Ioannis Cinnami.* Epistome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum. Bonnæ, 1836. P. 107, 247. Русский перевод: *Иоанн Киннам.* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180). *Георгий Акрополит.* Летопись великого логофета Георгия Акрополита. Рязань, 2003. С. 90, 194; *Бибиков М. В.* Византийский историк Иоанн Киннам о Руси и народах Восточной Европы. М., 1998. С. 62. Халисии Иоанна Киннама давно отождествлены с халисами ПВЛ (впервые А. Л. Шлёцером – см.: Ук. соч. С. 161). Им посвящена довольно большая литература: см.: *Куник А. А.* О торкских печенегах и половцах по мадьярским источникам // Ученые записки Имп. Академии наук по I и III отделениям. Т. 3. Вып. 1–5. СПб., 1855. С. 736–737; *Васильевский В. Г.* Из истории Византии в XII в. // Славянский сборник. Т. 2. СПб., 1877. Разд. 1. С. 247; *Kniezsa I.* Ungarns Völkerschaften im XI Jhr. Budapest, 1938. S. 111–112; *Артамонов М. И.* История хазар. С. 286; и др.). Высказано мнение о том, что эти халисии являются потомками хорезмийцев, бывших в свое время на хазарской военной службе и уже отсюда попавших в Венгрию (см.: *Расовский Д. А.* Печенеги, торки и берендеи на Руси и в Угрии // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Прага, 1933. Т. 6. С. 45 и прим. 286; *Толстов С. П.* Новогодний праздник... С. 96–99 и др. (С. П. Толстов высказал особую гипотезу появления халисиев в Венгрии, отожд-

в составе больших масс «исмаилитов» (мусульман) в XI в., после разгрома Волжской Болгарии и Хазарии. Венгерские источники знают их под именем *Kaliz*³⁰. Особый интерес исследователей вызвала характеристика религиозных верований *халисиев*, которые, по словам Киннама, не являются единоверцами венгров, но «управляются законами Моисеевыми, да и то не совсем правильно понимаемыми»; в другом же месте своего сочинения Киннам называет их религию схожей с религией персов, причем ссылается на вышеприведенное место, где он якобы говорил то же самое. По этому поводу были высказаны различные мнения; в любом случае, можно согласиться с тем, что факт приверженности *халисиев* иудаизму (или по крайней мере намек на это у Киннама) свидетельствует в пользу их генетической связи с Хазарией³¹. (Это еще одно сообщение, которое можно поставить в связь с древнерусским чином обращения еретиков.) Наконец, не позднее XII в. хвалисы, как мы уже знаем, стали известными под своим именем на территории Руси (см. выше о чине их обращения). Антропонимы, возможно, связанные с этнонимом «хвалис» («халис»), зафиксированы источниками в 70–80-е гг. XI в. на Дунае³² (еще одна зона, где гипотетически можно предполагать хазарское влияние), а также в Новгороде (последняя четверть XI в.)³³ и Богемии (1235 г.)³⁴. (Впрочем, два последних имени могут иметь и чисто славянское происхождение.)

стив их с кабарамы (каварами), известными в Венгрии по рассказу Константина Багрянородного); *Lewicki T.* Op. cit. P. 100–103.

³⁰ Ср.: *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. V. 2. Berlin, 1858. S. 338–339 и др. Это название распространилось в топонимике средневековой Венгрии; ср.: *Kristo G., Makk F., Szegfű L.* Adatok "korai" Helineveink ismeretehez. 1 // *Acta Historica*. T. 44. Szeged, 1973. S. 17.

³¹ Ср.: *Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. P. 94.

³² Византийская писательница-принцесса Анна Комнина упоминает некоего Татуша. «по прозвищу Хали (Χαλις)», вождя одного из племен на Дунае (70–80-е гг. XI в.) — *Анна Комнина*. Алексиада. М., 1965. С. 201. О родстве этого имени с летописными хвалисами и венгерскими халисиями — см.: *Bogrea V.* Maruntisuri istorico-filologic. III. Originea numelui Halis // *Anuarul institutului de istorie nationale*. T. 2. 1923. Bucuresti, 1924. P. 353.

³³ Имя Хвалис (в родительном падеже: «... у Хвалиса гри(в)н(а)...)») встречено в новгородской берестяной грамоте, которая стратиграфически датируется последней четвертью XI в. (*Янин В.Л., Зализняк А.А., Гунтуш А.А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 11: Из раскопок 1997–2000 гг. М., 2004. С. 97). Публикаторы грамоты В.Л. Янин и А.А. Зализняк допускают, что это имя представляет собой этноним и имеет в виду хорезмийца, хотя предлагают и другую возможность — связь имени с собственно славянским **xvaličь* / **xvaliča* («*хвастун*»), упоминая кстати известную из Новгородских писцовых книг деревню Хвалитово.

³⁴ Имя Хвалиш (Chvalis, Kwaliz) упоминается в чешских документах 1235 г. — см.: *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*. V. I. Praha, 1855. S. 310; *Морошкин М.* Славянский именослов, или Собрание славянских личных имен

Итак, с большой степенью вероятности можно предположить, что в средневековых письменных источниках под «хвалисами» («халисами» и т. п.) понимались хазары или какая-то их часть, может быть, этнически обособленная от основной массы хазар. Я не вижу необходимости углубляться в проблему происхождения самого названия «Хвалисы». Хвалисами, например, могли называться хазары-мусульмане, потомки хорезмийцев, бывших на хазарской военной службе, – впрочем, такому предположению противоречит свидетельство о сохранении носителями этого имени (даже после ухода из Хазарии) иудаизма. Возможно, что русский летописец отличал этим наименованием хазар, живших в районе нижней Волги, от других, более близких к Руси. Во всяком случае известно, что в XI в. название «хазары» переходит на бывшее хазарское население Тамани и Крыма³⁵, а потом исчезает вовсе. Важно отметить, что в ПВЛ географическое название «Козаре» в поддающихся определению случаях обозначает районы Северного Кавказа, нижнего Дона и Тамани, а отнюдь не всю территорию Хазарского каганата и тем более не Нижнее Поволжье и области Прикаспия³⁶.

Если наше предположение о том, что данный этноним так или иначе связан с хазарами, верно, то этногенеалогические представления, зафиксированные в статье 1096 г. ПВЛ, следует рассматривать исходя именно из этого факта. В таком случае кажется вполне вероятным, что и сами генеалогические представления летописца отражают влияние со стороны хазарского мира³⁷.

в алфавитном порядке. СПб., 1867. С. 200. Однако, как и в предыдущем случае, нет уверенности, что это имя именно «хвалисского» происхождения, а не отражает чисто славянскую форму с корнем «хвал-», как некоторые другие славянские имена, например, Хвала, Хвалимир, Хвалко и др. (*Морошкин М.* Славянский именослов... С. 199–200).

³⁵ Ср.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 204, 205.

³⁶ Особенно ярко это видно в летописном рассказе о «хазарской дани» («володеют козари русьскии князи и до днешнего дне», – пишет летописец (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 17), очевидно, имея в виду распространение власти русских князей на хазарскую Тьмуторокань), а также в титуловании тьмутороканского князя Олега-Михаила Святославича на его известной печати «архонтом Матрахи, Зихии и *всей Хазарии*» (см.: *Soloviev A. V.* Domination Byzantine ou Russe au Nord de la Mer Noire à l'époque des Commènes? // *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses.* München. 1958. München, 1960. S. 569–580; *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 1. М., 1970. С. 26–29). Это вполне согласуется с географическими традициями раннего средневековья – греческой, латинской, еврейской.

³⁷ Такое предположение в общей форме уже высказывалось. См.: *Кузьмин А. Г.* Статья 1113 г. в «Истории Российской» В. Н. Татищева // *Вестник Московского университета.* Сер. 9. История. 1972. № 5. С. 86; *он же.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 164.

Однако сами хазары относили себя к колену Иафета, а именно к потомству библейского Тогармы (в современном переводе Библии – Фогармы), сына Гомера и внука Иафета. Об этом прямо говорится в письме хазарского царя Иосифа к испанскому еврею Хасдаю Ибн-Шафруту, написанном в X в.³⁸; здесь же к потомству Тогармы отнесены и волжские болгары и некоторые другие соседние народы, например, гузы (торки русских летописей), может быть, венгры (угры), авары и др. То же можно увидеть и в комментариях на родословия книги Бытия известного еврейского автора X в. Иосиппона (Иосифа бен-Гориона)³⁹; караимский автор первой половины X в. аль-Киркисани в толкованиях на книгу Бытия относил известные слова: «Да распространит Бог Иафета» (Быт. 9: 27) именно к хазарам⁴⁰. И другие генеалогические схемы восточного происхождения – арабские, персидские, армянские – уверенно отождествляют хазар и волжских болгар с потомками Иафета⁴¹. Яфетическое происхождение хазар, по-видимому, зафиксировано и ПВЛ. К «Афетовой части» в этногеографическом введении в летопись относится и «Скуфия» («Сируфья» в Лаврентьевском списке); ниже она отождествляется с хазарами: «от Скуфь, рекше от Козарь»⁴².

Впрочем, эта генеалогия, похоже, была не единственной. В арабской и еврейской генеалогических традициях сохранились следы другой, семитической генеалогии хазар. Не исключено, что она также имеет хазарское происхождение. В географическом словаре Якута (начало XIII в.) сохранилось свидетельство известного арабского генеалогиста второй половины VIII – начала IX в. Ибн-эль-Кальби: «Говорит Ибн-эль-Кальби: родил Исхак (Исаак), сын Ибрагим ал-Халиля (Авраама), Хазара и Б-з-ра и Бурсуля и Хорезма и Филя»⁴³. Как видим, в этой генеалогии объединены хазары,

³⁸ Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 72, 74, 89.

³⁹ Гаркави А. Я. Сказания еврейских писателей... С. 39.

⁴⁰ Ankony Z. Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970–1100. N-Y.: Jerusalem, 1959. P. 67–68.

⁴¹ См.: Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII в. до конца X в. по Р. Х. СПб., 1870. С. 17, 125, 179, 257; он же. Сказания еврейских писателей... С. 45; История Армении Моисея Хоренского. М., 1893. С. 36; Новосельцев А. П. Хазарское государство... С. 76–78. См. об этом также: Калипина Т. М. Генеалогии восточноевропейских народов в историческом сознании средневековых арабских писателей // Древнейшие государства Восточной Европы. 2002 г. М., 2004. С. 102–113.

⁴² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 3, 11.

⁴³ Цит. по: Толстов С. П. Новогодний праздник... С. 104–106 (к сожалению, у меня нет возможности проверить перевод С. П. Толстова). Ибн-эль-Кальби, видимо, была

болгары (по крайней мере, какая-то их часть – бурсул (= барслы, барсилы)) и хорезмийцы (кто такие Б-з-р и Филь, не ясно). Причем все эти народы причислены к прямым потомкам Сима – через Авраама и Исаака (конечно, если исключить возможность порчи текста, пропуска каких-то промежуточных звеньев).

Следы семитической генеалогии хазар обнаруживают и в памятниках средневековой еврейской литературы. Так, еврейский автор конца IX в. Эльдад Данит (Га-Дани) сообщает: «Колено Симеоново и пол-колена Манасово находится в земле Козар»⁴⁴; о происхождении предков «из колена Симеонова» писал и неизвестный хазарский еврей X в. (т. н. Кембриджский аноним)⁴⁵. В обоих этих случаях не вполне ясно, имеются ли в виду сами хазары, или речь идет о легендарных родословиях собственно евреев, переселившихся некогда на территорию Хазарии. Однако вопрос, вероятно, проясняется после введения в научный оборот еще одного еврейско-хазарского документа, причем киевского происхождения, – т. н. Киевского письма (документа киевской иудейской общины, написанного в X в.). Исследование имен лиц, подписавших это письмо, проведенное Н. Голбом, показало, что его авторы (или, возможно, их родители) были иудеями-прозелитами, причем хазарами по происхождению. Однако рядом с именами авторов встречаются такие их титулы, как «коген» (ааронидский священник) и «леви» (левит, т. е. потомок Левия, сына Иакова). По мнению Н. Голба, подобное присвоение прав израильского священства в хазарской иудаистской среде, равно как и вышеупомянутые семитические генеалогии хазар, представляют собой фрагмент некоего исторического мифа, согласно которому части некоторых колен Израилевых оказались в незапамятные времена заброшенными в земли хазар⁴⁶. И распространялся этот миф именно в среде хазар-прозелитов.

На противоречивость генеалогических представлений хазарского происхождения в свое время обратил внимание С. П. Толстов. По его мнению, две генеалогические версии происхождения хазар соответствуют двум этапам в развитии хазарского иудаизма. Более ранняя семитическая версия, очевидно, связана с иудай-

известна и генеалогия, возводящая болгар к сыновьям (или потомкам) Иафета. См.: *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей... С. 15, 17.

⁴⁴ *Гаркави А. Я.* Сказания еврейских писателей... С. 21.

⁴⁵ *Кокоецов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 116.

⁴⁶ *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. P. 116: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы... С. 43–44.

зацией хазар. На этом этапе требовалось найти каких-то, пусть и вымышленных, предков-евреев (см. генеалогию эль-Кальби). После известных реформ царя Обадии, согласно С. П. Толстову, формируется другая версия – «продукт позднейшего циклизирующего творчества еврейско-хазарских ученых, более ревнивых к чистоте библейской генеалогической традиции, с одной стороны, и к принятым в еврейской литературе принципам генеалогической классификации народов – с другой». Эта версия представлена, например, в официальном хазарском документе X в. – письме царя Иосифа. Первая же, семитическая, генеалогия превращается в неофициальную, апокрифическую⁴⁷.

Очевидно, что этногенеалогические представления, отразившиеся в летописной статье 1096 г., отличаются от обеих указанных генеалогических традиций. По летописи, хазары и болгары относятся к потомству Сима, но не входят в число 12 колен Израилевых, а являются «нечистым» потомством сыновей Лотовых. Видимо, истоки таких построений надо искать где-то в другом месте.

Отнесение враждебных народов (а хазары и волжские болгары были, безусловно, такими враждебными народами для древней Руси на протяжении практически всей ее истории) к потомству от кровосмесительных или незаконных браков и использование для этого библейских генеалогических схем – явление не уникальное, а встречающееся в средние века⁴⁸. По-видимому, можно указать и на прямую параллель к этногенеалогической схеме, использованной летописцем. З. Анкори, автор капитального труда по ранней истории караимства (секты в иудаизме, отрицающей «устный закон», Талмуд), убедительно показал, что караимы X–XII вв., в противовес современным им евреям-раввинистам, сформировали пренебрежительное отношение к иудайзированным хазарам как к «незаконным» и «нечистым» иудеям, «бастардам» (незаконнорожденным, «выблядкам»). При этом на хазар был перенесен библейский термин «мамцер» («*matzer*»; в русском переводе Библии: «сын блудницы», «незаконнорожденный», или вообще – «иноземец», «иноплеменник» и т. д.)⁴⁹. Так, караимский компилятор из Византии конца XI – начала XII в. Иаков бен Реувен

⁴⁷ Толстов С. П. Новогодний праздник... С. 116.

⁴⁸ Так, позднес древнерусские книжники перенесли название «моавитяне» на монголо-татар – ср.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 503; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740; Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 434; *Matthew of Paris. Chronica Majora* / Ed. H. R. Luard. V. 4. London, 1881. P. 386.

⁴⁹ *Ankory Z. Karaites in Byzantium. P. 70–74; Pritsak O. The Conversion... P. 268.*

в своих комментариях на Книги пророков объясняет слова пророка Захарии: «Чужое племя будет жить в Азоте» (Зах. 9: 6 – в русском переводе; в еврейском тексте использовано название «*amzer*») как пророчество относительно хазар, принявших иудаизм в диаспоре (рассеянии)⁵⁰. Караимы очень ревниво отличали две категории неевреев, принявших иудаизм. Те, кто принял иудаизм до завоевания Навуходносором Иерусалима (587 г. до н. э.) стали полноправными евреями; те же, кто принял иудейскую веру после рассеяния евреев, получили сомнительный статус «*amzer*» и в этом смысле как раз и сравнивались с моавитянами и аммонитянами. Такие рассуждения применительно к хазарам содержатся в толкованиях на книгу Второзакония некоего караимского автора XI в. Он объясняет слова Писания: «Сын блудницы не может войти в общество Господне, и десятое поколение его не может войти в общество Господне. Аммонитянин и Моавитянин не может войти в общество Господне, и десятое поколение их не может войти в общество Господне во веки» (Втор. 23: 2–3 – в русском переводе), так: «сыны блудницы» («*amzer*») – это народы, принявшие иудаизм после рассеяния иудеев (хазары); с ними должно поступать так же, как с моавитянами и аммонитянами⁵¹.

На мой взгляд, сравнение хазар с моавитянами и аммонитянами в караимской традиции и отнесение болгар и хвалисов (хазар) к потомству Моава и Аммона в ПВЛ могут иметь общие корни.

Вероятно, не обязательно предполагать непосредственное использование летописцем караимской традиции. Хотя караимы в древней Руси, по-видимому, были: согласно сообщению прирейнского еврея Моисея Таку (XIII в.), академия, основанная Иудой Хасидом в Регенсбурге (Бавария), получала сочинения караимов Передней Азии именно через Русь⁵² (и речь здесь может идти только о Киевской Руси). Караимская традиция могла стать известной в Киеве через саму Хазарию, через переселившихся в Киев из Хазарии иудеев.

Если предположение о том, что в ПВЛ отразились взгляды на генеалогию хвалисов, связанные с еврейско-хазарским (или

⁵⁰ *Ankory Z. Karaites in Byzantium*. P. 71. По мнению З. Анкори, это толкование не может принадлежать самому бен Реувену, но заимствовано им у более раннего караимского автора.

⁵¹ *Ibid.* P. 72–73. А. Я. Гаркави атрибутирует этот текст известному караимскому экзегету Яфету ибн Али (*Ibid.* P. 73, п. 41) однако, З. Анкори не принимает этой атрибуции.

⁵² См.: *Цинберг С. Л. Авраам Крымский и Моисей Киевский // Еврейская старина*. Т. 11. Л., 1924. С. 94.

караимско-хазарским) миром, окажется верным, то это может представлять очевидный интерес и для других проблем истории древнерусской общественной мысли. Известно, например, что в некоторых памятниках древнерусской литературы присутствует идея преемственности Руси как своего рода «нового Израиля». Отчетливо она выражена в «Слове» Моисея, игумена киевского Выдубицкого монастыря (конец XII в.)⁵³, в некоторых редакциях Жития князя Владимира⁵⁴. Присутствие этой идеи ощущается и в других памятниках, в том числе (и прежде всего) в ПВЛ. В этом плане можно вспомнить знаменитую легенду о «хазарской дани», поиск библейских прототипов для киевских князей (начиная с Ольги), перенесение на Русь некоторых библейских пророчеств и т. д. Не исключено, что и сравнение хвалисов (хазар) и болгар – враждебных Руси племен – с моавитянами и аммонитянами – историческими врагами Израиля – приобретало в глазах русских книжников особый, символический смысл.

⁵³ Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980. С. 410.

⁵⁴ Срезневский В. И. Память и похвала князю Владимиру и его житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по историко-филологическому отделению. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 11.

«ЗАКЛЕПАННЫЕ ЧЕЛОВЕКИ» В ЛЕТОПИСНОЙ СТАТЬЕ 1096 г.*

Данная работа продолжает исследование этногенеалогических представлений русской летописи, прежде всего отразившихся в летописной статье 6604 (1096) г. «Повести временных лет» (далее – ПВЛ). Как я пытался показать ранее¹, в этой летописной статье, а именно в помещенной в ней генеалогии «хвалисов» и «болгар», возможно, отразились генеалогические представления, свойственные еврейско-хазарскому (или караимско-хазарскому) миру: в соответствии с караимской традицией X–XII вв. итильские (хорезмийские?) хазары («хвалисы») отнесены к «сыновьям Моавлим», т. е. к «нечистому» потомству библейского праотца Лота.

Рассмотрим еще один этнографический сюжет, читающийся в той же летописной статье.

Этнографическая часть статьи 1096 г. отнюдь не исчерпывается сюжетом о происхождении «хвалисов» и «болгар»; напротив, сам этот сюжет появился в ней лишь попутно – в связи с предпринятым летописцем разысканием относительно происхождения половцев и других кочевых племен, соседей Руси. Непосредственным же поводом для такого разыскания послужило разорительное нападение в том же 1096 г. на Киев половецкого хана Боняка, которое красочно описывает летописец, очевидно, монах киевского Печерского монастыря. В соответствии с христианской традицией, он называет половцев потомками библейского праотца Измаила («безбожнии сынове Измаилеве»), а затем поясняет это название, ссылаясь на такой авторитетный для раннего средневековья источник, как апокрифическое сочинение неизвестного автора, приписываемое Мефодию, епископу города Патар в Малой Азии, жившему в III–IV вв. (это сочинение хорошо известно в славянской письмен-

* Опубликовано: Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3–24. (Печатается с исправлениями и дополнениями.)

¹ Картов А. Ю. Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7–26.

ности)². По словам летописца, половцы, наряду с «тортьменами» (туркменами-сельджуками), торками (гузами) и печенегами, вышли «на казнь христианам» из «пустыни Етревской», куда бежали их предки, разгромленные в библейские времена израильским судьей Гедеоном; их нашествие, в результате которого должны быть поработаны многие христианские страны и народы, и было предсказано Мефодием и включено им в цепь событий, свидетельствующих о приближении «последних дней» мира. Разумеется, в «Откровении» псевдо-Мефодия ничего не говорится о половцах, равно как и о других кочевых народах Восточной Европы тюркского происхождения; «Етревская» же пустыня (εἰς τὸ Ἐφρίβον) определено помещалась во внутренней Аравии. Однако летописец достаточно творчески использовал этнографические построения своего источника и переместил «пустыню Етревскую» куда-то «между востокомъ и севером»³.

В свое время А. А. Шахматов объяснил такое перемещение тем, что летописец более или менее верно представлял себе истинное нахождение тех районов, откуда пришли в южнорусские степи реальные половцы⁴. Но возможно и чисто книжное объяснение летописного выражения. В том же «Откровении» пустыня, бывшая местом обитания измаилитских племен, упомянута в таком географическом контексте: «...и будетъ пути имь (народам, завоеванным измаилтянами. – А. К.) от мора (моря. – А. К.) и до мора, и от востока до запада, и от севера до горы Етрева» (в другом переводе: «до пустыня Ефривьскую»)⁵. Думаю, что из этого контекста, в принципе, можно было сделать вывод о нахождении пустыни именно «между востоком и севером». А это действительно приближало географический мир пророчеств псевдо-Мефодия к древней Руси.

«Измаилитская» генеалогия тюрков не была единственной, известной в древней Руси. «Друзии же глаголют (о тюркских

² ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 234. «Откровение Мефодия Патарского» (в рукописях: «Святаго отца нашего Мефодия, епископа Патарскаго, слово о царствии языкъ последнихъ временъ») известно на славянском языке в нескольких переводах. Исследование и тексты см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М., 1897; *Тихомиров Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 213–281.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234: «Ищъли бо суть си отъ пустыня Нитривьская (Етревская. – А. К.) между востокомъ и севером...»

⁴ *Шахматов А. А.* «Повесть временныхъ летъ» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. М.; Л., 1940. С. 102–103.

⁵ *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского... Тексты. С. 95 (т. н. I перевод: по рукописи Афонского Хиландарского монастыря № 24. XII–XIII вв.), 110 (II перевод: Хиландар. № 179. XVI в.).

кочевых народах. – А.К.) – сыны Амоновы; се же несть тако, – полемизирует с кем-то летописец, а дальше как раз и сообщает сведения о происхождении «хвалисов» и «болгар»: – Сынове бо Моавли хвалиси, а сынове Аммонови болгаре...» Затем летописец вновь возвращается к происхождению более всего интересующих его половцев и вводит совершенно новый сюжет, заимствованный из того же «Откровения» псевдо-Мефодия: «...Измаил роди 12 сына, от них же суть тортмени, и печенези, и торци, и кумани, рекше половци, иже исходятъ от пустыне. И по сих 8 колен (измаилитовых. – А.К.) г кончине века изидуть заклепении в горе Александром Македоньским нечистыя человеки...»

Итак, еще одно отступление, связанное с предшествующими сюжетами через пророчества псевдо-Мефодия о судьбах мира в последнее тысячелетие земной истории.

Сюжет о «нечистых» народах, заточенных величайшим воителем древности Александром Македонским, был широко распространен в средневековых литературах – христианской, мусульманской, еврейской. Согласно «Откровению Мефодия Патарского» (обширная цитата из которого помещена в летописи; см. далее), Александр, покорив почти всю землю, обрел где-то на востоке скверные и нечистые народы, живущие в великой мерзости, потерявшие человеческий облик и внушающие ужас своим соседям. Убоявшись, как бы они не размножились и не причинили зло «Святой земле», Александр изгнал их с востока и привел в «пределы северные», где и запер в высоких горах, затворив с Божьей помощью эти горы и соорудив неприступные ворота, открыть которые нельзя никоим способом. Псевдо-Мефодий отождествляет эти народы с неведомыми и страшными князьями Гога и Магога, о которых упоминается в библейской книге пророка Иезекииля: «В последние же дни по пророчеству Езекрылеву, глаголющу: “в последние дни, въ скончание мира излезеть Гогъ и Могогъ на землю Израилеву” (ср. Иез. 38: 14–16, 18), еже суть царие езычьсци, еже заклучи Александръ об ону страну севера, Гога и Магога, Ануга, и Анога, и Ахелаза, и Дифа, и Фотинае, и Овлинии, Евьнии, и Фарьзии, Деклимы, и Зьрмати, и Зьрматианы, и Хахони, Февлее, и Армазатии, и Гармаиди, и человекоядце, и наречемие псиглави, и Тарвыи, и Аланыи, и Ифилосоници, и Арнии, и Сальтарыи; сии 24 царствия, еже выгна акы и в ограду Александръ и заклокну о них врата»⁶. В «последние времена» (уже после новой победы христиан над «измаилтянами») «северные

⁶ Там же. С. 90 (т. н. I перевод).

врата» растворятся, и страшные орды заточенных за ними народов устремятся в обитаемый мир, неся с собой смерть и истребление всем. Тогда Бог пошлет на землю Архистратига, который «единым часом» одолеет «варваров», но вскоре после этого на землю явится антихрист и начнется царство антихриста – уже непосредственное преддверие второго пришествия Иисуса Христа. Такое пророчество основывалось на толковании известных слов из Откровения Иоанна Богослова: «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской» (Откр. 20: 7).

Вернемся, однако, к летописному повествованию. Непосредственно за приведенными выше словами летописца о «заклепанных народах»⁷ читается весьма любопытный текст, показывающий, как именно воспринимались пророчества Мефодия Патарского в древней Руси и какой мыслилась картина мира, неразрывно включавшая в себя как местные реалии Восточной Европы, так и казалось бы отстраненные от Руси библейские и апокрифические географические понятия. Позволю себе обширную цитату из ПВЛ:

«Се же хоцю сказати, – продолжает летописец, – яже слышах прежде сих 4 лет, яже сказа ми Гюрятя Роговичь, новгородецъ, глаголя сице: яко “послах отрок свои в Печеру, люди яже суть дань дающе Новугороду, и пришедшу отроку моему к ним, и оттуду иде в Югру. Югра же людье есть язык нем, и седять с Самоядью на полунощных странах. Югра же рекоша отроку моему: ‘Дивно мы находихом чюдо, его же не есмы слышали прежде сих лет, се же третьє лето поча быти: суть горы заидуче [в] луку моря, им же высота ако до небесе, и в горах тех кличь велик и говор, и секуть гору, хотяще высечися; и в горе той просечено оконце мало, и туде молвят, и есть не разумети языку их, но кажють на железо и помавають рукою, просяще железа; и аще кто дасть им ножь ли, ли секиру, [и они] дають скорою противу’. Есть же путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом, тем же не доходим их всегда; есть же и подаль на полунощи”. Мне же рекшю к Гюряте: “Си суть людье заклепении Александром Македоньским цесаремь, яко сказають о них Мефоди папа Римскийи (Патарийскийи. – *Радз.*), [глаголя:

⁷ В Лаврентьевском списке ПВЛ процитированный выше и последующий текст разорваны обширным Поучением Владимира Мономаха (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234. прим. 3–и); однако очевидно, что это Поучение помещено не на месте. В Радзивилловской и других летописях текст о «заклепанных челоуеках» читается слитно, как и должно было быть в оригинале (ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 93).

Александр царь Макидоньски] взиде на восточныя страны до моря, наричемое Солныче место, и виде ту человеки нечистыя от племени Нелфетова (Афетова. – *Радз.*), их же нечистоту виде: ядыху скверну всяку, комары, и мухы, коткы, змие, и мертвецъ не погребаху, но ядыху, и женьскыя изворогы, и скоты вся нечистыя, то виде Александр, убоаяся, еда како [умножаться и] осквернять, и [загна их на] полунощныя страны и горы высокия. [И] Богу повелевшю сступишася о них [горы великия], токмо не ступишася о них горы на 12 локоть; и ту створишася врата медяна, и помазашася сунклитом; и аще хотять огнем взяти, не възмогут, [ни огнем могут] ижещи; вещь бо сунклитова сица е[сть]: ни огонь можетъ вжещи его, ни железо его приметъ”. В последняя же дъни по сих изидут 8 колен от пустыня [Е]тривьскыя, изидут и си сквернии языки, яже суть в горах полунощных по повеленью Божию»⁸.

Общий ход рассуждений летописца ясен: опустошительные нашествия половцев, обрушившиеся на Русь в конце XI в., заставили его вспомнить о предсказаниях Мефодия Патарского о неизбежном приближении конца света; в этой связи он вспоминает и иное пророчество Мефодия – о чудовищных обитателях Севера, Гоге и Магоге, заточенных Александром Македонским; рассказ новгородца Гюряты Роговича показывает, что близится исполнение и этих предсказаний: в северных «горах» «заклепанные языци» уже начали свою зловещую работу, расшатывая сооруженные Александром врата; «клич велик» и «говор», наполняющие «горы» у «луки моря» (а прежде их не было слышно), происходят именно из-за стремления этих народов «высечися» и освободиться от вековых оков.

Крупнейший исследователь русского летописания А. А. Шахматов пришел к выводу о том, что двукратное обращение к «Откровению» Мефодия Патарского в летописной статье 1096 г. есть плод работы двух разных летописцев, одного из которых он отождествлял с создателем 1-й редакции, а другого – 3-й редакции ПВЛ⁹. Текстологически это предположение не доказывается, но и не опровергается, поскольку установить, каким из существовавших в древней Руси переводов «Откровения» пользовался летописец, не представляется возможным (исследователи полагают, что в его распоряжении находился какой-то не дошедший до нас перевод, соединявший в себе признаки двух, если не трех сохранив-

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234–236. Исправления – по Радзивилловской и Академической летописям (ПСРЛ. Т. 38. С. 93).

⁹ Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники. С 25–26, 103.

шихся славянских переводов)¹⁰, а следовательно, нельзя и «развести» обе летописные ссылки на Мефодия к различным редакциям или переводам «Откровения». Однако определенные внутренние противоречия, следы редакторского вмешательства в этнографическую часть статьи 1096 г. действительно угадываются.

Так, выше уже отмечалось, что экскурс о происхождении кочевых тюркских народов, соседей Руси, появился под пером летописца в связи с событиями собственно русской истории – как своего рода комментарий к наименованию половцев «измаилтянами»: «ищъли бо суть си от пустыня Нитривьская... ищъли же суть их колен 4: тортьмени, и печенези, торци, половци», – пишет летописец, совершенно определенно имея в виду «Откровение» Мефодия Патарского. Дальнейший же текст (уже с прямой ссылкой на Мефодия) разъясняет и уточняет это изложение, но вместе с тем как будто полемизирует с ним и даже отчасти противоречит ему. Сравним: «Мефодий же свидетельствует о них, яко 8 колен пробегли суть, егда исече Гедеон, да 8 их бежа в пустыню, а 4 исече... а Измаиль роди 12 сына, от них же суть тортмени, и печенези, и торци, и кумани, рекше половци, иже исходят от пустыне». Летописец-редактор как будто поправляет своего предшественника – тот отождествил «торкменов», печенегов, торков и половцев с *четырьмя* коленами измаилтян, которые вышли из Етревской пустыни, а этот разъясняет, что, согласно прямому свидетельству Мефодия, в пустыню бежали и из пустыни должны выйти не четыре, а *восемь* колен; *четыре* же колена были как раз иссечены Гедеоном¹¹.

При этом летописец-редактор свободно оперирует не только текстом псевдо-Мефодия, но и другими источниками, откуда он, например, почерпнул сведения о двенадцати сыновьях Измаила (родоначальниках двенадцати «колен»; таким источником могла

¹⁰ *Потанов П. И.* К вопросу о литературном составе летописи. III. Летопись и Откровение Мефодия Патарского // Русский филологический вестник. Т. 65. № 1. Варшава, 1911. С. 81–110; *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 92–103; *Дмитриев Л. А.* Откровение Мефодия Патарского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 284.

¹¹ На противоречие, содержащееся в заимствованиях из «Откровения» в летописной статье 1096 г., обратил внимание А. А. Шахматов: в «первом отрывке» летописец говорит о четырех коленах, вышедших из пустыни, а во «втором» – сначала о восьми коленах, которые уже вышли из пустыни, а затем о восьми же коленах, которые должны выйти оттуда (*Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 103). Этот «второй отрывок» Шахматов начинал со слов «и по сих 8 колен...». Как мне кажется, это неточно. Указание именно на 8 колен измаилитовых – как определенная антитеза упомянутым выше 4-м коленам – содержится уже во фразе: «Мефодий же свидетельствует...» (см. далее).

быть или Хроника Георгия Амартола, как полагал А. А. Шахматов, или непосредственно Библия), о названии измаилтян «сарацинами»; делает собственные вычисления – например, рассчитывает число четырех «иссеченных» Гедеоном «колен», чего не находим в тексте «Откровения». Начитанность, да и просто склонность к ученым построениям летописца проявляется и в последующем тексте: в наименовании половцев «куманами» («кумане, рекше половци»); в полемике с теми, кто ошибочно считает половцев «сынами Аммоновыми», и последующей генеалогии подлинных «моавитян» и «аммонитян» – «хвалисов» и «болгар»; в объяснении имени «сарацины» («и прозваша имена себе – саракыне, рекше: Сарини есмы»); наконец, в рассказе о «заклепанных человеках». Все эти сюжеты последовательно и логично нанизываются один на другой.

Я не могу согласиться с мнением А. А. Шахматова, согласно которому рассказ о «заклепанных человеках» («...и по сих 8 колен к кончине века...») появился в летописи «неожиданно» и не мотивирован, а следовательно, должен быть признан вставкой¹². Напротив, как я пытался показать выше, рассказ этот вполне связан с предшествующим изложением и, более того, необходим в построениях летописца. Можно сказать, что сама информация Гюряты Роговича в том смысле, в каком понимал ее летописец, могла и должна была подтолкнуть его к рассуждениям на эту тему именно в связи с упоминанием «измаилитов» (половцев), вышедших из «Етревской пустыни». Вставной характер, на мой взгляд, имеет весь этнографический комментарий к статье 1096 г. (точнее, почти весь – со слов: «Методий же свидетельствует...»).

Итак, двукратное обращение к «Откровению» псевдо-Методия двух различных летописцев кажется вполне вероятным. Но это лишь свидетельствует об актуальности в древней Руси построений, связанных с происхождением тех или иных народов, враждебных Руси, с включением их в эсхатологическую картину мира. (Известно, например, что за век с небольшим «Откровение Методия Патарского» еще минимум дважды было использовано в летописании – в «Слове» Моисея, игумена Выдубицкого Михайловского монастыря, читающемся в Ипатьевской летописи под 1199 г.¹³, и в статье 1223 г.

¹² Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники. С. 25. Впрочем, в другом месте А. А. Шахматов предлагает вставку, начиная со слов: «Се же хоцю сказати...» (Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов. М.: Л., 1938. С. 23–24).

¹³ ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908. Стб. 712–715. Ср.: Бегунов Ю. К. Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 60–76.

Лаврентьевской летописи, рассказывающей о первом появлении в южнорусских степях монголо-татар и о несчастной для русских битве на Калке; это событие также было истолковано в эсхатологическом смысле, причем ссылка на Мефодия Патарского помещена в совершенно тот же контекст, что и в статье 1096 г.¹⁴) Но, собственно говоря, актуальность вопросов, связанных с происхождением половцев и с воссозданием общей этногенеалогической картины мира, для древней Руси явствует и из самой летописной статьи 1096 г. (даже если не допускать двукратного обращения к «Откровению» двух разных летописцев). Неслучайно летописец вступает в полемику относительно происхождения половцев, «торкменов», торков и печенегов с какими-то неведомыми нам оппонентами: «Друзии же глаголют: сыны Амоновы. Се же несть тако...» Очевидно, не он единственный, кого интересовали подобные сюжеты.

Летописец, автор большей части этнографического экскурса в статье 1096 г., сообщает о себе некоторые биографические сведения. Ссылка на новгородца Гюряту Роговича, с которым летописец беседовал «преже сих 4 лет», а также сам характер приводимой им информации позволяют отождествить его с автором, который рассказал о своем пребывании в Ладоге и о своих беседах с ладожанами относительно различных чудесных явлений в летописной статье 6622 (1114) г. Эта статья не читается в Лаврентьевской и сходных с нею летописях, но сохранилась в Ипатьевской летописи:

«Пришедшю ми в Ладогу, поведаша ми ладожане, яко сде есть: егда будет туча велика, беруть дети наши глазкы стекляныи и малыи и великыи провертаны, а др[уг]ыя подле Волхов беруть, еже выполоскывает вода, от них же взях боле ста; суть же различь. Сему же ми ся дивлящю, рекоша ми: “Се не дивно; и суть и еще мужи старьи ходили за Югру и за Самоядь, яко видивше сами на полунощных странах спаде туча, и в тои тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, и взърастьши, и расходится по земли; и паки бывает другая туча, и спадають оленци мали в неи, и взърастають и расходятся по земли”. Сему же ми есть послух посадник Павел Ладожкыи и вси ладожане. Аще ли кто сему веры не иметь, да поч[т]еть Фронографа». Далее — обширная выписка из Хронографа¹⁵.

В самом деле, приемы работы летописца со своими источниками полностью совпадают. В обоих случаях летописец проявляет

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445–446.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 277–278 (исправления по Хлебниковскому списку). На принадлежность этих текстов одному автору указывал еще К. Н. Бестужев-Рюмин (О состав русских летописей до конца XIV в. СПб., 1868. С. 78–79).

интерес к диковинной информации, происходящей из областей Крайнего Севера; в обоих случаях упоминает «Югру», «Самоядь» и «полунощные страны», ссылаясь на своих информаторов – первый раз на новгородца Гюряту Роговича, второй – на посадника Павла и «всех ладожан»; наконец, в обоих случаях для объяснения диковинных явлений привлекает письменные источники – «Откровение Мефодия Патарского» и «Хронограф», – насыщая летопись обширными выписками из них. Отсчет 4-х лет, «преже» которых летописец беседовал с новгородцем Гюрятой (при допущении, что эта беседа состоялась во время его поездки в Новгородскую землю, и в частности в Ладогу), указывает на 1118 г. как на время его работы над летописью. Как известно, во многом опираясь на анализ статей 1096 и 1114 гг. (но используя и иные соображения), А. А. Шахматов, а вслед за ним и другие исследователи, и выделяли 3-ю редакцию ПВЛ – редакцию 1118 года¹⁶.

Очень вероятно, что этому же летописцу принадлежит и обширный комментарий к статьям 6618 (1110) и 6619 (1111) гг. (полностью обе статьи сохранились лишь в Ипатьевской летописи)¹⁷. Здесь летописец рассуждает об ангелах, ссылаясь на таких христианских авторитетов, как Иоанн Златоуст, Епифаний Кипрский и Ипполит, автор толкований на Книгу пророка Даниила. Но вместе с тем, как показал Н. А. Мещерский, в первой из названных статей (1110 г.) для подтверждения той мысли, что ангелы могут быть и у «поганых», летописец использует и еврейский источник (причем входящий в число средневековых историй об Александре) – средневековую еврейскую книгу об Александре Македонском, так называемую «Книгу Иосиппон» (или «Книгу Иосифа бен Гориона») – еврейский хронограф, составленный в середине X в. в южной Италии (тогда входившей в состав Византийской империи) и, очевидно, существовавший к началу XII в. в русском переводе¹⁸. Н. А. Мещерский (правда, в очень осторожной форме) высказал предположение о том,

¹⁶ Шахматов А. А. «Повесть временных лет». Т. 1. СПб., 1916; *Приселков М. Д.* История русского летописания. XI–XV вв. СПб., 1996. С. 49; *Повесть временных лет*. Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 345–346 (историко-литературный очерк Д. С. Лихачева).

¹⁷ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 260–273. См.: *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 164–166.

¹⁸ *Мещерский Н. А.* Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. Вып. 2 (64–65) М.: Л., 1956; *он же.* К вопросу об источниках «Повести временных лет» // ТОДРЛ. Т. 13. М.: Л., 1957. С. 57–65; *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. // *Jews and Slavs*. V. 1. Jerusalem: SPb., 1993. В последней работе содержатся аргументированные возражения критикам гипотезы Н. А. Мещерского, Х. Ланту и М. Таубе (ср.: *Lunt H. C., Taube M.* Early East Slavic Translations from Hebrew? // *Russian Linguistics*. 1988. V. 12. P. 147–187).

что перевод «Книги Иосиппон» на древнерусский язык мог быть выполнен при посредничестве хазар¹⁹.

Итак, примерно определив круг интересующих нас сюжетов, попробуем проанализировать их более детально. Прежде всего, вернемся к рассказу летописца о «заклепанных человеках», о которых около 1114 г. рассказывал ему новгородец Гюрята Рогович со слов своего отрока (в нашем понимании, слуги, подручного), побывавшего где-то на Крайнем Севере. Этот сюжет остается центральным в рамках настоящей работы.

Сначала о маршруте путешествия новгородца. Летопись, по-видимому, позволяет определить этот маршрут более или менее точно. Из Новгорода отрок был послан Гюрятой в Печору. Эта область была населена племенами, платившими дань Новгороду. Она была хорошо известна новгородцам, однако киевляне имели о Печоре весьма смутное представление, и летописец (очевидно, киевлянин) вынужден был сделать особое примечание: Печора – «люди, яже суть дань дающе Новгороду». Далее отрок следует в Югру. Летописец объясняет, что Югра – «язык нем» (т. е. югорские племена говорят на языке, не знакомом русским), а живут они, соседствуя с «самоядь», на «полуночных странах». Летописная Югра – предки нынешних хантов и отчасти манси. Область их обитания не всегда была одной и той же. Как полагают, до XIV в. югорские племена жили в Предуралье (вероятно, в бассейне той же реки Печоры), действительно соседствуя с более восточной «самоядь» (предками современных ненцев), а затем переселились восточнее и заняли область, позднее известную русским под именем собственно Югры – Северный Урал и низовья реки Обь²⁰. Именно от Югры отрок Гюряты и услышал рассказы о «дивных чудесах» и неведомых народах, живших еще дальше. Эти народы населяли высокие горы («им же высота акы до небесе»), заходящие в «луку моря», и от остальных людей их отделяли «непроходимые пропасти, снег и леса». Историк и этнограф Л. П. Лашук показал, что данное описание вполне подходит лишь для одного района Севера – а именно для северных отрогов Полярного Урала – хребта Пай-Хой на Югорском полуострове, где

¹⁹ *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.: Л., 1958. С. 152; ср.: *Петрухин В. Я.* Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет» // Славяне и их соседи. Вып. 5. М., 1994. С. 51.

²⁰ *Петрухин В. Я., Раевский Д. С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998. С. 324–326.

в XI–XII вв., по-видимому, кочевала т. н. «каменная самоедь»²¹. Именно о ней писал в конце XV в. русский автор Сказания «О человеках незнаемых в Восточней стране»: «В Вьсточной же стране есть иная самоедь, зовома каменная. Облежит около Югорьския земли, а живут по горам по высоким. А ездят на оленех. А платие носят оление и соболие. А ядят мясо оление, да и собачину, и бобрину сыру ядят. А кровь пьют всякую, и человекю...»²² Таким образом, за информацией новгородца Гюряты стоят более или менее реальные представления русских того времени о севере Западной Сибири и о народах, населявших этот край.

Анализируя рассказ Гюряты Роговича, исследователи, как правило, вычлняют еще одно рациональное зерно содержащейся в нем информации. Уже давно установлено, что рассказ о «дивных народах», изъясняющихся через малое «оконце» при помощи жестов и охотно меняющих меха («скору») на железные ножи и «секиры», представляет собой классическое описание т. н. «немой торговли» – вероятно, древнейшей исторической формы торгового обмена, при которой купец оставлял свой товар в определенном месте, а найдя рядом с ним интересующие его вещи, забирал их и уходил. Продавец и покупатель при таком обмене не общались друг с другом²³. Схожие описания «немой торговли», которую вели волжско-болгарские купцы с народами Севера, сохранились в многочисленных сочинениях арабских географов и путешественников XII–XIV вв. – Абу Хаида ал-Гарнати, Марвази, Закарии Казвини, Абу-л-Фиды, Ибн-Баттуты²⁴. В полном соответствии

²¹ Лашук Л. П. «Сиртя» – древние обитатели Субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 179.

²² Плигузов А. И. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.: Пьютонвилль, 1993. С. 81–82 (1 редакция Сказания).

²³ См., например: Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 2. М., 1961. С. 272. Рассказ о «немой торговле» между Русью и северными народами («самоедь») содержится и в Сказании «О человеках незнаемых в Восточней стране», но там он уже осложнен фантастическими подробностями: «... И что кому надобе, и он положит цену противу того, да возмет, и прочь отходят. А кто что без цены возмет, и как прочь отыдет, и товар изгинет у него, и обрящется паки в своем месте» (Плигузов А. И. Текст-кентавр... С. 81).

²⁴ Путешествие Абу Хаида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153) / Подг. О. Г. Большаков и А. Л. Монгайт. М., 1971. С. 32–33; Minorsky V. Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. London, 1942. P. 34; Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 2. С. 256–257, 272 (сообщение Казвини, Абу-л-Фиды); Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884. С. 297–298 (Ибн-Баттута). См. также: Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 63–65; Marquart J. Ein arabischer Bericht Uber die arktischen (uralischen) Lander aus dem 10 Jhr // Ungarische Jahrbucher. Bd. IV. H. 3/4. Berlin: Leipzig, 1924. S. 261–334.

с показаниями русской летописи, они сообщают о том, что северяне охотно обменивали пушнину (главный предмет последующего экспорта как Волжской Болгарии, так и Руси) на железные мечи, привозимые к ним из «стран ислама» (информация ал-Гарнати).

На этом, однако, сходство летописи с мусульманской географической традицией не заканчивается.

В литературе уже обращалось внимание на то, что летописный комментарий к рассказу новгородца Гюряты Роговича удивительным образом сближается с рассказом арабского дипломата и путешественника Ахмеда Ибн Фадлана, посетившего Волжскую Болгарию в 921–922 гг.²⁵ Разделенные почти двумя столетиями известия христианского и мусульманского авторов совпадают в ряде деталей – и это при том, что допустить какое-либо непосредственное влияние сочинения Ибн Фадлана на составителя одной из редакций ПВЛ не представляется возможным.

Арабский же путешественник сообщает следующее. Во время его пребывания в стране волжских болгар он услышал рассказ о некоем гигантском человеке, которого за несколько лет до этого обнаружили болгарские купцы на берегу реки Атыл (Волги). Как оказалось, этот человек уже умер, но Ибн Фадлану удалось осмотреть его кости удивительных размеров. Болгарский царь Алмуш сообщил арабу, что в свое время он отправил послание к жителям «страны Вису» («весь» русской летописи) с просьбой рассказать ему, что это за человек и какого он племени, ибо сам вид его внушил ужас как царю, так и его подданным. Далее в сочинении Ибн Фадлана содержится рассказ со слов самого болгарского царя:

«Они же написали мне, – рассказывал Алмуш, – извещая меня, что этот человек из числа йаджудж и маджудж (соответствуют библейским Гогу и Магогу. – А. К.): “Они от нас (от народа «вису». – А. К.) на [расстоянии] трех месяцев [пути]. Нас и их разъединяет море, так как они [живут] на [том?] его берегу. Они подобны [диким] скотам, нагие, босые, [как скот] совокупаются друг с другом. Аллах могучий и великий выводит для них каждый день из моря [одну] рыбу, и каждый приходит, имея при себе нож, и отрезывает себе столько, сколько достаточно для него и достаточно для его семьи... Когда же они возьмут от нее то, что им нужно, она повернется и погрузится в море. Итак, они изо дня в день [живут] таким образом. [Лежащее] между нами и ими море [находится у них] с одной стороны, а горы

²⁵ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 60–61.

окружают их с других сторон. Преграда («определенный член указывает на то, что речь идет об известной “Преграде” Александра Македонского». – *Прим. А. П. Ковалевского*) [также] отделила их от ворот, из которых они обычно выходили. Когда же Аллах могучий и великий захочет вывести их в обитаемые земли, то он произведет для них раскрытие Преграды, море уйдет в землю, и прекратятся для них рыбы”». Наджиб Хамадани, персидский автор XII в., пересказавший известие Ибн Фадлана и, очевидно, пользовавшийся не дошедшим до нас текстом его сочинения, добавляет: «Из людей (или «из нас». – *Прим. А. П. Ковалевского*) ни один человек не может отправиться в ту область»²⁶.

Сходство рассказов русского летописца и арабского путешественника действительно велико. В обоих случаях речь идет о некоем неизвестном народе, живущем на Крайнем Севере: «отроку» новгородца Гюряты Роговича о нем рассказывала «югра», болгарскому царю Алмушу – жители «страны Вису». При этом надо иметь в виду, что, согласно единодушному свидетельству мусульманских писателей, народ «йура» («югра» русской летописи) обитает между «страной Вису» и «морем Мрака» (Северным Ледовитым океаном); они соседи с «вису», но болгарские купцы (в отличие от русских) обычно не доходят до их земель и получают известия о них именно от «вису» (см., например, информацию ал-Гарнати). Обычай загадочного народа описываются по-разному, но в обоих случаях так, чтобы вызвать наибольшие страх и отвращение читателей (летописец для этого ограничивается цитатой из псевдо-Мефодия). В обоих случаях этот народ обитает между горами и морем (в «луке моря» по летописи; «на том берегу моря», согласно Ибн Фадлану). Они недоступны для прочих людей, ибо их отделяет непроходимая преграда. По летописи в «горе» имеется «оконце мало»; у Ибн Фадлана упоминаются «ворота» (в единственном числе, как отмечает А. П. Ковалевский), «из которых они обычно выходили». Главное же заключается в том, что и летописец, и Ибн Фадлан уверенно отождествляют этих людей с легендарными Гогом и Магогом (в арабском произношении, Йаджудж и Маджудж), заточенными некогда Александром Македонским. Ибн Фадлан не называет имя Александра Македонского (так же, как летописец не называет страшное имя Гога и Магога), но каждому читателю его книги было ясно, о ком идет речь.

²⁶ Там же. С. 138–139, 220–221.

Легендарные народы Йаджудж и Маджудж упоминаются в Коране, причем именно в связи с историей знаменитого Зу-л-Карнайна («Двурогого», т. е. Александра Македонского): по велению Аллаха Зу-л-Карнайн поставил преграду между двумя горами и тем самым защитил землю от страшных Йаджудж и Маджудж. «И они не могли влезть на стену и не могли пробить ее». Однако перед концом света Йаджудж и Маджудж явятся из-за своей стены и устремятся в мир (Коран. 18: 92–101; 21: 95–96).

Легенды о Йаджудж и Маджудж были чрезвычайно популярны в мусульманском мире. Как и христианские авторы, мусульманские географы размещали их где-то на необитаемом севере²⁷, но где именно они находились, не знали. Арабские путешественники не раз пытались отыскать построенную Зу-л-Карнайном стену. Наиболее известная из таких попыток была предпринята знаменитым Салламом ат-Тарджуманом («Переводчиком») по велению халифа ал-Васика в 40-е гг. IX в. Подробный рассказ об этом путешествии дошел до нас в изложении арабского географа IX в. Ибн Хордадбега, автора «Книги путей и стран», причем Ибн Хордадбех записал рассказ с собственных слов Саллама, используя также его донесение халифу²⁸. Саллам якобы видел стену Йаджудж и Маджудж собственными глазами. Однако историки не могут прийти к единому выводу относительно того, куда именно направлялся Саллам, что именно он наблюдал и в какой степени его рассказы содержат истину, а в какой фантастичны. Путь Саллама теряется где-то после посещения им Хазарии (а согласно версии, изложенной ал-Идриси, после посещения земли «басджирд», т. е. башкир²⁹) и вновь становится ясным, когда на обратном пути Саллам попадает в Самарканд. Полагают, что он описывал знаменитую Дербентскую стену («Железные ворота»), запиравшую узкий проход между Каспийским морем и Главным Кавказским хребтом³⁰; согласно другому мнению,

²⁷ Ср., например, описание обитаемого мира, принадлежавшее Абдаллаху, сыну завоевателя Египта Амира Ибн ал-Аса (ум. ок. 682–692). Земля подобна птице и делится на пять частей: ее голова – Китай, правое крыло – Хинд, левое крыло – хазары, а позади хазар – два народа, один из которых называется Маншак и Машак (дублет библейского Мешех), а позади Машака и Маншака – Йаджудж и Маджудж, «из тех народов, про которых знает только Аллах» (Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.: Л., 1957. С. 51–52).

²⁸ Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / Перев. и коммент. Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 129–133.

²⁹ Там же. С. 334, прим. 3.

³⁰ Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература. С. 140; Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 1. С. 134–135.

арабский путешественник мог достичь и Великой Китайской стены или, по крайней мере, передавал рассказы о ней³¹. Во всяком случае, уже в IX в. и позднее в восточной географической литературе существовали различные представления о стене Зу-л-Карнайна: одни размещали ее на востоке, где-то в пределах Китая (уверенно об этом сообщает, например, знаменитый путешественник X в. ал-Масуди³²), другие – на севере. Примеры второго рода привел в своей книге об Ибн Фадлане А. П. Ковалевский. Помимо рассказа самого Ибн Фадлана, он ссылается на рассказ историка ат-Табари, а также на рассказ некоего ученого куфийца аш-Шаби, вошедший в географическую энциклопедию Йакута, и на сочинение арабского путешественника XII в. из Испании Абу Хамида ал-Гарнати. Последний посетил Волжскую Болгарию спустя два с лишним столетия после Ибн Фадлана (1131–1153); он не читал сочинений своего предшественника, но привел схожую легенду о северных великанах, очевидно, почерпнутую им из рассказов местных жителей³³.

С течением времени в самой Волжской Болгарии утвердилось мнение, согласно которому знаменитый поход Александра Македонского проходил именно через территорию их страны. «Как говорят, через Булгар шел Зу-л-Карнайн на Йаджудж и Маджудж», – свидетельствует тот же ал-Гарнати³⁴. «Говорили» об этом испанскому путешественнику-арабу, очевидно, образованные и знающие люди в самой Волжской Болгарии. Где-то за Волжской Болгарией, но вблизи ее пределов, помещал земли мифических Йаджудж и Маджудж и знаменитый арабский историк и географ XIV – начала XV в. Ибн Хальдун; по его словам, Йаджудж и Маджудж жили у истоков реки Волги (за верхнее течение которой Ибн Хальдун, как и другие арабские географы, принимал Каму)³⁵.

В Болгарии с именем Александра Македонского связывали основание самого города Булгара, а также других городов, в частности Биляра и Ошела³⁶. Более того, болгарские цари стали выво-

³¹ Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 2. С. 188–196 (ср., впрочем, с. 480–482). Это мнение было высказано голландским арабистом М. Де Гье (*Goeje M. J. de. De muur van Gog en Magog // Verslagen en Mededeel. Kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letteckd. 3-e R. D. V, st. 2. Amsterdam, 1888. S. 96*).

³² Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 2. С. 182–183.

³³ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 58–61.

³⁴ Путешествие... ал-Гарнати... С. 59.

³⁵ Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений... Т. 2. С. 164. Ср.: *Hammer I. de. Sur les origines Russes extraits de manuscrits Orientaux. St.-Pb, 1827. P. 19*.

³⁶ Об основании «Ошела града» Александром Македонским сообщает под 1220 г. автор Тверской летописи (ПСРЛ. Т. 15. [Вып. 2]. СПб., 1863. Стб. 331). См. также о болгарских и татарских преданиях: *Измайлов И. Л. «Начала истории» Волжской*

дить свою родословную непосредственно от великого полководца. «В городе Булгар, – читаем в энциклопедии «Диковинки творений» персидского автора XII в. Наджиба Хамадани, – имеется их падишах, который является одним из потомков Зу-л-Карнайна»³⁷.

Легенда о чудесной преграде, поставленной Александром Македонским к северу от Волжской Болгарии против зловещих Йаджудж и Маджудж, по-видимому, отразилась и в рассказе арабского автора XIV в. ал-Умари (Омари). «Купцы наших стран, – рассказывал ал-Умари его информатор, арабский купец, – не забираются дальше города Булгара; купцы болгарские ездят до Чулымана (Перми? – А. К.), а купцы чулыманские ездят до земель Югорских, которые на окраине Севера. Позади их нет уже поселений, кроме большой башни, построенной Искендером (Александром Македонским. – А. К.) на образец высокого маяка; позади ее нет пути, а находятся мраки... [то есть] пустыни и горы, которых не покидают снег и мороз; над ними не восходит солнце; в них не растут растения и не живут никакие животные; они тянутся вплоть до Черного моря (Ледовитого океана. – А. К.); там беспрерывно бывают дожди и густой туман и решительно никогда не встает солнце. Рассказывают... что Искендер, проходя мимо крайних, ближайших к населенным местам предгорий “Мраков”, увидел там людей тюркского племени, весьма похожих на зверей; никто не понимает языка их. Когда кто-нибудь схватит одного из них, то они ускользают из рук его. Питаются они растениями соседних им гор. Когда они подвергаются засухе, то поедают друг друга. Он (Искендер) прошел мимо них и не тронул их»³⁸. Как видим, за пределами самой Волжской Болгарии легенда об основании Зу-л-Карнайном города Булгара и некоей «башни» (или «преграды») уже не обязательно связывалась с его войной против таинственных Йаджудж и Маджудж. Последних искали значительно восточнее. Так, в знаменитой поэме «Искендер-намэ» азербайджанского поэта XII – начала XIII в. Низами Гянджеви повествуется о нескольких легендарных походах великого полководца. После похода в Китай Искендер (Александр) встретился с чудовищными Яджуджами и запер их за высоким валом (стеной Зу-л-Карнайна). Но еще прежде ему

Булгарии в предании и исторической традиции // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. М., 2000. С. 100–101.

³⁷ Ковалевский А. П. Книга Ахмела Ибн Фадлана... С. 61.

³⁸ Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов... Т. 1. С. 240–241; Хенниг Р. Неведомыя земли. Т. 2. С. 258.

пришлось воевать на севере: тогда Искендер и основывает город в области Мраков (а именно город Булгар, названный в азербайджанской поэме), а также сражается с русами (которых, заметим, также отождествляли с загадочными Гогом и Магогом). Рассказ «Искендер-намэ» об основании Булгара заставляет вспомнить не только мусульманскую легенду о создании знаменитой стены Зу-л-Карнайна, но и свидетельство русской летописи о «кличе великом» и «говоре», производимыми «заклепанными человеками» в недрах высоких гор:

Окружен этот город не обычной оградой,
А суровой горы многомошной громадой.
И порой тайный голос взывает в горах,
Горожан гулким отзвуком ввергнувши в страх³⁹.

Как видим, поволжские (болгарские) легенды, в несколько измененном виде, вошли в цикл мусульманских сказаний об Александре Македонском и стали соседствовать там с другими легендами о подвигах Александра – в том числе и с той версией его подвигов, согласно которой «стена Йаджудж и Маджудж» находится в Китае (Великая Китайская стена). Но для нас важно существование именно болгарской (поволжской) версии, располагавшей стену Зу-л-Карнайна и сами народы Йаджудж и Маджудж к северу от своей страны.

Кажется совершенно очевидным, что болгарская версия (как, впрочем, и летописная) во многом имеет местные, северные корни. Исследователи уже отмечали влияние фольклора местных северных народов, а также особенностей их образа жизни и быта на ученые построения образованных авторов – как мусульманских, так и христианских. Так, легенда о северных великанах, питающихся огромной рыбой (эту легенду приводят Ибн Фадлан и, независимо от него, ал-Гарнати), очевидно, отражает реалии Крайнего Севера – прежде всего, периодическое появление в северных морях и у устьев северных рек огромных косяков рыбы; это и в самом деле имело жизненно важное значение для северных морских народов⁴⁰. Кроме того, в арабских сочинениях отразились и особенности гарпунной охоты северян, в том числе на моржей и тюленей («больших рыб» – ср. выражение «рыбий зуб» при-

³⁹ Перевод К. Липскеровой (*Низами. Искендер-намэ*. М., 1953. С. 453–454).

⁴⁰ *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 60.

менительно к моржовому клыку). Ал-Гарнати сообщал о том, что жители «Йуры» (летописной Югры) бросают в море меч; тогда Аллах и выводит им гигантскую рыбу⁴¹. Естественно, что эти рассказы обрабатывались в мусульманском духе – народ северных великанов, в частности, был отождествлен мусульманскими авторами с еще одним известным из Корана мифическим народом – т. н. адитами (народом 'Ад), которых, согласно одной из версий, Аллах изгнал из-за их нечестия куда-то на отдаленный север⁴².

В книгах Ибн Фадлана и ал-Гарнати находим и другие следы легенд и преданий северных народов – например, в рассказе о северном сиянии, в котором видели отражение битвы добрых и злых духов («джиннов» в изложении Ибн Фадлана); в рассказе о гигантском «носороге» – очевидно, мамонте, живущем, по поверьям северян, под землей (ископаемые бивни мамонтов принимались на Севере – по аналогии с оленями – за рога); может быть, и в рассказе о девушке-нимфе, выходящей из уха рыбы⁴³.

Такие же следы знакомства с местными северными легендами можно обнаружить и в летописи. Основной мотив рассказа Гюряты Роговича (этот мотив, собственно, и сделал возможным отождествление «заклепанных человек» с легендарными противниками Александра Македонского), а именно мотив их обитания в глубине гор, их невозможность «высечися» оттуда, по прямому свидетельству летописи, заимствован отроком Гюряты у жителей Югры. В качестве параллели к летописному рассказу можно привести многочисленные легенды о неких таинственных обитателях подземного мира, получившие широкое распространение на всем Севере. Ряд таких легенд, рассказывающих о гибнущей и уходящей под землю «чюди», привел в своей книге о вепсах В. В. Пименов: эти легенды бытовали у разных народов: коми-зырян, коми-пермяков, лопарей саамов, но более всего у русского населения Европейского Севера⁴⁴. Кто такая «чюдь», рассказчики уже не знали; этим словом называли какие-то народы (по-видимому, разные), жившие в глу-

⁴¹ Путешествие... ал-Гарнати... С. 107 (коммент. А.Л. Монгайт).

⁴² Ковалеvский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 60.

⁴³ Там же. С. 61–67; Путешествие... ал-Гарнати... С. 108.

⁴⁴ Пименов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.: Л., 1965. С. 134–135. Рассказ о некоем подземном городе где-то в земле «самоеди» (в данном случае – в верховьях Оби) включен в Сказание «О человецех незнаемых в Восточней стране»: «Ходят по подземелью... день на ночь, а ходят с огни и выходят на озеро... И стоит, деи, град велик над ним, а посада нет. И коли пойдут к граду тому, ино, деи, шум велик слышети в граде том...» (Плигузов А.И. Текст-кентавр... С. 81).

бокой древности. Согласно записям северного фольклора, «чудь» всегда старается укрыться от людских глаз, однако услышать ее все же можно: «Слышно, когда кричат, слышно, когда ее собаки лают. Только увидеть ее трудно»⁴⁵.

Л. П. Лашук обратил внимание и на «удивительное сходство» рассказа Гюряты Роговича с ненецкими легендами об «ушедшем в землю» загадочном древнем народе «сиртя». Этот народ отождествляют с древнейшими обитателями Большеземельской тундры (холмистой равнины между Печорой и нижней Обью – т. е. примерно той области, куда направлялся отрок Гюряты и где обитали «заклепанные человеки»), а также полуострова Ямал. Этническая природа «сиртя» остается совершенно неясной. Согласно преданию, записанному исследователем на полуострове Ямал, «сиртя» – люди малого роста, но коренастые и крепкие; они жили тысячу лет назад. Впоследствии «сиртя» ушли под землю, в недра сопок, и стали подземными, ночными жителями: «Они живут там и сейчас, ездят на собаках и пасут мамонтов»⁴⁶.

Следы северных преданий видны и в другом рассказе ПВЛ (принадлежащем, предположительно, перу того же летописца, который составил этнографический комментарий к статье 1096 г.) – именно в рассказе о «младых» «веверицах» и оленях, сходящих на землю с небесных туч (статья 1114 г.). В свое время С. Ф. Платонов обратил внимание на черты сходства летописного рассказа с преданиями лопарей (саамов); в последних рассказывается, что «олень не сын Земли; он сын Солнца»: «старики... знают, что первое оленье стадо спустилось с облаков»⁴⁷. Представление о том, что животные (не только олени) когда-то спустились на землю с небес, было свойственно не одним саамам, но большинству северных племен – в том числе хантам и манси, потомкам летописной югры, от которой слышали подобные легенды ладожские информаторы летописца. По поверьям хантов, творец всего сущего Торум спустил животных на землю для помощи людям. С летописным рассказом, наверное, можно сопоставить и одно из преданий манси, согласно которому

⁴⁵ Лашук Л. П. Чудь историческая и чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 209.

⁴⁶ Лашук Л. П. «Сиртя»... С. 190. О «сиртя» см. также: Чернецов В. И. Древняя приморская культура на полуострове Ямал // Советская этнография. 1935. № 4–5.

⁴⁷ Платонов С. Ф. Прошлое русского Севера. Пг., 1923. С. 14 – со ссылкой на запись лопарского предания «в одном из шведских рассказов Стига Стигсона». Стиг Стигсон – псевдоним шведской писательницы Л. Т. Агрель, издавшей книгу «О Севере», основанную на народных сказаниях и этнографических материалах (Повесть временных лет. Изд. 2-е. С. 546).

один из их богов, Сяхыл-Торум, постоянно живет на черных облаках; он разезжает по облакам на оленях⁴⁸.

Но поиск подобных аналогий, более или менее очевидных, для нашей темы не имеет определяющего значения. Прежде всего потому, что нас интересует именно обработка северных сюжетов в этногенеалогическом и особенно эсхатологическом ключе, процесс включения северных реалий (в том числе и легендарных, мифологических) в общую картину мира, выстраиваемую летописцем прежде всего на основании его собственных, книжных, ученых представлений. В этом смысле значительно больший интерес должен представлять для нас тот факт, что легенды об Александре Македонском и его войнах на Крайнем Севере вошли в фольклор самих северных народов.

Об этом определенно свидетельствует архидиакон Павел Алеппский, который посетил Московское государство вместе со своим отцом, антиохийским патриархом Макарием, в 1655–1656 гг. В Москве православные иерархи встретились с посланниками некоего северного народа «лопани» (лопарями?), называемыми также «αγριοι ανθρωποι» (т. е. «дикими людьми»), «σκυλοκεφαλοι» («песьеголовыми») и т. п. По словам архидиакона Павла, «страна их лежит при море-океане, что есть море мрака, в 150 верстах за Архангельским портом и в 1650 верстах на восток (?) от Москвы». Эти люди, известные также как «людоеды» (может быть, отражение русского названия «самоядь»?) и внушившие своей необычной внешностью неподдельный ужас образованным православным иерархам, сообщили о себе некоторые любопытные сведения. «Этот народ, – пишет Павел, – восстал в древности против Александра, как мы узнали от них через переводчиков»⁴⁹. Александр, называемый Павлом Алеппским, – несомненно, Александр Македонский, герой мирового фольклора.

У нас имеются сведения о широком распространении сюжетов, связанных с легендарной историей Александра Македонского, среди северных народов по крайней мере в XVII в., а вероятно, и значительно раньше. Разного рода украшения (бронзовые бляхи) с изображением сюжетов из истории Александра нередко встреча-

⁴⁸ См., напр.: *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 165; *Гондатти И. Л.* Следы язычества инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1988. С. 17, 54–55.

⁴⁹ Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским // ЧОИДР. 1898. Кн. 3. С. 54–56.

ются на значительных пространствах Европейского Севера – в том числе в Большеземельской тундре (на берегу Печоры, в районе древнего Пустозерска, на реке Надым в нынешнем Ханты-Мансийском национальном округе); эти находки датируются XVII в., но, вероятно, отражают значительно более ранние традиции, восходящие к тому времени, когда обширная арктическая зона от Северной Двины до Северного Урала являлась зоной влияния как древней Руси, так и Волжской Болгарии⁵⁰.

Известно, что поиски легендарных Гога и Магога (Йаджудж и Маджудж), а главное, результаты этих поисков, достаточно точно отражали изменения в представлениях географов средневековья – как мусульман, так и христиан – относительно крайнего севера и северо-востока обитаемого мира. В разное время (а нередко, и в одно и то же время) с Гогом и Магогом отождествлялись разные северные народы – скифы, гунны, готы, хазары, норманны, руссы и др. По мере развития географического кругозора северная граница мира постепенно отодвигалась всё дальше и дальше, и всё новые и новые племена входили в число известных географам. Эти новые племена необходимо было «узнать», т. е. как-то отождествить, включить в существующую картину мира. Универсальным средством для такого «опознавания» служили Библия для христиан и Коран для мусульман. Постепенное передвижение родины Гога и Магога (Йаджудж и Маджудж) на север явилось естественным следствием развития географических знаний: очень хорошо показал это А. Р. Андерсон в монографии, целиком посвященной обзору различных представлений о Гоге и Магоге и «стене Александра Македонского» в различных средневековых литературах⁵¹.

При этом важно отметить следующее. Новые страны и народы, вовлеченные в орбиту влияния той или иной культурной традиции (христианской или мусульманской), воспринимали ее с естественным смещением, некоторой переориентацией на реалии собственной жизни и окружающего их географического пространства. Руссы, славяне, хазары, волжские болгары и их соседи – как

⁵⁰ *Овсянников О. В.* Новые памятники «звериного стиля» в Большеземельской тундре // Славяне и финно-угры. Археология, история, культура. Доклады российско-финляндского симпозиума по вопросам археологии. СПб., 1997. С. 97. О роли Волжской Болгарии в истории и культуре средневековых народов Приуралья см.: *Савельева Э. П.* Роль Волжской Болгарии в развитии культуры Пермь Вычегодской // Исследования по средневековой археологии лесной полосы Восточной Европы. Ижевск, 1991. С. 101–102.

⁵¹ *Anderson A. R.* Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge. (Mass.), 1932. Особенно: P. 87–90.

северные народы – в свое время и сами были отождествляемы с мифическими потомками Гога и Магога (Йаджудж и Маджудж)⁵². Заимствуя представления о «заклепанных человеках», живших в дикости и невежестве на самой окраине мира, они, естественно, не могли отнести их к себе самим. Для них существовала другая окраина мира, другие враждебные и неведомые им дикие племена и народы. Сама легенда принималась, но как бы с полярным изменением знаков, с новой расстановкой плюсов и минусов. Бывшие потомки Гога становились частью ойкумены, частью христианской или мусульманской семьи народов, потенциальными стражами мира на границе Гога и Магога.

То обстоятельство, что версии русского летописца-христианина и тех арабских географов, которые в той или иной мере восприняли традиции мусульманского Поволжья, совпали, не должно вызывать особого удивления. Древняя Русь и Волжская Болгария были соседями, постоянными торговыми партнерами и конкурентами. Купцы из обеих стран ходили с одними и теми же целями в одни и те же земли. Одни и те же народы и одни и те же территории вызывали устойчивый интерес и тех, и других. Географические знания одних неизбежно передавались другим, и наоборот.

Зона контактов двух культур – русской христианской и болгарской мусульманской – была чрезвычайно широкой: она включала в себя не только территории обоих государств, но и многие соседние области, в том числе север и северо-восток Европейской части нынешней России. В литературе уже отмечалась близость географических представлений, зафиксированных в ПВЛ и в мусульманской географической традиции, относительно отдельных районов Восточной Европы⁵³. Думаю, что представление о «заклепанных человеках» в «полуночных странах», по соседству с Югрой и Самоядью, представляет собой еще один пример такого рода.

⁵² Anderson A. R. Op. cit.

⁵³ Таковы, например, представления о 70 «жерелах» (устьях) Волги (ср.: *Заходер Б. Н.* Из истории волжско-каспийских связей... С. 118); может быть, о том, что «море варанков» (Балтийское) «загибается на восток» и простирается вблизи земель болгар (информация ал-Бируни – см.: *Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература. С. 248); ср. слова летописца: «По сему же морю седять варязи семо ко въстоку до предела Симова» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4; ср.: *Кузьмин А. Г.* Об этнической природе варягов // Вопросы истории. 1974. № 11. С. 56–57; *Карнов А. Ю.* Генеалогия хвалисов... С. 10, прим. 9).

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К СЛОВУ О ПРЕПОДОБНОМ ЕВСТРАТИИ ПОСТНИКЕ*

Слово о преп. Евстратии Постнике входит в состав Патерика киевского Печерского монастыря, а именно в цикл рассказов, составленный печерским постриженником Симоном, епископом Владимиро-Суздальским (1214/15–1226), для печерского же постриженника Поликарпа. В большинстве редакций Патерика Слово читается под особым заголовком: «О блаженем Евстратии Постнице» (в Кассиановской 2-й редакции – «Слово 16-е»)¹. Однако в Арсениевской редакции, в частности в древнейшем Берсеневском списке 1406 г., заголовок опущен и Слово присоединено к предшествующему Сказанию епископа Симона «О святых черноризцах Печерских». Здесь текст Слова вводится фразой, отсутствующей в остальных редакциях Патерика: «И ина такова обрящещи, брате Поликарпе, в Житии святого Антония, к нему же прииде от Киева некто...»² На этом основании делается вывод о том, что Слово о Евстратии, равно как и связанное с ним по сюжету и следующее далее Слово о Никоне черноризце (Никоне Сухом), полностью или частично заимствовано Симоном из несохранившегося Жития преп. Антония Печерского³.

* Опубликовано: Россия и Христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 7–16. (Печатается с исправлениями и добавлениями.)

¹ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Киев, 1930. С. 106–108. Далее текст Слова цитируется по этому изданию.

² *Там же.* С. 106, прим. 21–22; Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 180.

³ См.: *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. 1898, март. С. 108–109; *он же.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 276; *Розанов С. П.* К вопросу о Житии преп. Антония Печерского // ИОРЯС. Т. 19. Кн. 1. СПб., 1915. С. 38; и др. Точнее, следует говорить о том, что в Житии преп. Антония имелись какие-то сведения о преп. Евстратии, но не более того. В то же время очевидно, что в основе повествования Симона лежал некий письменный источник; условно, для удобства изложения, будем называть его Житием преп. Евстратия. (По мнению Ю. А. Артамонова, основным источником для Слова о Евстратии, помимо устной традиции, стал монастырский синодик, который упоминает епископ Симон («упоминание ваше»): *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. Вып. 3. М., 2001. С. 16–19.)

Сюжет Слова о Евстратии известен. Некий печерский инок, киевлянин, до пострижения, вероятно, богатый человек, но постник «от младых ноготь», был пленен «безбожными агаряны» (половцами) и продан в рабство некоему еврею из Корсуни (Херсонеса). Вместе с ним было продано 50 человек – «от монастырьских работников 30, от Киева 20». Во время путешествия в Крым Евстратий призывал товарищей по несчастью не быть «отметници своего обета», но лучше принять смерть за Христа. От голода и жажды пленники погибли: спустя 14 дней в живых остался один Евстратий – исключительно благодаря постоянным навыкам в постничестве. Работорговец обвинил Евстратия в гибели своего «товара» и решил предать его мучительной смерти. «Наставшу же дню Воскресения Христова, поругание сътвори святому Еустратию... и пригвоздиша к кресту». Иудеи обещали сохранить жизнь блаженному в том случае, если он примет их веру. Евстратий провел на кресте 15 дней, обличая иудеев и предсказывая им скорую гибель. «Слышав же сия жидовин... и възем копие, прободя его, и тако предасть душу свою Господеви». Тело святого было брошено в море, «идеже множество чудес сътворяється»; мощи, несмотря на все усилия, не были найдены.

Вскоре предсказание святого исполнилось. «Весть бысть от царя на жида том дњи, да ижденуть вся жида, имени их отъемше, а стареишины их избють». Автор Слова о Евстратии объясняет и причины необычайной активизации иудеев в Херсонесе, обнаруживая знакомство с внутривосточной обстановкой в Империи: «Бысть убо сицева вещь. Некто от жидов крестися, богат сый и храбор вельми, и сего ради приять его царь, по малех же дньех сътвори его епархом. Он же, получивъ сан, в тайне бываетъ отметникъ Христа и его веры, и дасть дерзновение жидом по всей области Греческаго царства, да купить христианы в работу себе. Обличен же бывъ нечестивый сеи епарх, и убиен бысть, по словеси блаженаго Еустратиа, и ту сущаа жида, иже озимъствоваша в Корсуни, и имени отъимше того жидовина, а съдеавшаго на блаженаго повесиша. Окааннии же жидове видевше чудо страшно, и крестишася».

Этот рассказ представляет для историка исключительный интерес во многих отношениях. Как видим, здесь сохранились уникальные сведения, касающиеся не только русской истории, но и истории стран и народов, сопредельных Руси, – Византийской империи в целом, Крыма (Херсонеса), половцев, византийских евреев. Сообщаются подробности о херсонесской торговле, в частности о работорговле, которую вели половцы и еврейские купцы.

На основании Слова можно делать выводы и о литературных связях между византийским Крымом и Русью (поскольку Житие преп. Евстратия, как считают, написано в Крыму и, возможно, первоначально на греческом языке⁴).

В данной заметке рассматриваются, главным образом, те сюжеты Слова, которые имеют отношение к истории крымских (и шире – византийских) евреев в конце XI в. Однако эти сюжеты представляют прямой интерес и для истории собственно Руси. Дело в том, что Слово о Евстратии определенно указывает на возможность контактов между иудеями Крыма и населением древней Руси, в том числе и в религиозной сфере. Я имею в виду прежде всего те фрагменты Слова, где говорится о попытках иудеев склонить Евстратия в свою веру. «Ныне насытятся законныя пища... да живь будеши», – обращаются они к уже распятому мученику; еще раньше Евстратий призывает своих товарищей: «Не будем отметннцы своего обета», – вероятно, предполагая, что такие «отметннцы» могут найтись.

Возникает естественный вопрос: не являются ли приведенные фразы из Слова агиографическим преувеличением, данью традиции и жанру? В какой степени можно доверять показаниям этого источника и можно ли на его основании делать вывод о пропаганде иудейского прозелитизма в Крыму в конце XI в., в том числе и направленного на Русь? Закономерен и такой вопрос: действительно ли имели место сначала резкая активизация иудеев в Византии, а затем массовые антииудейские выступления на территории Империи, о которых рассказывается в Слове?

Специальный анализ Слова о Евстратии предпринял Г. Г. Литаврин. Он не касался поставленных выше вопросов. На основании рассмотрения других сюжетов, прежде всего о торговле пленниками-христианами, и привлекая византийские источники, автор пришел к выводу о достоверности древнерусского Слова; расправу над евреями в Херсонесе, толчком к которой стала гибель Евстратия, он связывает с излишне ретивым исполнением херсонитами предписаний специальной новеллы византийского императора Алексея I Комнина о запрещении обращать в рабство свободных христиан (1095 г.)⁵.

⁴ Ср.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 242–243.

⁵ *Литаврин Г. Г.* К участию еврейских купцов в работорговле в Северном Причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало нового времени.

Я полагаю, что в развитие основного вывода Г. Г. Литаврина – о достоверности, в основном, сведений Слова о Евстратии – следует привлечь еще ряд источников, прежде всего еврейских, остающихся вне поля зрения исследователей, занимающихся этим древнерусским памятником. Использование их, как мне кажется, позволяет несколько по-иному взглянуть на события, происходившие в Херсонесе до и после гибели преп. Евстратия, включить их в контекст общеевропейской (а не только внутривизантийской) ситуации того времени.

Прежде всего, уточним хронологию описываемых событий. Обстоятельства и время пленения преп. Евстратия выясняются из текста «Повести временных лет». В летописной статье 6604 г. сообщается о нападении половецкого хана Боняка на Киево-Печерский монастырь, в результате чего несколько иноков было убито, а монастырь подвергся страшному разграблению. Нет сомнений, что Евстратий (как и пострадавший одновременно с ним Никон Сухой и другие) попал в плен к половцам именно в результате этого набега. Летопись называет точную дату захвата монастыря: «в 20 [день] того же (т. е. июля. – А. К.) месяца, в пяток»⁶.

Сложность, однако, заключается в том, что в 1096 г. (6604 г. мартовского стиля) 20 июля приходилось не на пятницу, а на воскресенье; на пятницу же этот день падал в 1095 г. Соответственно, было высказано предположение, что статья 6604 г. частично датируется ультрамартовским стилем, т. е. речь в данном случае идет о событиях июля 1095 г. (большая часть статьи 6604 г., несомненно, мартовская и соответствует 1096 г.)⁷. Однако реконструкция хода

Сборник тезисов XII Чтений памяти В. Д. Королюка. М., 1993. С. 58–61. В 1994 г. вышло обстоятельное исследование: *Литаврин Г. Г.* Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника // *Славяне и их соседи. Вып. 5: Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – новое время.* М., 1994. С. 66–82. См. также: *он же.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000. С. 333–337. Стоит отметить, что в литературе распространен и иной взгляд на содержание Слова о преп. Евстратии, полностью отрицающий всякую его достоверность (см., напр.: *Чижин Л. С.* Безбожные сыны Измаиловы. Половцы и другие народы степи в древнерусской книжной культуре // *Из истории русской культуры.* Т. 1: Древняя Русь. М., 2000. С. 703–707).

⁶ ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 232. Только в результате этого набега число пленников «от монастырских работник» могло превысить число прочих.

⁷ *Степанов Н. В.* К вопросу о календаре Лаврентьевской летописи // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. С. 30–32; *Кузьмин А. Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 74; *он же.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 231–232; *он же.* Надо ли менять «А» на «Б»? // *История СССР.* 1978. № 4. С. 230–232.

русско-половецкой войны 1096 г. показывает, что набег Боняка («второй», по летописи), скорее, относится все же к лету 1096 г. (может быть, к 20 июня – действительно, пятнице – по конъектуре, предложенной А. А. Шахматовым)⁸. Итак, примем, что Евстратий попал в плен летом (в июне?) 1096 г. Осенью того же года он, вероятно, оказался в Херсонесе. В таком случае, его гибель может быть датирована весной (на Пасху) следующего года. Пасха в 1097 г. пришлось на 5 апреля; скончался же Евстратий, согласно его патериковому Житию, на 15-й день после распятия, т. е. 19 апреля⁹.

Время пребывания преп. Евстратия в херсонесском плену – осень 1096-го – весна 1097 г. – совпадает с исключительно важным моментом в истории Византийской империи, а именно с первым натиском крестоносцев, двигавшихся через ее территорию в Малую Азию и далее в Палестину. Первые известия о скоплении «франков» у западных границ государства достигли Константинополя в 1095 г. Но основные, наиболее драматические события пришлось на 1096 г. (движение отрядов Петра Пустынника по территории

⁸ *Понтэ А. В.* К вопросу о ультрамартовском стиле в Повести временных лет // История СССР. 1974. № 4. С. 175–178. Ср.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Пгр., 1916. С. 290; *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 16–17, 308.

⁹ Густынская летопись также датирует пленение преп. Евстратия 1096 г. (ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 66–67), а в описании его гибели ссылается на Житие святого (т. е. на Патерик). Интересно, что здесь пророчество Евстратия относительно иудеев увязывается с началом крестового похода «заходных царей», сопровождавшимся истреблением евреев. В церковной традиции встречается дата 1100 г. (см.: *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых.* СПб., 1862. С. 88). Особой точки зрения относительно даты гибели преп. Евстратия придерживался А. А. Шахматов. Не связывая пленение Евстратия с нападением Боняка на Печерский монастырь, он принял во внимание лишь дату церковной памяти святого – 28 марта. Считая, что эта дата должна совпадать с днем распятия Евстратия (а это, напомню, случилось в день христианской Пасхи), исследователь указал те годы в XI в., в которые Пасха приходилась на 28 марта. Это 1087, 1092 и 1098 гг. Этот вопрос интересовал ученого в основном в связи с попыткой датировки Жития Антония. Он предпочел наиболее раннюю из дат – 1087 г. (см.: *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 276, прим. 1): датировку А. А. Шахматова принял С. П. Розанов (Указ. соч. С. 41). Гипотеза Шахматова неубедительна. Прежде всего, она игнорирует свидетельство летописной статьи 6604 г. Кроме того, вообще увязка даты гибели преп. Евстратия с днем празднования его памяти сомнительна: местное празднование святому 28 марта окончательно установилось лишь в XVIII в.: к тому же погиб преподобный не в самый день распятия, а на 15-й день, – 28 же марта ни при каких обстоятельствах не может быть 15-м днем после Пасхи. Г. Г. Литаврин датировал кончину Евстратия Постника весной 1097 г. (на Пасху), но в тезисах 1993 г. у него получилось 18 апреля (К участию еврейских купцов... С. 58), а в статье 1994 г. – 12 апреля; Пасху 1097 г. он ошибочно датировал 28 марта (Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях... С. 70, 73). В работе 2000 г. эта ошибка исправлена: Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 334, прим. 3.

Империи и их высадка в Малой Азии, закончившаяся в октябре катастрофой) и зиму-весну 1097 г. (столкновения византийцев с рыцарями Готфрида Бульонского и др. и осада Константинополя). Анна Комнина, например, датирует кульминационный момент осады византийской столицы крестоносцами Великим четвергом (2 апреля) 1097 г.¹⁰

Эти обстоятельства необходимо учесть и при осмыслении событий, описываемых в Слове о преп. Евстратии Постнике.

Но сначала несколько слов о возможности иудейского прозелитизма в этот период времени вообще. Явление это в X–XI вв. не было таким уж исключительным, как это обычно представляется. Собственно, само обращение в иудаизм хазар – отнюдь не исторический миф. Иудеями в Хазарии были не только этнические евреи. Этот и ранее казавшийся бесспорным, но нередко оспариваемый факт подтвердило открытие нового еврейско-хазарского документа – т. н. Киевского письма X в. Проведенный Н. Голбом анализ имен лиц, подписавших письмо, показал, что среди них были иудеи-прозелиты или же дети иудеев-прозелитов, причем хазары по происхождению¹¹. Вероятно, и в дальнейшем хазарский иудаизм оставался в достаточной степени контактным, «открытым» для вовлечения новых членов. По крайней мере, именно так можно объяснить известный рассказ «Повести временных лет» о попытке обращения в иудаизм киевского князя Владимира в 80-е гг. X в.¹²

Херсонес был одним из центров расселения евреев и распространения еврейского языка в Крыму; судя по Житию Константина Философа, по крайней мере в IX в. херсонесские евреи каким-то образом были связаны с хазарскими¹³.

Прозелитизм был свойственен и иудеям, жившим в Западной Европе и основной части Византийской империи. Не столь уж многочисленные факты, подтверждающие это, известны¹⁴. При-

¹⁰ Анна Комнина. Алексиада / Перев. Я. Н. Любарского. М., 1965. С. 284. (См., однако: там же. С. 566.)

¹¹ Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth century. Ithaca; London, 1982. P. 26–29; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. / Науч. ред., коммент и послесл. В. Я. Петрухина. М.: Иерусалим, 1997. С. 40–45.

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86.

¹³ См.: Сказания о начале славянской письменности / Подг. Б. Н. Флоря. М., 1981. С. 77. Направляясь в Хазарию и готовясь к религиозному диспуту с хазарскими иудеями, Константин Философ именно в Херсонесе обучался еврейскому языку.

¹⁴ См.: The World History of the Jewish People. Second Series: Medieval Period. Vol. 2: The Dark Ages. London, 1966. P. 84–88, 390; Golb N. Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century // Journal of the Jewish Studies. 1965. V. 16. P. 69–74. (Последняя работа оказалась мне недоступной.)

чем именно концом XI в., т. е. интересующим нас временем, датируется наибольшее число известных случаев такого рода. Существенный интерес для нашей темы представляют два таких случая. Об обоих сообщается в еврейском документе начала XII в. – т. н. Хронике Обадии прозелита¹⁵. Этот иудейский прозелит, по происхождению норманн из южной Италии, бывший до своего обращения христианским священником (его христианское имя – Иоанн), сообщает, что толчком к его уклонению в иудаизм послужило обращение в эту веру архиепископа города Бари Андрея, случившееся в Константинополе. Время отступничества Андрея неизвестно. Попытки датировать его 1078 г., на мой взгляд, неубедительны¹⁶. Учитывая, что после своего бегства из Константинополя «Андрей» оказался в Египте при фатимиде ал-Мустансире (1036–1094), это случилось во всяком случае ранее января 1094 г., вероятнее всего, в 80-е гг. XI в.¹⁷ В свою очередь, Обадия принял иудаизм, как полагают, около 1102 г.¹⁸ Эти два события вызвали широкий резонанс во Франции, Римской и Византийской империях. Обадия рассказывает о массовых беспорядках в Константинополе в связи с отступничеством «Андрея», а также о переходе многих из его преследователей в иудейскую веру (впрочем, последнее, вероятно, – не более чем полемическое преувеличение). Известны случаи перехода в иудаизм в предшествующий крестовым походам период и в Западной Европе: так, еврейские источники упоминают двух иудеев-прозелитов, убитых в 1096 г. в Майнце и Ксантене¹⁹.

Таким образом, сведения Хроники Обадии и других еврейских источников подтверждают по крайней мере возможность иудейской пропаганды и прозелитизма на территории Византийской

¹⁵ *Sheiber A. Fragment from the Chronicle of Obadyah, the Norman Proselyte, from the Kaufman Geniza // Acta Orientalia. Budapest, 1955. T. 4. F. 1–3. P. 271–296* (перевод: P. 280–281).

¹⁶ А. Шейбер отождествляет этого Андрея с Андреем, архиепископом г. Бари, занимавшим кафедру в 1062–1078 гг. (*Idem. P. 273, п. 9*). Но это маловероятно: во-первых, об этом архиепископе определенно известно, что он умер (см.: *Boñifacius Gans. Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae. Ratisbonae, 1873. P. 859*); а во-вторых, сомнительно, чтобы имя церковного иерарха, принявшего иудаизм (если архиепископство «Андрея» вообще исторический факт), осталось в церковных источниках без соответствующего упоминания.

¹⁷ Отступничество «Андрея» пришлось на годы, когда Обадия-Иоанн был еще мальчиком.

¹⁸ *Sheiber A. Op. cit. P. 271*. По крайней мере, не ранее 1094–1095 гг., но вскоре после этого времени. Обадия оказался в Багдаде вскоре после смерти халифа аль-Муктади (февраль 1094 г.) и затем его визиря Абу-Шоджи (1095).

¹⁹ *The World History... P. 88.*

империи в 90-е гг. XI в.²⁰ Однако сути происходивших в Херсонесе событий они не проясняют.

Значительно больший интерес имеет и значительно большую связь с описываемыми событиями обнаруживает другой еврейский памятник, датируемый концом XI в., а точнее, июлем 1096 г., т. е. временем, практически совпадающим с предполагаемым временем появления преп. Евстратия в Херсонесе. Речь идет об обнаруженном еще в позапрошлом веке среди рукописей Каирской генизы письме некоего рабби Менахема бен Элийя, рассказывающем о событиях, происходивших летом 1096 г. в греческом городе Салоники (Солуни)²¹.

По словам автора, начавшееся в Западной Европе движение «франков», устремившихся в Святую землю (т. е. движение крестоносцев), вызвало среди иудеев различных областей Византийской империи массовый всплеск мессианских настроений и на этой почве – религиозные волнения. В Салониках объявились чужестранцы – причем как иудеи, так и христиане, – которые сообщили, что пророк Элийя (Илия) открыто обнаружил себя перед людьми многочисленными чудесами и знамениями. Пришествие Мессии побудило салоницких евреев прекратить все работы; они перестали платить подати и налоги, начали распродавать имущество и дома, готовясь идти в Палестину – вслед за крестоносцами. Вероятно, эти волнения перекинулись на территорию Империи из Западной Европы – Германии и Франции – вместе с переселившимися сюда евреями: среди участников волнений в Салониках упоминается некий Михаил «Германец». Движение охватило и другие города Византийской империи: в частности, упоминаются Константинополь и Абидос. Широко распространился слух о том, что все еврейские общины Империи должны

²⁰ По мнению Г. Г. Литаврина, заинтересованность иудейских купцов в отречении от христианства купленных ими рабов была чисто экономической: в этом случае им «было удобнее перепродавать этих рабов (как язычников) уже в самой империи, а не обязательно на восточных средиземноморских рынках» (Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях... С. 77). Суть дела (т. е. возможности иудейского прозелитизма) это не меняет, к тому же сам тезис кажется не бесспорным: согласно византийскому законодательству (в частности, Прохирону, составленному при императоре Василии I), «никто из иудеев... да не имеет раба-христианина, а если имеет и обрежет его (т. е. обратит в иудейскую веру. – А. К.), то раб освобождается, а виновный подлежит каре головой» (Там же. С. 79). Другое дело, что это законодательство, как всегда, сломано и рядом нарушалось.

²¹ *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire. Athens, 1939. P. 203–208; *Kaufmann D.* Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung der Judenheit und der zehn Stämme aus dem Jahre 1096 // *Byzantinische Zeitschrift.* Bd. VII. 1898. S. 83–90.

последовать за солунянами. Автор письма также намеревался отправиться в Палестину и только ждал от адресата разъяснений по поводу происходивших событий.

Среди областей, охваченных волнениями иудеев на религиозной почве, значится и Крым. В начальной части того же письма р. Менахема в несколько неясной связи (здесь есть лакуна) упоминается о мессианском движении в «Хазарии»: семнадцать еврейских общин покинули свои дома для того, чтобы отправиться в «пустыню народов» (или «пустыню неверных» – библейское выражение, обозначающее место, где Господь должен совершить новый договор со своим народом, – ср. Иезек. 20: 35). Несомненно, что под Хазарией здесь, как и в следующем еврейском документе (см. ниже), подразумевается – в согласии с современной византийской практикой и традицией еврейской литературы того времени – Крым, прежде всего восточный²².

О мессианском движении среди иудеев «Хазарии», по-видимому в те же годы, свидетельствует еще одно, недатированное письмо, также происходящее из Каирской генизы. В нем сообщается, что «в горах, которые находятся в стране Хазарии» (несомненно, Крым), появились люди (названы их имена, об одном говорится, что он пришел из Иерусалима), один из которых называет себя пророком Элия (Илией), а своего сына – Мессией; «они писали письма ко всем евреям далеко и близко, во все соседние земли. Они сказали, что пришло время, когда Бог собирает свой народ Израиль из всех земель в Иерусалим, священный город»²³. Можно предположить, что это движение связано с тем, о котором сообщается в письме р. Менахема (если не тождественно ему). Косвенная датировка, содержащаяся в документе, – а оно написано во времена «правителя аль-Афдала» (годы правления визиря с таким именем в Египте – 1094–1121), – не противоречит такому предположению.

Итак, год 1096-й – тот самый, в который преп. Евстратий томился в херсонесском плену, – отмечен заметным всплеском мессианских настроений, охвативших еврейское население значительной части Византийской империи. Прямых сведений, что это движение достигло Херсонеса, у нас нет. Но факт его распространения в дру-

²² Ср.: *Dunlop D. M. The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954. P. 254–256.* О местонахождении «Хазарии» в XI–XII вв. см. также: *Soloviev A. V. Domination Byzantine ou Russe au Nord de la Mer Noire à l'époque des Comnènes? // Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses. München. 1958. München, 1960. S. 572.*

²³ *Dunlop D. M. Op. cit. P. 255.*

гих областях Крыма бесспорен. Это позволяет сделать вывод о том, что события, нашедшие отражение в Слове о Евстратии, имеют непосредственное отношение к мессианскому движению 1096 г. Напомню, что автор патерикового Жития говорит о «дерзновении» иудеев «по всей области Греческого царства».

Письмо р. Менахема косвенно подтверждает и свидетельство Слова относительно послаблений, сделанных евреям во время правления императора Алексея Комнина. Автор письма сообщает, что правитель области (Салоник) и «архиепископ» (так издатели письма переводят еврейское *hegmon ha-gadol*) обещали местным иудеям защиту и покровительство со стороны самого императора – иными словами, прямо санкционировали прекращение выплаты ими налогов и т. д., причем со ссылкой на центральные власти. Чем это объяснить и имело ли место освобождение от налогов только салоникских евреев или же всего еврейского населения и в других областях Империи, – неясно, хотя предположения на этот счет делались²⁴.

Г. Г. Литаврин обратил внимание на то, что смена епархов (правителей Константинополя) произошла в конце XI или начале XII в., что хронологически соответствует показаниям Слова о Евстратии. Причем епарх Варда Ксир с группой сановников был заключен в тюрьму за участие в заговоре против императора²⁵. Никаких намеков на еврейское происхождение или уклонение в иудаизм Варды Ксира нет. Но обвинения в иудействе были распространены в Византии; совпадение же времени смены епарха с широкими волнениями среди еврейского населения Империи могло породить слухи о причастности епарха к происходившим событиям – не исключено, что отголоски этих слухов и зафиксированы в древнерусском Слове. Более вероятно, впрочем, другое предположение: указание на «епарха» в Слове о Евстратии имеет в виду не епарха – правителя Константинополя, а правителя какой-либо другой области Империи (вспомним ссылку на правителя Салоник в письме р. Менахема).

Разумеется, совершенно невероятно сообщение Слова о разрешении евреям покупать христиан в рабство на территории Византии. Как показал Г. Г. Литаврин, имело место как раз обратное – именно ко времени царствования Алексея Комнина, а именно к 1095 г., относится очередное правительственное постановление

²⁴ См.: *Starr J.* Op. cit. P. 90; Еврейская энциклопедия. Т. 5. СПб., [б. г.] С. 551–552.

²⁵ *Литаврин Г. Г.* Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях... С. 71.

о запрещении обращать свободных христиан в рабов²⁶. Но природа слухов такова, что зачастую событие приобретает в них совершенно обратный смысл. Новелла же Алексея Комнина в очередной раз показала, что вопрос о продаже христиан в рабство был и в 90-е гг. XI в. вполне актуален.

Помимо сообщения Слова о Евстратии у нас нет прямых свидетельств об антииудейских выступлениях в Византийской империи в 1096–1097 гг. (относительно 80-х гг. XI в. такие сведения содержит Хроника Обадии). Однако и в данном случае, как мне, кажется, древнерусскому памятнику следует доверять. Описываемые в нем события вполне соответствуют тому, что мы знаем о волнениях на религиозной почве в эпоху Первого крестового похода. Движение крестоносцев 1096 г. вызвало целый ряд антииудейских выступлений в городах Западной Европы²⁷. Подобное могло произойти и на территории Византии. Обострению отношений между христианами и иудеями не мог не способствовать и рост мессианских настроений. Относительно Салоник, например, в известном нам письме р. Менахема сообщается, что многие из евреев города ожидали скорой расправы со стороны христиан – несмотря на обещанную протекцию императора (напомню, что речь идет о лете 1096 г.)²⁸. Исследователи, изучавшие положение евреев в Византии в этот период, считают, что именно мессианские выступления 1096 г. положили конец их относительно благополучию²⁹. К весне – лету 1097 г. волна антииудейских выступлений, вероятно, достигла и Крыма – о чем и сообщает нам автор Жития преп. Евстратия, оказавшийся, как мы видели, весьма информированным.

Определенную связь с событиями 1096–1097 гг. в Византийской империи могут, на мой взгляд, иметь и известные события 1113 г. в Киеве. Как мы знаем, волнения, начавшиеся после смерти великого князя Святополка Изяславича, имели прежде всего социально-экономические причины. Но заметную роль играл и религиозный фактор: движение явно было направлено против киев-

²⁶ Он же. К участию еврейских купцов... С. 60.

²⁷ См., напр.: *Wolff Th.* Die Bauernkreuzzugende des Jahres 1096. Tübingen, 1891. S. 170.

²⁸ Не исключено, что с описанными выше событиями в Салониках можно связать известие Анны Комнины, упомянувшей некоего Илью, «бежавшего от самодержца из Фессалоники» и примкнувшего к Гуго Вермандуа (*Анна Комнина*. Алексиада. С. 279).

²⁹ *Starr J.* Op. cit. P. 190; *The World History*... P. 63.

ских иудеев³⁰. Нам известно о тесных контактах, существовавших в конце XI в. между иудеями Византии (в том числе и затронутых движением 1096 г. районов) и Руси. Сохранился любопытный еврейский документ, предположительно представляющий собой формуляр «рекомендательного письма» для еврея, прибывшего по торговым, религиозным или иным делам из Руси в Салоники³¹. Сама форма документа (формуляр, а не конкретное послание) указывает на устойчивые связи между салоникиской и русскими (прежде всего, видимо, киевской) еврейскими общинами. Такие же, если не более тесные, контакты должны были существовать между иудеями Херсонеса и Руси. Можно предполагать, что рост антииудейских настроений на территории Империи в 1096–1097 гг. приводил к оттоку тамошних иудеев на Русь. В этом же направлении должны были распространяться и мессианские ожидания. Таким образом, на Русь переносилась (конечно, в меньшей степени) ситуация, складывавшаяся в Византии несколькими годами ранее. Следовательно, появляются определенные основания рассматривать события 1113 г. в Киеве – по крайней мере отчасти – как заключительное звено в цепи антииудейских выступлений, прошедших по территории Европы в конце XI – начале XII в., накануне и в начале Первого крестового похода.

Итак, какие же выводы можно сделать из проведенного анализа Слова о преп. Евстратии Постнике?

Во-первых, я поддерживаю вывод Г. Г. Литаврина о достоверности в целом показаний этого источника. На мой взгляд, описываемые в нем события тесно связаны с политической и религиозной ситуацией в Византийской империи в 1096–1097 гг., в частности, с всплеском мессианских настроений среди еврейского населения Империи и обострением отношений между христианами и иудеями. Почитание св. Евстратия началось, по-видимому, еще в Херсонесе сразу же после его мученической кончины. Вполне вероятно, что Житие его создавалось там же, в греческо-русской

³⁰ См.: ПСРЛ, Т. 2. Стб. 275. Об источниках по истории восстания 1113 г. см.: Кузьмин А. Г. Статья 1113 г. в «Истории Российской» В. Н. Татищева // Вестник Московского университета. Сер. 9. История. 1972. № 5. С. 79–89.

³¹ См.: The World History... P. 321–322. Письмо датируется, вероятно, концом XI в. – ср.: Mann J. The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliph. Oxford, 1922. Vol. 2. P. 192. (Перевод: «NN из страны Русь гостил у нас – в смиренной общине Салоники, и нашел своего родственника – р. N из Иерусалима...»: см.: Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. Вып. 7. Киев, 2008. С. 66.)

среде³². Поэтому хорошая осведомленность авторов Жития (хотя и на уровне слухов, доходивших до отдаленной окраины Империи) не должна вызывать удивление.

Как известно, Русь не проявила большого интереса к Первому крестовому походу. Слово о преп. Евстратии – уникальный древнерусский источник, отразивший обстановку, сложившуюся в Византии в связи с продвижением крестоносцев по ее территории.

Во-вторых, на мой взгляд, можно с доверием отнестись и к сообщению авторов Слова о попытках религиозной пропаганды херсонесских иудеев среди русских пленников-христиан. Это, в свою очередь, позволяет выявить по крайней мере один из путей проникновения иудаизма (в «открытой», допускающей прозелитизм форме) в древнюю Русь – в данном случае, через Крым.

³² Ср.: *Литаврин Г.Г.* Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях... С. 73–75; *он же.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 333–337.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ В КИЕВСКОЙ РУСИ В КОНЦЕ XI – НАЧАЛЕ XII в.*

Как известно, древняя Русь приняла Крещение в 80-е гг. X в., или около 6496 г., согласно принятой в Восточной церкви системе летосчисления. Иными словами, христианский мир пребывал в самой середине седьмого – последнего – тысячелетия своей истории и на исходе первой тысячи лет после Рождества Христова. Как выразился еще в XIX в. исследователь древнерусской эсхатологической литературы В. Сахаров, в то время в Византии и других христианских государствах «вопрос о близкой кончине мира был в полном разгаре»¹.

Представление о «седморичности» мира, заключающего в себе именно семь «веков», или тысячелетий, было, по-видимому, общепринятым и основывалось, прежде всего, на существовавшем взгляде на творение мира как на своего рода прообраз всей последующей истории человечества: семь дней творения соответствовали семи «векам» человеческой истории. (Ибо, как сказано у апостола Петра, «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр. 3: 8), а еще прежде у Псалмопевца: «...Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел...» (Пс. 89: 5).) Седьмой «век» при таком взгляде оказывался последним; именно на него должны были прийти «последние времена» – явление антихриста, второе пришествие Христа, общее воскресение из мертвых и Страшный суд.

Эта эсхатологическая концепция была усвоена Русью вместе с христианством как одна из составляющих христианского учения. Если верить рассказу «Повести временных лет», то именно слова греческого философа о грядущем всеобщем воскресении из мертвых, подкрепленные демонстрацией «запоны» (полотнища) с изо-

* Опубликовано с сокращениями: Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15. (Печатается в полном виде с некоторыми дополнениями и исправлениями.)

¹ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 59.

бражением Страшного суда, во многом определили выбор князя Владимира Святославича в пользу христианской веры. Впрочем, в преломлении книжников древней Руси эсхатологическая концепция мира не могла не подвергнуться некоторой корректировке, по крайней мере в одном отношении. Как народ новообращенный, только что пришедший к Христу, Русь оказывалась даже в более выигрышном положении, нежели «старые» христианские народы. Идея торжества Руси, «последней» пришедшей к служению Богу (но, по слову Евангелия, «будут последние первыми, а первые последними» – Мф. 20: 16), составляет основной пафос «Слова о законе и благодати» киевского митрополита Илариона – выдающегося произведения древнерусской литературы, составленного в середине XI в. (не позднее 1050 г.): «Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного, “в мехи ветхие”... – “а иначе прорываются мехи, и вино вытекает” (Мф. 9: 17)... Но новое учение – новые мехи, новые народы!»²

Идея Руси как «новых людей», «работников одиннадцатого часа» (по евангельской притче: Мф. 20: 1–16) пронизывает и другие произведения древнерусской литературы XI – первой половины XII в., в том числе и «Повесть временных лет». Это хорошо видно в текстах, посвященных Крещению Руси (т. е. принадлежащих ранним пластам «Повести временных лет»): например, в молитве князя Владимира по крещении киевлян³, в похвале Русской земле, просвещенной святым крещением⁴, в молитве Владимира по освящении Киевской Десятинной церкви⁵. С течением времени идея «избранности» Руси в «последние времена» отнюдь не потускнела; так, очень ярко выражена она в «Чтении о житии и о погублении блаженных страсто-терпцев Бориса и Глеба» знаменитого печерского диакона Нестора, памятнике конца XI – начала XII в. Нестор как раз и приводит в связи с Русью упомянутую выше евангельскую притчу о человеке, нанимавшем работников в свой виноградник: пришедшие около одиннадцатого часа получили то же вознаграждение, что и начавшие

² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII вв. СПб., 1997. С. 38–39 (в переводе диакона Андрея Юрченко).

³ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997 (репринт изд.: Л., 1926). Стб. 118: «Христе Боже, створивыи небо и землю, призри на новыя люди сия...»

⁴ Там же. Стб. 119: «...сбысться пророчество на Русьстем земли... Благословен Господь Исус Христос, иже възлюби новыя люди Русьскую землю...»

⁵ Там же. Стб. 124: «...Призри с небесе и вижь и посети винограда своего и сверши яже насади десница Твоя новыя люди си, им же обратил еси сердце в разум познати Тебе, Бога истинного». То же в Проложном сказании об освящении Десятинной церкви (Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 431–432).

работу раньше, причем хозяин виноградника повелел раздавать плату, «начав с последних до первых». «Поистине бо и си праздни быша, служащей идолом, а не Богу... – восклицает Нестор, имея в виду еще недавно языческую Русь. – Но еда благоволи Небесный владыка... в последняя дъни милосердова о них и не дасть имь до конца погыбнути в прельсти идольстеи». И еще раньше, начиная повествование о Крещении Руси, Нестор также вспоминает о «последних днях», в которые проявил Господь милосердие к Своей «твари»⁶. Наконец, как показывают наблюдения И. Н. Данилевского, сам заголовок «Повести временных лет» (появившийся, вероятно, во втором десятилетии XII в.), а возможно, и заголовок предшествовавшего ему летописного свода, вполне вероятно, также несут на себе явные следы ожидания близящегося конца света⁷.

Известно, что христианская традиция в принципе отвергает возможность *точного* расчета даты конца света, на что недвусмысленно указывает текст самого Священного Писания. Ср. в Евангелии: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой» (Мф. 24: 36) и у апостола Павла: «О временах же и сроках нет нужды писать... ибо... день Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес. 5: 1–2). Тем не менее попытки таких расчетов предпринимались неоднократно – как перед наступлением седьмого тысячелетия от Сотворения мира (рубеж V–VI вв.)⁸, так и позднее. В частности, нарастанию эсхатологических ожиданий не могло не способствовать исполнение 1000-летия Рождества Христова в 1000 г.⁹ и, особенно, 1000-летия Распятия Христова

⁶ *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1915. С. 3–4.

⁷ *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1994. № 5. С. 101–110; *он же.* Эсхатологические мотивы в Повести временных лет // У источника. Сборник статей в честь С. М. Каштанова. М., 1997. Ч. 1. С. 192–193. Автор обращает внимание на устойчивость фразеологического оборота «временные лета» (ср. цитату из Деяний апостолов (Деян. 1: 7) в Толковой Палее: «Неть вам разумети временных лет, яже отец Своєю властью положи»; обычно в тексте Деяний: «... разумети времена и лета...»). Более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено в заголовке Новгородской Первой летописи младшего извода, в котором автор обещает поведать, «како избра Бог страну нашу на последнее время» (НПЛ. М.: Л., 1950. С. 103; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: Софийская Первая летопись. Л., 1925. С. 8). Напомним, что, согласно реконструкции А. А. Шахматова, этот заголовок отражает название т. н. Начального свода 1093 г. (*Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Пг., 1916. С. 359). Впрочем, более вероятно, что заголовок Новгородской Первой летописи имеет гораздо более позднее происхождение.

⁸ См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 12.

⁹ Об эсхатологических ожиданиях в Византии в преддверии 1000 г., в частности, свидетельствует византийский автор конца X в. Лев Диакон (*Лев Диакон.*

около 1033 г. Напомним, что в Откровении Иоанна Богослова определенно говорится именно о тысяче лет, на которые должен быть связан сатана, и о тысячелетнем Царстве Христовом (Откр. 20: 2, 7).

В отношении средневековой Руси, однако, с уверенностью можно говорить лишь об одной дате, на которой были сфокусированы эсхатологические ожидания. Это самый конец седьмого тысячелетия – 7000 г. от Сотворения мира (1492/1493 г. от Рождества Христова)¹⁰. Относительно же более раннего времени (в том числе киевского периода) имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют делать какие-либо определенные выводы.

Более или менее конкретный анализ эсхатологических взглядов древнерусских книжников возможен, по-видимому, лишь начиная с конца XI в., когда в источниках, прежде всего в летописи, появляются относительно развернутые тексты эсхатологического содержания и комментарии к ним летописцев. Из них можно заключить, что эсхатологические ожидания в древней Руси были связаны не столько с разного рода хронологическими расчетами и совпадениями, сколько с целенаправленным уяснением тех многочисленных знамений, признаков и примет, которые воспринимались в то время как свидетельства приближающегося светопреставления.

Люди Средневековья (в том числе и книжники древней Руси) относительно полно представляли себе картину «последних времен». Описания конца мира содержатся как в новозаветных (все четыре Евангелия, Деяния и Послания апостолов и особенно Откровение Иоанна Богослова), так и в ветхозаветных книгах (книги пророков Исаии, Иезекииля, Даниила и др.). Подробно описываются знамения и признаки конца света и в целом ряде авторитетных переводных сочинений, хорошо известных в древней Руси.

Первым в числе этих сочинений следует назвать т. н. «Откровение Мефодия Патарского» – произведение неизвестного византийского автора, приписываемое Мефодию, епископу города

История. М., 1988. С. 7; см. также: *Vasiliev A. A. Medieval Ideas of the End of the World. West and East // Byzantion. 1942–1943. Vol. 16*). Отметим, правда, что распространенные в литературе представления о всеобщем смятении умов в Западной Европе в связи с повсеместными ожиданиями грядущего конца света именно в 1000 г. представляются современным исследователям явным преувеличением (см.: *Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999. С. 19–28*).

¹⁰ См., напр.: *Плигузов А. И., Тихонок И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51–75; Беляков А. А., Белякова Е. В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. Вып. 1. М., 1992. С. 7–31.*

Патар в Малой Азии (III–IV вв.), но написанное позже (по разным предположениям, в IV–VI вв.)¹¹. Это сочинение по крайней мере дважды было процитировано киевским летописцем (оба раза в статье 1096 г.)¹² и один раз – автором суздальской летописи (в статье 1223 г.)¹³ – причем все три раза именно в связи с рассуждениями о приближающейся кончине мира. Это заставляет нас более подробно остановиться на его содержании.

Выстраивая картину «последних времен», автор «Откровения» уделил особое внимание нашествиям «измаилитов» (по-другому, «агарян» или «сарацинов»), потомков библейского праотца Измаила и его жены Агари; византийцы относили к ним, прежде всего, арабов-мусульман, а впоследствии также и различные племена тюркского происхождения, в частности турков-сельджуков. На Руси в XI–XII вв. под «измаилтянами» понимали прежде всего половцев и других родственных туркам кочевников южнорусских степей. При приближении конца света, писал автор «Откровения», эти «измаилитские» народы должны выйти «на казнь христианам» из «Ефрива» (Ятриба, или Етривской пустыни в Аравии, в греческом подлиннике: «εις το Εφρίβον»; впоследствии Медина), куда их предки были заточены еще в библейские времена израильским судьей Гедеоном. «И сугуб будет ярем их на выи въсех язык, не будет же цесарство на земли, еже възможет победити их даже до числа времен седморичных, 77, и по сем побеждени будут цесарством гръчьским и повинутся ему», – пророчествовал псевдо-Мефодий и далее подробно описывал все те ужасы, которые должно принести народам нашествие измаилтян. Скорьбь от их нашествия будет не единственной; к ней приложатся и другие «язвы» (по выражению Апокалипсиса), которые поразят мир. «Въ время же оно... умножится скръьбь на челоуцех и на скотох, и будет глад и губительство и тле, и растлени будут челоуци по лицу въсея земля, яки пръсть на въсек день».

Когда же торжество измаилтян будет казаться полным, внезапно «въстанет на ня цесарь елинъский, сиречь гръчьскы, с яростию великою... и въздвигнет оружие на ня в Ефриве отечестве их,

¹¹ Издания «Откровения Мефодия Патарского»: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М., 1897. С. 84–100 («первый перевод»), 102–114 («второй перевод»), 115–131 («интерполированная редакция»); *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 213–248. Ниже «Откровение» цитируется, в основном, по болгарской рукописи 1345 г. (Син. № 38), изданной Н. С. Тихонравовым (С. 213–226).

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234–236.

¹³ Там же. Стб. 445–446.

и попленил жены и чяда их, а на живущую в земли обетованней сънидут сынове цесареви с оружием и потребят их от земля, и нападет на них страх отвъсюду... И вси плъци их сущии на земли их в руце гръчьскаго цесаре предаются оружием и пленом и пагубою и съмрътию, и будет иго цесаре гръчьскаго на них седьм седмицею, паче еже бе иго их на гръцех...» Тогда на земле наступят «тихость великая» и радость, каких никогда не бывало прежде.

Радость эта, однако, окажется временной. «Тогда отвръзутся врата севернаа, и изыдут силы язычьския, яже беху затворены вьнутрьду, и подвижется вьсе земле от лица их», – вновь пророчествует автор «Откровения». Эти «силы языческие» – нечестивые народы, некогда заточенные на севере великим Александром, царем Македонским, который таким образом хотел избавить от их нашествия мир; чудовищные народы Гог и Магог, пророчества о которых содержатся в Книге пророка Иезекииля (Иез. 38: 14–16) и в Откровении Иоанна Богослова (Откр. 20: 7).

Легенда, согласно которой эти чудовищные народы были побеждены Александром Македонским и заточены им где-то в «пределах северных», была широко распространена в средние века и получила отражение в различных средневековых литературах – христианской, мусульманской, еврейской. Согласно «Откровению Мефодия Патарского», Александр запер Гога и Магога и прочих «человекоядцев» (всего 24 «царствия») в высоких горах, затворив с Божьей помощью эти горы и соорудив неприступные ворота, открыть которые нельзя никоим способом вплоть до наступления «последних времен». В средневековье с «заключенными народами» отождествлялись различные северные народы: гунны, авары, хазары, тюрки, норманны, русы и др.¹⁴ В древней Руси эта легенда также получила распространение (в том числе через «Откровение» псевдо-Мефодия), но местонахождение Гога и Магога представлялось уже иначе – где-то на Крайнем Севере, севернее или восточнее тех народов, которые были более или менее знакомы русским.

Эти «исходящие от севера языки», поедающие плоть человеческую и пьющие кровь, «аки воду», согласно псевдо-Мефодию, завоюют всю землю, сея на ней страх и ужас, «и никто же будет иже възможет стати съпротиву им». Однако Бог не допустит торжества Гога и Магога: «по седморичнем же времени... послет Господь Бог архистратига своего, и побьет их едином часом вьсех».

¹⁴ Anderson A. R. Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge. (Mass.), 1932.

Вслед за этим на землю явится антихрист. «И потом съидет гръчський цесарь и вселится в Иерусалим седморицу време и пол, – продолжает псевдо-Мефодий, – а на скончани десять и пол време (здесь: десяти с половиной лет. – А. К.) явится сын погыбелный», то есть антихрист. В его пришествие люди обратятся к вражде, ненависти и беззаконию, и явится множество различных чудес и знамений, точнее лжезнамений, которые также перечисляет автор «Откровения». Для обличения антихриста на землю спустятся с небес Енох и Илия¹⁵, но антихрист, «видя же себе люте обличаема», убьет святых угодников Божиих.

Наконец, последует второе пришествие Христово, общее воскресение и Страшный суд. «И тогда явится знамение пришествия Сына человеческого, и приидеть на облацех небесных, и убьет его (антихриста. – А. К.) Господь духом уст Своих по апостольскому глаголу...»

Для того чтобы уяснить эсхатологические представления древнерусских книжников, и в частности авторов «Повести временных лет», необходимо привлечь и другие переводные эсхатологические произведения, получившие распространение в древней Руси, – «Сказание о Христе и антихристе» христианского писателя III в. Ипполита Римского, приписываемое ему же «Слово о скончании мира и о антихристе», Слово св. Ефрема Сирина о втором пришествии Господнем, кончине мира и антихристе, толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского, Житие Андрея Юродивого и др. При этом следует иметь в виду, что, например, древнейший русский список «Сказания о Христе и антихристе» Ипполита Римского читается в рукописи XII в., в которой сохранились также толкования на книгу пророка Даниила того же автора¹⁶. Летописец нигде не ссылаясь на «Сказание» Ипполита Римского, но зато толкования на книгу пророка Даниила были использованы им (в статье 1111 г., также

¹⁵ В русских списках «Откровения Мефодия Патарского» названы трое – Енох, Илия и Иоанн Богослов. В греческом же оригинале (1-й редакции, по классификации В. М. Истрина) и в славянских списках 1-го перевода «Откровения» речь идет + в соответствии с Апокалипсисом – лишь о двоих: Енохе и Илие (*Истрин В. М.*; Откровение... Тексты. С. 48, 100). Также и в «Сказании» Ипполита Римского. Имя Иоанна Богослова появляется позже, в «Слове о скончании мира», приписываемом также Ипполиту Римскому. См.: *Невоструев К. И.* Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. М., 1868. Введение. С. 57, 83.

¹⁶ «Сказание о Христе и антихристе» по рукописи XII в. (Чуд. № 12) было издано К. И. Невоструевым (*Невоструев К. И.* Слово св. Ипполита... Тексты); остальные тексты, читающиеся в той же рукописи, – И. И. Срезневским (*Срезневский И. И.* Сказание об антихристе в славянских переводах творений св. Ипполита. СПб., 1874).

посвященной борьбе с измаилтянами-половцами)¹⁷; причем есть основания полагать, что это тот самый летописец, который привлекал для подтверждения своих мыслей «Откровение Мефодия Патарского» (см. ниже). В сочинениях Ипполита (и прежде всего, в «Сказании») приведены многие дополнительные подробности, касающиеся обстоятельств пришествия антихриста и тех «мерзостей и пагуб», которые это должно принести человечеству. Как мы увидим, эти подробности не только могли быть известны древнерусскому летописцу, но и почти наверняка учитывались им при оценке событий, происходивших в окружающем мире.

Среди признаков и примет приближающегося конца света древнерусский книжник должен был отмечать самые разные явления и знамения – как небесные, так и вполне земные. В их число входили нашествия «ратных», голод, болезни, прочие бедствия, солнечные и лунные затмения, «течения» звезд, других небесных тел и т. д. От том, что все эти явления предвещают второе пришествие Христа, свидетельствовал текст Священного Писания (ср., напр., Лк. 21: 25, 26). От христианина прямо требовалось различать эти «знамения времени» (ср. Мф. 16: 3; Лк. 12: 56), т. е. тщательно следить за ними, фиксировать их и по возможности правильно истолковывать.

Русские летописи, как, впрочем, любые средневековые хроники, наполнены описаниями таких знамений и чудесных явлений. Все они – по прямому указанию Священного Писания – воспринимались прежде всего в эсхатологическом ключе, как возможное свидетельство приближения «последних времен». Правда, сами летописцы достаточно редко прямо говорили об этом. Так, в Летописце Переяславля Суздальского (памятнике в своей основе XIII в., но сохранившемся в рукописи 60–70-х гг. XV в.) читаем под 1203 г.: «Тое же зимы быша знамения многа на небеси. Едино же от них скажем: бысть в едину ношь... потече небо все, и бысть чръмно по земли, и по хоромам снег. Мнети же всем человеком зряче, акы кровь пролиана по снегу. Видеша же неции течение звездное на небеси, отръгахуть бо ся звезды на землю, мнети видящим, яко кончину приспевшую...»¹⁸

Другое свидетельство датировано 1230 г., но сохранилось лишь в летописях конца XV в. (что, в принципе, дает основание видеть здесь отражение эсхатологических представлений уже этой

¹⁷ ПСРЛ. Т. 2. М., 1998 (репринт изд.: СПб., 1908). Стб. 271–273 (статья читается только в Ипатьевской летописи). Ср.: *Срезневский И. И.* Сказания об антихристе... С. 10–11.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 41. М., 1995. С. 125.

эпохи): «Того же лета быша знамения многа, от нихже едино скажем: в Киеве всем зрящим бысть солнце месяцем, явишася обапол его столпи червлены, зелени, сини; таже сниде огнь с небеси, аки облак велик над ручаи Лыбеди, а людем отчаявшимся живота, мнящим кончину...»¹⁹ (Впрочем, представление о «гибели» солнца как явственном признаке гибели всего мира, по-видимому, было свойственно еще языческому славянскому обществу²⁰.) В других случаях (например, при описании знамений, происходивших в XI–XII вв.) летописец не упоминает прямо о «кончине» мира, хотя, по всей вероятности, подразумевает ее.

Наиболее же очевидным признаком приближения «последних времен» для древнерусского книжника (в полном соответствии с «Откровением Мефодия Патарского» и всей византийской традицией) являлись все-таки нашествия иноплеменников-«измаилтян». Нашествия неведомых ранее народов и связанные с этим бедствия всегда воспринимались в христианском мире как явления, предвещающие пришествие антихриста и конец света. Образованные византийские книжники видели антихриста и его служителей то в самом пророке Магомете, то в его последователях-сарацинах, то, позднее, в турках-сельджуках, овладевших к исходу XI столетия Палестиной и другими христианскими землями.

В древней Руси эти эсхатологические ожидания наполнялись несколько иным содержанием. Пророчества псевдо-Мефодия воспринимались с явной поправкой на реалии Восточной Европы. Сама «Етравская пустыня» – родина «измаилтян» – под пером русского книжника переместилась из внутренней Аравии на северо-восток, оказавшись где-то «между востоком и севером», т. е. в той части света, в которой находилась сама Русь. Вышедшие же из «Етравской пустыни» «измаилтяне» были отождествлены с тюрками-половцами, которые появились в южнорусских степях в 50–60-е гг. XI в., причем действительно пришли откуда-то с северо-востока. (Впоследствии эти апокалиптические пророчества были перенесены на татар, попавших в поле зрения летописцев в 20-е гг. XIII в.) Неудачи в борьбе с кочевниками в 90-е гг. XI в. как раз и заставили киевских летописцев в первый раз на страницах летописи вспомнить зловещие предсказания Мефодия Патарского.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 73 (Ермолинская летопись).

²⁰ См.: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 752–754. Ср., напр., в договоре Игоря с греками (944 г.) в «Повести временных лет»: «...дождеже съясть солнце и весь мир стоять» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 47).

Прямые ссылки на «Откровение» псевдо-Мефодия содержатся в статье 6604 (1096) г. Эта статья представляет исключительный интерес для нашей темы, поскольку дает уникальные сведения об этнографических, этногенеалогических и эсхатологических представлениях древней Руси. Эти представления, как выясняется, были теснейшим образом переплетены между собой.

Рассказав о разорении половцами Киево-Печерского монастыря и других окрестностей Киева 20 июля 1096 г., летописец-печерянин сообщает о том, откуда взялись эти «безбожные сынове Измаилевы», «пущенные» Богом «на казнь христианом». При этом он прямо ссылается на Мефодия Патарского и буквально цитирует его (хотя не все приводимые им факты содержатся в известных нам редакциях греческого оригинала «Откровения»): «Ищъли бо суть си от пустыня Нитривьскыя [Етривьскыя] межю востокомъ и севером, ищъли же суть их колен 4: тортьмени, и печенези, торци, половци...»

«Измаилитская» генеалогия тюркских кочевых народов была не единственной на Руси. Летописец полемизирует с какими-то неизвестными нам оппонентами, которые считали половцев и других кочевников-тюрков потомками Аммона (в современном синодальном переводе Библии – Бен-Амми), одного из сыновей праотца Лота от его кровосмесительной связи с собственной дочерью. «Друзии же глаголють: сыны Амоновы, – сообщает летописец. – Се же несть тако. Сынове бо Моавли хвалиси, а сынове Аммонови болгаре, а срацини от Измаиля творятся, сарини, и прозваша имена собе – саракыне, рекше: Сарини есмы. Тем же хвалиси и болгаре суть от дочерю Лютову [Лотову], иже зачаста от отца своего, тем же нечисто есть племя их. А Измаиль роди 12 сына, от них же суть тортмени, и печенези, и торци, и кумани, рекше половци, иже исходятъ от пустыне...»

Сюжет с хвалисами и болгарам, по-видимому, не имеет никакого отношения ни к «Откровению» псевдо-Мефодия, ни вообще к византийской этногенеалогической традиции. Следовательно, истоки представлений летописца надлежит искать где-то в ином месте.

В специальной статье, посвященной летописной генеалогии хвалисов и болгар, я попытался показать, что именование хвалисов (под которыми, скорее всего, понимались хазары или какая-то их часть, может быть, жившие в Хазарии хорезмийцы-мусульмане) и волжских болгар потомками Моава и Аммона отражает нехристианскую, вероятно, иудейскую (или, точнее, караимскую) этногенеалогическую традицию: именно караимские авторы XI в. рассматривали хазар, принявших иудаизм в сравнительно недав-

нем прошлом, как «нечистых», «незаконнорожденных» иудеев (используя библейский термин «*тамзег*») и в этом отношении отождествляли их с «нечистыми» племенами моавитян и аммонитян²¹. Разумеется, эти выводы могут рассматриваться лишь как гипотетические. Однако сам факт «восточного» происхождения данных этногенеалогических построений представляется вполне вероятным. Хвалисы и болгары (так же в паре) упоминаются в «Повести временных лет» еще раз – в этнографическом введении в летопись, в рассказе о течении Волги²², в котором заметны следы восточной (в данном случае мусульманской) географической традиции. Это влияние прослеживается, в частности, в упоминании 70 «жерел» (рукавов) Волги при ее впадении в «Хвалиское» (Каспийское) море («общее место» средневековой восточной географии)²³.

Поиск потомков Моава и Аммона среди соседних и враждебных с Русью племен, по-видимому, имел особое значение именно в свете ожидания «последних времен». Об особой роли моавитян и аммонитян в борьбе христиан с антихристом определенно свидетельствовал Ипполит Римский. Приведя в «Сказании о Христе и антихристе» слова пророка Даниила: «...и спасутся от руки его (царя северного. – А. К.) только Едом, Моав и большая часть сынов Аммоновых» (Дан. 11: 41), Ипполит толкует их следующим образом: «Си бо суть и пристающии к нему (антихристу. – А. К.) рода дея, и царя его своего сътворить...» И далее дает разъяснения, на основании которых летописец, вероятно, и основывался, предпринимая разыскания относительно нынешних потомков Моава и Аммона: «А Аммон и Моав иже от дъвою дъщерию Лотову родивъшуся, от неюже род и доселе пребываетъ». Вслед за тем Ипполит цитирует пророка Исаию (Ис. 11: 14), причем вновь в чисто апокалиптическом ключе: «...и на моаны [моавы] първое руки възложить, а сынове Аммонови първое повинуться»²⁴.

Уверенно отвергаемое летописцем представление о том, что потомками Моава и Аммона являются кочевые тюркские племена (прежде всего половцы), тем не менее сохранялось в древней Руси и позднее. Известно, что в XIII в. этногенеалогические

²¹ Картов А. Ю. Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7–26. Ср.: *Ankory Z. Karaites in Byzantium. The formative years, 970–1100.* N.-Y.: Jerusalem, 1959. P. 70–74.

²² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 7.

²³ Заходер Б. Н. Из истории волжско-каспийских связей древней Руси // Советское востоковедение. 1955. № 3. С. 118 (то же в: *Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе.* Т. 2. М., 1967. С. 164–165).

²⁴ *Невострьев К. И. Слово св. Ипполита... Тексты.* С. 80–81.

представления относительно половцев и их родичей были перенесены древнерусскими книжниками на татар. Автор летописной статьи 6731 (1223) г. в Лаврентьевской летописи дает различные сведения относительно происхождения татар («их же никто добре ясно не весть, кто суть и отколе изидоша»): одни считают их «тауменами» («торкменами», т. е. турками-сельджуками), другие «печенегами», иные же – теми самыми племенами (т. е. «измаилитами»), о которых пророчествовал Мефодий Патарский и которые должны выйти «к скончанию времен» из «Етравиской пустыни»²⁵. (Ссылка на Мефодия помещена в совершенно тот же контекст, что и в статье 1096 г.) Но зафиксирован в источниках и иной взгляд на татар, а именно их отождествление с потомками Моава. Именно так, «моавитянами», называет татар автор статьи 1223 г. Московско-Академической летописи²⁶; о «женах моавитских» (татарках) упоминает автор Жития Александра Невского²⁷.

Вернемся, однако, к летописной статье 1096 г. Сюжет о происхождении половцев и их родичей (а попутно и хвалисов и болгар) не исчерпывает этногенеалогических и эсхатологических разысканий ее автора. Древнерусский книжник находит новые важные подтверждения приближения «последних времен» и исполнения пророчеств Мефодия Патарского.

«Г кончине века, – продолжает он свой рассказ о судьбе уцелевших «колен измаилитовых», – изидуть заклепени в горе Александром Македоньским нечистыя человеки...» И далее приводит рассказ, чрезвычайно ярко показывающий, как именно воспринимались пророчества псевдо-Мефодия в древней Руси и какой мыслилась картина мира, включающая в себя как местные реалии Восточной Европы, так и отстраненные, казалось бы, от Руси библейские и апокрифические географические понятия: «Се же хоцю сказати, яже слышах преже сих 4 лет, яже сказа ми Гюрята Рогович, новгородець...» Новгородец же Гюрята Рогович, со слов своего отрока, посланного в Югру, рассказал летописцу о некоем загадочном явлении, которое наблюдали сами югорцы. (Летописная югра – предки нынешних хантов и отчасти манси.) «Югра же рекоша отроку моему: “Дивно мы находихом чудо,

²⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445–446. См. также рассказ русского архиепископа Петра на Лионском соборе 1245 г., отражающий те же представления о татарах, что и летопись (Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. (тексты, перевод, комментарии). М., 1979. С. 151–152, 181).

²⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 503. Название «моавитяне» является вставкой в тот текст (со ссылкой на Мефодия Патарского), который читается в Лаврентьевской летописи.

²⁷ Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 434.

его же не есмы слышали преже сих лет, се же третье лето поча быти: суть горы заидуче в луку моря, им же высота ако до небесе, и в горах тех клич велик и говор, и секуть гору, хотяще высечися; и в горе тои просечено оконце мало, и туде молвят, и есть не разумети языку их... Есть же путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом, тем же не доходим их всегда; есть же и подаль на полунощи»».

Летописец истолковывает рассказ Гюряты в эсхатологическом ключе, как явное свидетельство приближения конца света. «Мне же рекшу к Гюряте: “Си суть людье заклепении Александром Македоньским цесаремь, яко сказаеть о них Мефодии папа Римский [Патарииский]...”»». И далее приводит обширную цитату из «Откровения Мефодия Патарского» о «заклепанных» Александром Македонским народах. «В последняя же дъни, – завершает он свой рассказ, – по сих изидут 8 колен от пустыня [Е]тривьская, изидут и си сквернии языки, яже суть в горах полунощных по повеленью Божию».

Общий ход рассуждения летописца ясен. Опустошительные нашествия половцев, обрушившихся на Русь в 90-е гг. XI в., заставили его вспомнить о предсказаниях Мефодия Патарского; в этой связи становится актуальным и иное пророчество Мефодия – о чудовищных обитателях Севера – Гоге и Магоге, заточенных Александром Македонским (впрочем, сами имена Гога и Магога летописец не называет). Рассказ новгородца Гюряты Роговича показывает, что близится исполнение и этих предсказаний: в северных горах «заклепанные языци» уже начали свою зловещую работу, расшатывая сооруженные Александром врата; «ключ велик» и «говор», наполняющие «горы» у «луки моря» (а прежде их не было слышно), происходят именно из-за их стремления «высечися» и освободиться от вековых оков.

(В XIII в. представления о Гоге и Магоге, вырвавшихся из-за своей преграды, также были перенесены на татаро-монгол. Об этом, в частности, свидетельствуют русские и славянские списки «Откровения Мефодия Патарского», в которых раздел, посвященный «заклепанным народам», озаглавлен: «О затворенных татарах»²⁸.)

Не исключено, что и указание на «третье лето», в течение которого югре является зловещее знамение, также несет эсхатологиче-

²⁸ Тихонравов Н. С. Памятники... Т. 2. С. 224, 245. Эти же представления о татарах как народе Гога и Магога зафиксированы в венгерском источнике 1242 г., причем испытывавшем на себе очевидное русское влияние (*Матузова В. И.* Английские средневековые источники... С. 153, 174).

скую нагрузку. Летописец подчеркивает, что слышал рассказ Гюряты «преже сих 4 лет»; значит, со времени начала расшатывания «северных врат» прошло уже 7 лет – а ведь согласно «Откровению Мефодия Патарского» и «Сказанию» Ипполита Римского, мир «седморичен»: и торжество измаилтян, и их поражение в войне с «греческим царем», и власть над миром Гога и Магога, и царствование антихриста должны продлиться кратное семи число лет или ровно семь лет.

Письменные источники, которыми пользовался летописец в рассказе о «заклепанных человеках», по-видимому, исчерпываются «Откровением Мефодия Патарского»²⁹. Однако версия древнерусского книжника резко отличается от той, что приводил псевдо-Мефодий, в самом существенном – а именно в размещении этих «заклепанных» народов на карте обитаемого мира. Автор «Откровения» лишь в самом общем виде говорил о «пределах северных», под которыми византийцы понимали все области к северу от Дуная и Кавказских гор. Летописец же точно определяет место пребывания Гога и Магога: в «горах», заходящих в «луку моря» на «полунощии» от югры и «самояди»³⁰. «Заклепанные народы» становятся реальными соседями Руси, занимают определенное место на этнической и географической карте Восточной Европы. И в таком размещении зловещих племен Гога и Магога древнерусский книжник, как выясняется, был не одинок.

В литературе уже отмечалось удивительное, на первый взгляд, сходство летописного рассказа о «заклепанных человеках» с рассказом арабского дипломата и путешественника Ахмеда Ибн Фадлана, посетившего Волжскую Болгарию в 921–922 гг.³¹ Ибн Фадлан, со слов царя волжских болгар Алмуша, также приводит рассказ о некоем страшном северном народе, сведения о котором Алмушу, в свою очередь, передали жители «страны Вису» (летописная весь). «Они же написали мне, – рассказывал царь, – извещая

²⁹ В свое время Г. М. Барац пытался отыскать еврейские источники рассказа Гюряты Роговича в иудейских повествованиях об Александре Македонском; самого Гюряту он считал еврейским купцом (О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях Начальной русской летописи. Киев, 1907. С. 26–29). Однако эти разыскания следует признать крайне неудачными и неубедительными.

³⁰ Как показал Л. П. Лашук, данное описание вполне подходит лишь для одного района Севера, а именно для северных отрогов Полярного Урала – хребта Пай-Хой на Югорском полуострове, где в XI–XII вв., по-видимому, кочевала т. н. «каменная самоядь» (Лашук Л. П. «Сиртя» – древние обитатели Субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 179).

³¹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 60–61.

меня, что этот человек из числа Йаджудж и Маджудж (соответствуют библейским Гогу и Магогу. – А. К.). Они от нас (от народа “вису”. – А. К.) на расстоянии трех месяцев пути. Нас и их разделяет море, так как они живут на [том?] его берегу... Лежащее между нами и ими море находится у них с одной стороны, а горы окружают их с других сторон. Преграда также отделила их от ворот, из которых они обычно выходили. Когда же Аллах могучий и великий захочет вывести их в обитаемые земли, то он произведет для них раскрытие Преграды...»³²

Ибн Фадлан не называет имя Александра Македонского (или Зу-л-Карнайна, то есть «Двурогого»), однако, по замечанию А. П. Ковалевского, использованный им при упоминании некоей преграды определенный член «указывает на то, что речь идет об известной “Преграде” Александра Македонского»³³. Об этой преграде, поставленной «Зу-л-Карнайном» против Йаджудж и Маджудж, а также о том, что перед концом света страшные народы явятся из-за нее и устремятся в мир, сообщается в Коране (18: 92–101; 21: 95–96). Легенды о Йаджудж и Маджудж и стене Зу-л-Карнайна пользовались большой популярностью в мусульманском мире, предпринимались даже специальные экспедиции для отыскания знаменитой стены. Как представляется, в сочинении Ибн Фадлана и ряда других арабских авторов (преимущественно XII–XIV вв.) отразилась традиция, согласно которой народы Йаджудж и Маджудж жили на Крайнем Севере, к северу от Волжской Болгарии, т. е. как раз в тех районах, куда их помещал русский летописец³⁴. (Вместе с тем существовала и другая традиция, также отразившаяся в мусульманских географических сочинениях, согласно которой «стена Зу-л-Карнайна» находилась где-то на востоке, вблизи границ Китая, т. е., очевидно, отождествлялась с Великой Китайской стеной.) Можно полагать, что традиция, размещавшая Йаджудж и Маджудж и «преграду Александра Македонского» вблизи Волжской Болгарии, имела местное, вероятно, болгарское происхождение и основывалась, по крайней мере отчасти, на местном фольклоре и реалиях жизни северных народов³⁵. В самой Волжской Болгарии утвердилось мнение, согласно которому знаменитый поход Александра Маке-

³² Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 138–139.

³³ Там же. С. 220.

³⁴ См. об этом подробнее: Карпов А. Ю. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3–24.

³⁵ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 58–61.

донского проходил через территорию их страны³⁶, а город Булгар, столица государства, основан именно Александром Македонским³⁷. Более того, цари Волжской Болгарии стали выводить свою родословную непосредственно от великого полководца. «В городе Булгар, – читаем в сочинении персидского автора XII в. Наджиба Хамадани, – имеется их падишах, который является одним из потомков Зу-л-Карнайна»³⁸. Легенды об Александре Македонском и его войнах на Крайнем Севере вошли и в фольклор самих северных народов, что зафиксировано (правда, для середины XVII в.) архидиаконом Павлом Алеппским, посетившим Москву в 1655–1656 гг. По его словам, некий северный народ «лопаней» (лопарей?), известных также как «людоеды» («самоядь?»), «восстал в древности против Александра, как мы узнали от них через переводчиков»³⁹. Таким образом, мы видим, что в русской летописи нашла отражение достаточно устойчивая традиция размещения племен Гога и Магога на крайнем севере (или северо-востоке) Восточной Европе, свойственная, прежде всего, восточному миру.

В свое время крупнейший исследователь русского летописания А. А. Шахматов, анализируя источники летописной статьи 1096 г., пришел к выводу о том, что двукратное обращение в этой статье к «Откровению Мефодия Патарского» есть плод работы двух разных летописцев, одного из которых он отождествил с создателем 1-й редакции, а другого – 3-й редакции «Повести временных лет»⁴⁰. Этот вывод основывается на наличии определенных внутренних противоречий в тексте статьи, а также заметных следов редакторского вмешательства в текст; в то же время остается не выясненным до конца, какой именно текст принадлежит первому,

³⁶ «Как говорят, через Булгар шел Зу-л-Карнайн на Йаджудж и Маджудж», – свидетельствовал арабский путешественник из Испании Абу Хамид ал-Гарнати, посетивший Волжскую Болгарию в 1131–1153 гг. (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153) / Подг. О. Г. Большаков и А. Л. Монгайт. М., 1971. С. 59).

³⁷ Предание об основании Булгара Александром Македонским (Искендером) достигло даже Азербайджана и отразилось в знаменитой поэме «Искендер-намэ» азербайджанского поэта XII – начала XIII в. Низами Гянджеви (*Низами*. Искендер-намэ. М., 1953. С. 453–454). См также: ПСРЛ. Т. 15. [Вып. 2]. Спб., 1863. Стб. 331 (об основании Александром Македонским «Ошела града» в Болгарии).

³⁸ *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 61.

³⁹ Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским // ЧОИДР. М., 1898. Кн. 3. С. 54–56. См.: *Картов А. Ю.* «Заклепанные человеки»... С. 22–23.

⁴⁰ *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. М.: Л., 1940. С. 25–26, 103.

а какой – второму из составителей летописи⁴¹. В любом случае следует согласиться, что двукратное обращение к «Откровению» свидетельствует об актуальности этногенеалогических и эсхатологических сюжетов в древней Руси в конце XI – начале XII в.

Летописец, автор большей части этнографического экскурса в статье 1096 г. (в том числе и комментария к рассказу Гюряты Роговича), сообщает о себе некоторые биографические сведения, которые позволяют отождествить его с тем летописцем, который рассказывал о своем пребывании в Ладогe и беседах с ладожанами относительно различных чудесных явлений на Крайнем Севере («за Югрой и за Самоядью») в летописной статье 6622 (1114) г. (эта статья читается лишь в Ипатьевской летописи)⁴². Характер информации, передаваемой летописцем, в обоих случаях один и тот же. Как и в статье 1096 г., летописец называет своих информаторов: «Сему же ми есть послух посадник Павел Ладожкый и вси ладожане», и в подтверждение своих слов ссылается на авторитетный переводной источник – в данном случае, Хронограф, приводя из него обширную выписку. Отсчет 4-х лет, «преже» которых летописец беседовал с новгородцем Гюрятой Роговичем (при допущении, что эта беседа состоялась во время его поездки в Новгородскую землю), указывает на 1118 г. как время его работы над летописью. Как известно, во многом опираясь именно на анализ статей 1096 и 1114 гг., А. А. Шахматов, а вслед за ним и другие исследователи, выделили т. н. 3-ю редакцию «Повести временных лет» – редакцию 1118 г.⁴³

Очень вероятно, что тому же летописцу принадлежит и обширный комментарий к статьям 6618 (1110) и 6619 (1111) гг. (полностью обе статьи сохранились только в Ипатьевской летописи)⁴⁴. Основное содержание обеих статей – борьба русских князей с половцами, а также описание чудесного знамения («столпа огненного»), появившегося над Печерским монастырем 11 февраля 1111 г., которое летописец объяснял как явление ангела. (Все эти сюжеты, несомненно, имели ярко выраженное эсхатологическое звучание.) В связи с этим летописец рассуждает об ангелах, привлекая для подтверждения своих мыслей сочинения таких автори-

⁴¹ Картов А. Ю. «Заклепанные человеки»... С. 7–9.

⁴² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 277–278.

⁴³ Шахматов А. А. «Повесть временных лет». Т. 1. Пг., 1916; Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 49; Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 345–346 (историко-литературный очерк Д. С. Лихачева).

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 260–273. См.: Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 164–166.

тетных христианских писателей, как Иоанн Златоуст, Епифаний Кипрский, Георгий Амартол и неоднократно упоминавшийся выше Ипполит Римский. Но вместе с тем, как показал Н. А. Мещерский, в первой из названных статей (1110 г.) для подтверждения той мысли, что ангелы могут быть и у «поганых», летописец использует и еврейский источник (причем входящий в число средневековых историй об Александре Македонском) – т. н. «Книгу Иосиппон» – еврейский хронограф, составленный в середине X в. в южной (византийской) Италии и, очевидно, существовавший к началу XII в. в русском (славянском) переводе⁴⁵. В. Я. Петрухин (следуя за Г. М. Барацем) полагает, что «Иосиппон» был использован также в этнографическом введении в летопись, при определении места Руси среди потомков библейского Иафета⁴⁶.

Итак, как мы видим, летописец, вводящий в свой текст суждения эсхатологического и этногенеалогического характера, проявляет устойчивый интерес к сюжетам, выходящим за рамки христианской традиции. В частности, автор комментариев к летописным статьям 1096 и 1110 гг., похоже, привлекал иудейские источники или использовал иудейские толкования интересующих его сюжетов, в том числе и эсхатологического характера. Само по себе это обстоятельство не должно казаться удивительным, но, безусловно, требует некоторых разъяснений.

Год 1096-й – тот самый, под которым в летописи помещен этногенеалогический и эсхатологический комментарий к рассказу о нападении половцев на Киев и Киево-Печерский монастырь, – отмечен в истории другим, исключительным по значению событием – началом Первого крестового похода. В литературе уже давно отмечалось, что одной из причин крестовых походов стало заметное оживление эсхатологических ожиданий в Европе, связанное с успехами турков-сельджуков в Передней Азии, захватом ими Иерусалима и их жестокостями по отношению к христианам⁴⁷. Весной-летом 1096 г. тысячи людей в Европе сорвались с насиженных мест и, охваченные религиозным фанатизмом, двинулись через территорию Византийской империи в Святую землю (т. н.

⁴⁵ Мещерский Н. А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. Вып. 2 (64–65). М.: Л., 1956; *он же*. К вопросу об источниках «Повести временных лет» // ТОДРЛ. Т. 13. М.: Л., 1957. С. 57–65.

⁴⁶ Петрухин В. Я. Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет». К вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. Вып. 5. М., 1994. С. 44–56; *он же*. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. Смоленск: М., 1995. С. 25–36.

⁴⁷ См., напр.: Невоструев К. И. Слово св. Ипполита... Введение. С. 60–65, 84.

«поход бедноты», или движение Петра Пустынника, предтеча собственно Первого крестового похода). Как известно, по пути, особенно в прирейнских городах, крестоносцы устраивали массовые еврейские погромы.

В свою очередь, массовое движение жителей европейских стран на восток стало восприниматься в самой Византии – по крайней мере частью ее населения – как новое подтверждение близости конца света. Об этом свидетельствуют, в частности, сохранившиеся еврейские документы. Так, о событиях, развернувшихся летом 1096 г. среди еврейского населения греческого города Салоники, сообщается в письме некоего рабби Менахема бен Элия от 8 июля 1096 г., обнаруженном еще в XIX в. среди рукописей Каирской генизы⁴⁸. По словам автора письма, начавшееся в Западной Европе движение «франков», устремившихся в Святую землю (т.е. движение крестоносцев), вызвало среди иудеев различных областей Византийской империи массовый всплеск мессианских настроений и на этой почве – религиозные волнения. В Салониках объявились чужестранцы – причем как иудеи, так и христиане, – которые сообщили, что пророк Элия (Илия) открыто обнаружил себя перед людьми многочисленными чудесами и знамениями. Пришествие Мессии побудило салоницких евреев прекратить все работы; они перестали платить подати и налоги (причем ссылаясь на будто бы полученное на это разрешение от самого императора), начали распродавать имущество и дома, готовясь идти в Палестину – вслед за крестоносцами. Движение охватило многие города Византийской империи (в частности, упоминаются Константинополь и Абидос), а также византийский Крым («Хазарию», как называет ее автор письма в соответствии с принятыми тогда византийской и еврейской традициями). Семнадцать еврейских общин Хазарии покинули свои дома для того, чтобы отправиться в «пустыню неверных» (или «пустыню народов»); это библейское выражение обозначает место, где Бог должен совершить новый договор с Израилем (ср. Иез. 20: 35). Начавшееся движение не могло не осложнить отношения между иудеями и христианами: по словам Менахема, многие салоницкие евреи опасались скорой расправы со стороны христиан.

О мессианском движении среди иудеев «Хазарии» (Крыма), по-видимому в те же годы, свидетельствует еще одно, на этот раз недатированное, письмо, также происходящее из Каирской генизы. В нем сообщается, что «в горах, которые находятся в стране Ха-

⁴⁸ *Starr J. The Jews in the Byzantine Empire. Athens, 1939. P. 203–208.*

зарию», появились люди (названы их имена; об одном говорится, что он пришел из Иерусалима), один из которых называет себя пророком Элийя (Илией), а своего сына – Мессией; «они писали письма ко всем евреям далеко и близко, во все соседние земли. Они сказали, что пришло время, когда Бог собирает Свой народ Израиль из всех земель в Иерусалим, священный город»⁴⁹.

Нет сомнений в том, что «соседние земли», евреям которых направляли свои письма византийские и «хазарские» иудеи, включали в себя и Русь. Нам известно о тесных контактах, существовавших в конце XI в. между иудеями Византии (в том числе затронутых движением 1096 г. районов) и Руси. Так, сохранился некий документ (формуляр «рекомендательного письма?»), упоминающий еврея, приехавшего из Руси в Салоники; документ этот датируется, предположительно, концом XI в., т. е. интересующим нас временем⁵⁰. Сама форма документа – формуляр, а не конкретное послание – указывает на устойчивые связи между салоницкой и русскими (прежде всего, видимо, киевской) еврейскими общинами. Такие же, если не более устойчивые связи должны были соединять киевских иудеев с их единоверцами, жившими в Крыму.

По-видимому, именно это мессианское движение среди византийских иудеев, охватившее различные области Империи, в том числе и Крым, нашло отражение в известном рассказе Киево-Печерского патерика о мученической смерти преп. Евстратия Постника, захваченного в плен половцами во время их набега на Киев летом 1096 г. и проданного затем вместе с другими пленниками некоему еврею из Корсуни (Херсонеса). Согласно рассказу Патерика, за отказ принять еврейскую веру Евстратий был предан мучительной казни: на Пасху 1097 г. (5 апреля) он был пригвожден к кресту и спустя 15 дней умер. Автор патерикового Слова рассказывает о необычном «дерзновении» иудеев «по всей области Греческого царства», а также о расправе над ними вскоре после гибели преп. Евстратия. «Весть бысть от царя на жидаы том дъни, да ижденуть вся жидаы, имениа их отъемше, а старейшины их избийють»⁵¹.

⁴⁹ Dunlop D. M. The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954. P. 255. Это письмо написано в годы «правителя аль-Афдала». Годы правления визиря с таким именем в Египте – 1094–1121.

⁵⁰ The World History of the Jewish People. Second Series: Medieval Period. Vol. 2: The Dark Ages. L., 1966. P. 321–322. Ср.: Mann J. The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliph. Oxford, 1922. Vol. 2. P. 192.

⁵¹ Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик. Киев, 1930. С. 106–108. Подробнее см.: Карпов А. Ю. Несколько замечаний к Слову о преподобном Евстратии Постнике // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 7–16.

Можно предполагать, что антииудейские выступления в Западной Европе и Византии в 1096–1097 гг. приводили к оттоку тамошних иудеев, в том числе и на Русь. В том же направлении должны были распространяться и ожидания среди евреев скорого прихода Мессии или даже слухи о его уже состоявшемся пришествии. Все это не могло не восприниматься христианами как явное свидетельство готовящегося (или уже состоявшегося) появления в мире антихриста.

Ясные указания на этот счет содержатся в тех авторитетных эсхатологических сочинениях, которыми пользовались книжники древней Руси. Так, например, в «Сказании о Христе и антихристе» Ипполита Римского сообщались конкретные подробности того, как антихрист «призовет все люди жидовския к себе от всех стран расеянных, чужаа творя аки своя чада, обещава им исправити землю и воставити царство им и храм, да быша ся ему аки Богу поклонили...». Или в другом месте: «Съкупи розгнаныя овцыа Спаситель, и ть [антихрист] подобно събереть разгнаныя люди жидовьскы...»; «...ть бо и жидовское царьство вьстави»⁵². «В пришествие антихриста, – писал, со ссылкой на Ипполита Римского, автор византийского Жития Андрея Юродивого, – прьвии жидове прельстится хотят»⁵³. Это утверждение сделалось «общим местом» всей христианской эсхатологической литературы⁵⁴. Отсюда, между прочим, проистекает то внимание, с каким в преддверие «последних времен» христианские книжники присматривались ко всему, что происходило в иудейском мире.

Согласно христианской традиции, соединение иудеев с антихристом (в собственно иудейской традиции – с Мессией) должно было произойти в Иерусалиме. Имевшие место в Византийской империи и Крыму волнения евреев, их стремление к возвращению в «землю обетованную» (а о том, что об этих волнениях было известно на Руси, свидетельствует Слово о преп. Евстратии Постнике) не могли не привлечь самого пристального внимания со стороны христиан и должны были восприниматься ими как явные подтверждения исполнения пророчеств Ипполита Римского и других христианских авторитетов. Слухи о появлении пророка Элийи (Илии) также не могли не взволновать образованных христианских книжников. Из различных эсхатологических сочинений

⁵² *Невоструев К. И.* Слово св. Ипполита... С. 83–84, 13, 37–38.

⁵³ *Срезневский И. И.* Сказание об антихристе... С. 127 (2-я пагинация).

⁵⁴ См., напр.: *Беляков А. А., Белякова Е. В.* О пересмотре эсхатологической концепции... С. 24.

(см. выше) было хорошо известно о том, что пришествие на землю Еноха и Илии предшествует второму пришествию Спасителя и свидетельствует об уже состоявшемся воцарении антихриста.

Пожалуй, уместно провести параллель между религиозной ситуацией в России в конце XV в. (канун ожидания конца света) и в конце XI – начале XII в. Как известно, во многом именно эсхатологические ожидания стимулировали интерес русских книжников конца XV в. к иудейской литературе⁵⁵, что явилось одной из причин возникновения т. н. ереси «жидовствующих». Эсхатологические ожидания в конце XI – начале XII в. также не могли не подтолкнуть христиан к знакомству с иудейскими сочинениями и иудейской этногенеалогической и эсхатологической традицией. Отметим, однако, одно существенное отличие между двумя столь не схожими и в прочем историческими эпохами. Если Россия конца XV в. практически не знала иудейства в «чистом виде», то для древней Руси иудаизм был хорошо знакомым и вполне «живым» явлением.

Известно, что в религиозные диспуты с иудеями вступал один из основателей киевского Печерского монастыря преп. Феодосий. Об этом рассказывается в его Житии, составленном в конце XI или начале XII в. диаконом Нестором: «Се бо и сиць обычаи имяше блаженны, яко же многашьды в нощи вьстая и отаи вьсех исхожааше к жидом и тех еже о Христе препирая, коря же и досажая тем и яко отметьники и безаконьники тех нарицяя, ждяше бо еже о Христове исповедании убиен быти»⁵⁶. Почему эти беседы происходили по ночам, в тайне от печерских иноков и киевских властей («отаи всех»), сказать трудно, равно как и ответить на вопрос, в какой степени была реальной угрозой для жизни самого печерского игумена, о которой сообщает Нестор, и не имеем ли мы дело с обычным агиографическим преувеличением.

Уже давно отмеченное исследователями негативное, в целом, отношение к Ветхому завету⁵⁷ уживалось в Печерском монастыре с очевидным увлечением Ветхим заветом (явно в ущерб Новому завету) и, более того, увлечением иудейством. Так, в Киево-Печерском патерике (составленном в 20-е гг. XIII в.) читается известный рассказ о печерском постриженнике Никите Затворнике, будущем епископе Новгородском (1096–1108). Во время своего пребывания

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 119.

⁵⁷ См., напр.: *Никольский Н. К.* К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. 1933. № 8–9. С. 15.

в монастыре, в игуменство Никона (1078–1088), Никита проявил очевидную склонность к иудейской («жидовской») литературе, что было расценено прочими братьями как явное прельщение от беса: «Не можаше же никто же истязатися с ним книгами Ветъхаго закона, весь бо изуост умеаше (далее перечисляются книги Ветхого завета. – А.К.)... и вся книги жидовскыа сведаше добре». Евангелие же и Апостол Никита «николи же въсхоте видети, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть беседовати к себе». И только после вмешательства братьев (среди которых, кстати, был и Нестор), силой изгнавших из него беса, Никита вовсе забыл о «Ветсем законе»: «прежде умеаше изуост жидовскыа книги, ныне же ни единого слова не свесть, и спроста рещи, ни единого слова знаяше»⁵⁸.

Трудно сказать с уверенностью, что именно понимается в этом тексте под словом «жидовские книги» – только ли книги Ветхого завета, или какие-то иудейские сочинения, как полагал, например, Г. М. Барац⁵⁹. Но сам факт увлечения Ветхим заветом при полном отрицании Нового кажется несомненным уклонением в ересь, проявлением своего рода иудео-христианства – можно сказать, ересью «жидовствующих» XI в.

О знакомстве некоторых образованных киевских христиан с еврейским языком свидетельствует еще один рассказ из Киево-Печерского патерика – Слово о Лаврентии Затворнике, непосредственно следующее за Словом о Никите Затворнике. Здесь сообщается о некоем киевлянине, также признанном одержимым бесом, который внезапно «нача глаголати жидовскыи и потом латыньскы, таже греческыи, и спроста рещи, всеми языкы». Лишь когда бесноватого повели в Печерский монастырь, тот «исцеле и добре нача смыслети»⁶⁰. Нельзя не признать, что приведенные факты хорошо согласуются с выводами современных исследователей относительно существования переводов, выполненных в древнем Киеве непосредственно с древнееврейского языка⁶¹.

Не менее важно другое обстоятельство. Насколько можно судить на основании сохранившихся источников, иудаизм существовал в древней Руси в относительно «открытой» для общения с другими религиями форме. О возможности целенаправленной иудейской

⁵⁸ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 126.

⁵⁹ *Барац Г. М.* Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношение к евреям и еврейству // Киевская старина. 1906. Т. 92. Кн. 3–4. С. 304.

⁶⁰ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 127–128.

⁶¹ См.: *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. // *Jews and Slavs*. Vol. 1. Jerusalem: SPb., 1993.

пропаганды в отношении древней Руси свидетельствуют по крайней мере два русских источника: во-первых, знаменитый рассказ «Повести временных лет» о «выборе вер» князем Владимиром (в нем, напомним, сообщается о том, что в числе прочих послов к Владимиру явились и «жидове козарьстии», предлагавшие князю принять их веру)⁶² и, во-вторых, уже упоминавшееся выше Слово о преп. Евстратии Постнике из Киево-Печерского патерика, в котором также сообщается о прямых попытках крымских иудеев склонить Евстратия и прочих пленников-киевлян к принятию иудаизма⁶³. По-видимому, прозелитизм вообще был характерен для иудаизма в Хазарии (где, как известно, иудеями были отнюдь не только этнические евреи) и других странах, находившихся в сфере хазарского влияния. Этот и ранее казавшийся бесспорным, но нередко оспариваемый факт подтвердило открытие нового еврейско-хазарского документа, причем происходящего непосредственно из Киева, – т. н. Киевского письма X в. Проведенный Н. Голбом анализ имен лиц, подписавших письмо, показал, что среди них были иудеи-прозелиты или же дети иудеев-прозелитов, в том числе этнических хазар⁶⁴. Еще важнее другое. Среди имен киевских евреев, оставивших свои подписи под Киевским письмом, оказываются не только хазарские, но и славянские (!) имена – таковы некие «Иуда по прозвищу SWRTH» (Северята?) и GWS TT' бар KYBR Коген (т. е. Гостиата (?), сын Кавара Когена)⁶⁵. Этот факт может свидетельствовать либо о том, что часть киевских иудеев была этническими славянами (прозелитами), либо – что кажется более вероятным – о том, что жившие среди славян евреи использовали в качестве разговорного именно славянский язык и называли себя (даже в официальных еврейских документах) славянскими именами⁶⁶. Об использовании жившими в славянских землях евреями славянского языка свидетельствуют и другие еврейские источники, о чем специально писал еще в XIX в. А. Я. Гаркави⁶⁷.

⁶² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86.

⁶³ См.: Карпов А. Ю. Несколько замечаний...

⁶⁴ Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. М.: Иерусалим, 1997. С. 40–45.

⁶⁵ Там же. С. 31. Славянская интерпретация ряда имен Киевского письма была предложена в работе: Торпусман А. Н. Антропонимия и этнические контакты народов Восточной Европы в средние века // Имя – этнос – история. М., 1989. С. 48–53.

⁶⁶ Торпусман А. Н. Антропонимия... С. 51; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы... С. 205–206 (прим. В. Я. Петрухина).

⁶⁷ Гаркави А. Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси. СПб., 1865. С. 21. См. также: Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. Вып. 7. Киев, 2008. С. 56–57, 61. Более того, в одном еврейском

Впрочем, данная тема, несомненно, требует более глубокого и обстоятельного исследования. Что же касается темы, обозначенной в заголовке настоящей статьи, то, по-видимому, следует признать, что анализ эсхатологических представлений древнерусских книжников позволяет уточнить наши представления о духовной мысли домонгольской Руси в целом. Мы затронули лишь один из аспектов большой и сложной проблемы, а именно этногенеалогический, проанализировав взгляды летописца на происхождение ряда соседних с Русью и враждебных Руси народов с эсхатологической точки зрения и определив место Руси во враждебном окружении – так сказать, между Гогом и Магогом, с одной стороны, и измаилтянами и моавитянами, с другой. Известно, что представления о Руси как о своего рода «новом Израиле», а о Киеве как «новом Иерусалиме» или «новом Константинополе», очень рано – по крайней мере, со времен Илариона, а может быть, и раньше, – проникли в общественное сознание древней Руси. (Впоследствии они трансформировались в знаменитую теорию «Москва – третий Рим», первоначально сформулированную как «Москва – третий Иерусалим»⁶⁸.) Древнерусские книжники примеряли на себя все те пророчества, содержащиеся в Священном Писании и святоотеческих трудах, которые имели в виду «ветхий» Иерусалим или «новый» Иерусалим – Константинополь. Русь таким образом оказывалась в центре этих пророчеств, а географический и этнический мир Библии перемещался в Восточную Европу и вплотную приближался к самой Руси. Вряд ли будет большим преувеличением, если мы скажем, что подобные взгляды, свойственные раннему этапу русской духовной мысли, наложили заметный отпечаток на ее историю на протяжении многих последующих столетий.

документе, происходящем из Салоник (упомянутом выше «рекомендательном письме», см. прим. 50), прямо сообщается, что прибывший из «страны Русь» еврей «не знает ни священного языка (древнееврейского. – А. К.), ни греческого, ни арабского, поскольку у него на родине говорят (только) по-ханаанейски (славянски. – А. К.)» (Кулик А. Указ. соч. С. 61, 66).

⁶⁸ См.: Тихоноук И. А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 54–55.

III

ПЕРВЫЕ ВЕКА РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ



РУСЬ ВРЕМЕН АСКОЛЬДА И ДИРА И ПЕРВЫЙ ПОХОД НА ЦАРЬГРАД*

Во вторник 18 июня 860 г. Константинополь был потрясен известием о внезапном появлении русского флота у самых городских стен. Руссы на двухстах кораблях прошли из Черного моря в пролив Босфор; их ладьи прорвались в константинопольскую гавань, а высадившиеся на берег воины начали грабить и разорять окрестности Константинополя, прилегающие к городу монастыри и усадьбы, сея повсюду разорение и смерть. Отряды руссов высадились и на Принцевых островах Мраморного моря в ста километрах от столицы.

С высоких стен Царствующего города жители с ужасом глядели на неведомых им завоевателей. «Горе мне!.. Народ грубый и жестокий окружает город и расхищает городские предместья, все истребляет, все губит: нивы, жилища, пастбища, стада, женщин, детей, старцев, юношей, всех поражает мечом, никого не жалея, никого не щадя; всеобщая гибель! Он, как саранча на жатву... или, лучше, как зной, или тифон, или наводнение, или не знаю, что назвать, напал на нашу страну...» – восклицал патриарх Фотий, обращаясь к согражданам с амвона константинопольской церкви Святой Софии.

Само имя неведомых завоевателей страшило его – ибо имя Рос (Рош) упоминалось и в Библии – а именно в Книге пророка Иезекииля, полной страшных пророчеств о приближающемся конце света («Сын человеческий! обрати лицо твое к Гогу в земле Магог, князю Роша, Мешеха и Фувала» – Иез. 38: 2), – как имя одного из народов, несущих с собою смерть и разрушение Иерусалиму, прежней «столице мира». Но жители Константинополя привыкли смотреть на свой город как на «второй Иерусалим» и принимать на свой счет все те древние пророчества, которые относились к первому, «ветхому», Иерусалиму. Созвучие названий заставило Фотия и его современников увидеть в «россах» зловещий народ, пришествие которого в мир было предсказано библейским пророком.

* Первоначальный вариант статьи был опубликован в качестве предисловия к книге: Поход на Царьград. М.: Вече, 1998. С. 5–26.

«О город, царствующий почти над всею вселенною, какое войско... глумится над тобою, как бы над рабынею! О город, украшенный добычами многих народов, какой народ вздумал обратить тебя в свою добычу!»²

Город был окружен и с суши, и с моря. Казалось, спасения нет нигде, и лишь к Богу мог патриарх взывать с мольбою о помощи, ибо армия во главе с императором и флот находились далеко от своей столицы...

Это нашествие стало одним из самых ярких событий IX в. Новый народ, новая держава выходили на историческую сцену. Русский летописец, писавший спустя два столетия, именно с него начинал достоверную, известную ему историю Руси: «В лето 6360 (852) начала прозываться Русская земля... Уведали мы о том, потому что при сем царе приходила Русь на Царьград... Потому отселе начнем и числа положим...»

Летописец несколько ошибся в дате похода (что неудивительно, ибо все ранние даты нашей летописи более чем условны). Но и современные исследователи, вооруженные доскональным знанием всевозможных источников, находят наиболее раннее, точно датированное достоверное упоминание о Руси лишь ненамного раньше – под 839 г., когда посольство от некоего «хакана» (кагана) «россов» побывало сначала в Константинополе, а затем в Ингельхайме, при дворе германского императора Людовика I Благочестивого.

Русское государство к этому времени, несомненно, уже существовало. Но каким образом оно возникло? Где именно находилось и какие земли включало? Что представляло собой?

Как ни странно, более или менее определенные ответы на эти вопросы, пускай даже в самом общем виде, дать чрезвычайно трудно, если возможно вообще. История Руси этого времени (и даже более позднего, по крайней мере до середины X в.) настолько темна и запутана, настолько слабо освещена источниками и настолько противоречиво истолковывается историками, что человеку, пытающемуся разобраться во всех ее хитросплетениях, по большей части остается только развести руками. В его распоряжении очень мало исторических фактов, почти полное отсутствие твердых дат, не более десятка

² Текст проповеди Фотия цитируется в переводе Е. И. Ловягина: *Е. И. Ловягин. Две беседы святейшего патриарха Константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь // Христианское чтение. 1882. Сентябрь–октябрь. С. 419–430.* Ныне полный свод источников о первом походе Руси на Царьград издан: *Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках / Под ред. И. С. Чичурова // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000. М., 2003. С. 3–172.*

имен реальных исторических лиц – и загадки, загадки, загадки и парадоксы. Размыты даже самые приблизительные ориентиры – как географические, так и хронологические. Поэтому, например, датируя те или иные события нашей первоначальной истории, историки колеблются в пределах едва ли не половины тысячелетия. Так, время основания Киева и, соответственно, время жизни его основателя, легендарного Кия, согласно одним гипотезам, падает на вторую половину V в. н. э., если не раньше, а согласно другим – лишь на IX в. В самом Кие видят то одного из племенных славянских вождей, то правителя могущественной державы, политика европейского масштаба, то некоего хазарского полководца, хорезмийца по происхождению, построившего крепость на задворках Хазарского каганата (славянские племена, жившие по Днепру, и в самом деле в течение длительного времени являлись данниками хазар и формально входили в состав их государства), а то и вовсе вымышленную, мифическую фигуру, персонажа одного из народных сказаний.

Столь же противоречивы наши сведения и о киевских князьях Аскольде и Дире. Летопись датирует их появление в Киеве 862 г. Но, согласно византийским источникам, поход русских князей на Константинополь (Царьград) состоялся летом 860 г. (и это одна из немногих точных и бесспорных дат нашей первоначальной истории), а именно Аскольда и Дира летопись называет предводителями похода.

Неясно и то, кем были Аскольд и Дир. Та же летопись считает их боярами знаменитого Рюрика, легендарного основателя династии Рюриковичей, правившей Русью более семисот лет. «...Были у него два мужа, не племени его, но бояре, и отпросились они к Царьграду с родом своим. И пошли по Днепру, и... увидели городок на горе. И спросили они: “Чей городок это?” Им же отвечали: “Было трое братьев, Кий, Щек и Хорив, которые и построили городок этот и сгнули, а мы сидим здесь, род их, платя дань хазарам”. Аскольд же и Дир остались в городе этом, и собрали много варягов, и начали владеть Полянской (здесь: Киевской. – А. К.) землею».

Такой рассказ мы читаем в «Повести временных лет» – древнейшем летописном своде из дошедших до нашего времени. Но по другим, хотя и достаточно смутным, известиям, Аскольд и Дир сами были потомками легендарного Кия, представителями местной династии, правившей в Киеве. Историки высказывают сомнения и относительно того, были ли Аскольд и Дир действительно современниками и тем более соправителями, или же таковыми их сделал киевский летописец, писавший спустя приблизительно два столетия после их гибели.

В общем, вопросов и загадок разного рода не счесть. Но это, как говорится, только присказка. Настоящие загадки начинаются тогда, когда мы пытаемся определить содержание самого понятия «Русь», каким оно представлялось в середине и второй половине IX века.

Для многих читателей *русь* и *славяне* – почти синонимы, а древняя *русь* представляется одним из славянских племен, обитавших в Поднепровье. Именно такой взгляд до недавнего времени преобладал в нашей исторической литературе, обращенной к массовому читателю, – в учебниках, популярных и научно-популярных изданиях. Своим авторитетом это мнение обязано прежде всего академику Б. А. Рыбакову, крупнейшему исследователю Киевской Руси и автору выдержавшего множество изданий школьного учебника советского времени. Б. А. Рыбаков как раз и обосновывал тождество поднепровских славян (*полян*) и *руси* (само имя Русь историк производил от названия речки Рось, правого притока Днепра). Однако мнение это никак нельзя признать обоснованным.

Русские летописи не знают славянского племени с таким именем, называя другие славянские племена – полян, древлян, волынян, радимичей, вятичей и прочих. Более того, и русские летописи (прежде всего, начальная часть «Повести временных лет»), и иностранные (византийские, арабские) источники совершенно определенно различают *славян* и *русь* и даже противопоставляют одних другим.

«Страна руссов граничит со страной славян: они нападают на последних, расхищают их добро и захватывают их в плен», – пишут почти слово в слово восточные авторы IX–XII веков и более позднего времени (Ибн Русте, Мукаддаси, Гардизи и др.). Они сообщают различные любопытные сведения о *Руси* – о некоем острове, на котором живут руссы, об их обычаях и образе жизни, войнах против славян. Знаменитый византийский император-писатель середины X в. Константин Багрянородный, рассказывая о современном ему Киевском государстве, противопоставлял «русские» и славянские названия днепровских порогов: оказывается, руссы и славяне говорили на разных языках. По словам Константина, славяне являются «пактиотами» (данниками или младшими союзниками) «россов», и те регулярно собирают с них дань (полюдь). Свой трактат «Об управлении Империей» Константин Багрянородный писал для сына и для последующих византийских императоров как практическое руководство к внешнеполитической деятельности; в нем автор-император знакомил будущих правите-

лей Империи с точным состоянием дел в соседних государствах и потому сообщал только проверенные, достоверные сведения.

Да и русская летопись в своей начальной недатированной части, которая носит этнографический и этногеографический характер, помещает Русь вовсе не среди славянских народов. («В Афетовой же части сидят русь, чудь и все языки: меря, мурома, весь, мордва...»; «Афетово бо и то колено: варяги, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, волхва, римляне, немцы...») О славянских же племенах летописец рассказывает совсем в другом контексте. В самом начале X в., после завершения победоносного похода на греков, князь Олег Вещий подчеркнуто различал в своем войске *русь* и *славян*: он приказал «исшить» для руси «паруса паволочиты» (т. е. из драгоценных греческих тканей, «паволок»), а для славян – «кропинные» (шелковые); и разодрал ветер славянские паруса, и отказались славяне от нарядных парусов, натянув вместо них привычные холстинные, рассказывает летопись. И даже во втором десятилетии XI в., при князе Ярославе Мудром, когда составлялся первый писанный свод русских законов – «Русская Правда», «русин» определенно отличался от «словенина».

Вопрос о происхождении Руси не решен до сих пор и по-прежнему вызывает ожесточенные споры среди историков. Один перечень предложенных гипотез и концепций мог бы занять несколько страниц печатного текста. Традиционно в *руси* видят скандинавов-норманнов, тем более что летописец в одном случае прямо отождествил *русь* и *варягов* («...ибо звались те варяги русь... И от тех варягов прозвалась Русская земля») и поместил тех и других среди прочих северных, главным образом скандинавских, народов (см. летописный перечень выше). Современные сторонники этой точки зрения выводят само название «Русь» из скандинавских языков – через финское *ruotsi* (так финны называют Швецию и шведов); гипотетически восстанавливаемая первоначальная скандинавская основа этого названия предположительно обозначает скандинавов-гребцов, участников военных предприятий, осуществлявшихся на гребных ладьях. В древней Руси это профессиональное обозначение якобы трансформировалось в *русь* и приобрело не столько этнический, сколько социальный смысл как название княжеской дружины.

Но и эта точка зрения, очевидно, не может объяснить всех противоречий, содержащихся в источниках. Ибо летопись определенно знает народ (племя) *русь*, причем столь же определенно не смешивает его ни со шведами (свеями), ни с норвежцами (урма-

нами), ни с какими бы то ни было другими известными нам скандинавскими народами. Показателен и такой отмеченный историками факт. *Русские* послы, участники посольств Олега и Игоря (X в.), при заключении мирных договоров с греками клянутся славянскими божествами Перуном и Велесом (хотя имена этих послов в своем большинстве явно не славянские); ни одно скандинавское божество не представлено и в знаменитом языческом пантеоне, воздвигнутом в Киеве в 980 г. князем Владимиром Святославичем. Да и вообще присутствие скандинавского фактора в духовной жизни Руси совершенно не ощущается, хотя сами скандинавы на территории будущего Древнерусского государства, несомненно, находились – особенно много их было в северо-западных и северо-восточных районах, вдоль торговых путей, соединявших страны Северной Европы с Византией и миром ислама.

Замечено также, что наиболее ранние упоминания *Руси* как государственного образования – вопреки ожиданиям – ведут не на север, а на юг, в области, расположенные поблизости от Хазарии и Черного моря. Последнее в X в. называлось у арабских географов *Русским* (1), и это название, независимо от них, употребляет по отношению к Черному морю один из авторов «Повести временных лет». При этом он определенно противопоставляет *Русское* (Черное) море *Варяжскому* (Балтийскому). В первой половине IX в. правитель *Руси* носил почетный титул «хакан» (каган) – а так именовали правителей тюркских народов, и в частности хазар.

Любопытно и еще одно обстоятельство. Латинские авторы нередко называли русских (Киевскую Русь) ругами или рутенами. Но те же названия они применяли для обозначения не только Поднепровья, но и других районов Европы. Так, руги жили на острове Рюген в Балтийском море; некая «Русская марка» известна в IX в. на территории современной Австрии; несколько «русских» названий засвидетельствовано в Крыму. Следовательно, допускают историки, *Русью* в раннее средневековье могли называть не только земли восточных славян. В частности, уже давно было высказано предположение о существовании особой Причерноморской, или Азовско-Причерноморской, Руси, в Крыму и на Тамани.

Разумеется, мы не претендуем здесь на какое бы то ни было решение «загадки Руси». Но обозначить существование такой загадки необходимо – в том числе и потому, что среди историков нет единства в вопросе о том, какая именно *Русь* напала в 860 г.

на Константинополь и действительно ли этот поход связан с именами киевских князей Аскольда и Дира.

Безусловно, сам размах военного предприятия показывает, что нападавшая сторона представляла собой сформировавшееся государственное образование, обладала значительным потенциалом. «Поработив находящихся вокруг себя и отсюда чрезмерно возгордившись», писал впоследствии патриарх Фотий, руссы «подняли руку и против Ромейской державы». А во время самой осады патриарх сетовал, что «неожиданное нашествие варваров не дало молве времени возвестить о нем», хотя «напавшие и отделены были от нас столькими странами и народоначальствами, судоходными реками и беспристаничными морями». Эти слова как нельзя лучше могли бы подойти к правителям Киевского государства – правда, только в том случае, если бы мы были уверены, что уже в 50-е гг. IX в. Киев, объединивший вокруг себя ряд восточнославянских земель, мог восприниматься как центр именно *Русской* земли. (Согласно летописному изложению событий, это произошло лишь после его завоевания князем Олегом и убийства Аскольда и Дира в 882 г.)

В самом же Киеве, кажется, не сохранилось никаких воспоминаний об этом походе. Во всяком случае, летописные известия о нем целиком заимствованы из византийских хроник. «Уведали о сем... в летописании греческом», – прямо называет свой источник летописец, а в соответствующей летописной статье дословно цитирует греческую хронику так называемого Продолжателя Георгия Амартола, существовавшую и в древнерусском переводе. Весь его рассказ составлен откровенно с византийских позиций: о нападавших руссах он говорит как о «сих» (то есть «тех», «чужих»), называет их «безбожной Русью» и явно радуется их неудачам. Единственное отличие от греческого источника – появление имен Аскольда и Дира, которых летописец называет предводителями похода. Эти имена вставил в греческий текст либо составитель «Повести временных лет», либо древнерусский переводчик Хроники Георгия Амартола (оба работали в XI в.). Но вот на каком основании сделал это древнерусский книжник, остается загадкой. Опираясь ли он на какие-то устные предания о походе Аскольда и Дира (или о походах отдельно Аскольда и Дира), бытовавшие в Киеве в его время? Или же – что кажется более вероятным – поставил их имена в текст греческого источника по догадке, реконструируя ход событий? Историки предлагают различные ответы на этот вопрос. Но при существующем состоянии источников ни один из них не может считаться окончательным.

А между тем от решения этого вопроса во многом зависит понимание хода всей нашей первоначальной истории. Мы уже говорили, что поход 860 г. – во многом поворотное событие IX в. Но с ним напрямую связано еще одно, без всякого преувеличения выдающееся событие – так называемое первое крещение Руси, о котором речь пойдет чуть ниже.

Надо сказать, что руссы выбрали исключительно удачное время для нападения на столицу Империи. К началу 60-х гг. IX в. византийцы терпели от арабов одно поражение за другим – и на суше, и на море. Византийский флот вынужден был вести борьбу с критскими пиратами, разорявшими побережье Эгейского моря, и потому отсутствовал в Константинополе. Незадолго до нашествия руссов император Михаил III во главе войска выступил в поход в Малую Азию, где продолжались ожесточенные военные действия против арабов. По свидетельству некоторых источников, в этом походе его сопровождал и новый фаворит – Василий Македонянин, будущий император Василий I, один из наиболее талантливых людей в окружении императора Михаила. Известие о нападении русского флота на столицу застало Михаила уже за пределами Империи. Здесь показания источников разнятся. Большинство византийских хроник X–XI вв. (а вслед за ними и русская летопись) сообщают, что император успел вернуться в осажденный город. Но патриарх Фотий, современник и активный участник событий, свидетельствует об обратном. В своей проповеди, произнесенной во время осады, патриарх горько сетовал на отсутствие императора и войска: «Где теперь царь христоролюбивый? Где воинства? Где оружия, машины, военные советы и припасы? Не других ли варваров нашествие удалило... все это?» И его словам, конечно, мы не можем не доверять.

Патриарх рисует картину ужасающего бедствия, обрушившегося на Империю. Падение столицы казалось почти неизбежным. Но почему же этого не произошло?

Русские летописи, основывающиеся на византийских источниках, сообщают о внезапном и сверхъестественном поражении руссов. Причем катастрофа была вызвана вмешательством не людей, но Божьей силы, покаравшей язычников. Патриарх Фотий вместе со всем народом горячо молился Богородице – небесной покровительнице Константинополя, – «и вынесли с песнопениями божественную ризу Святой Богородицы, и омочили край ее в море... И внезапно настала буря с ветром, и поднялись огромные волны, и разметало корабли безбожной Руси, и прибило их к бе-

регу; и перебили их, так что мало кто из них избежал такой беды и возвратился восвояси», – читаем мы в летописи.

О заступничестве Пресвятой Богородицы и о чуде, совершенном ею, говорил и сам патриарх Фотий в своей второй проповеди, произнесенной сразу же после внезапного и необъяснимого для него отступления руссов. («Нечаянно было нашествие врагов, неожиданно совершилось и удаление их; чрезмерно негодование Божие, но неизреченна и милость...») Но о катастрофе, постигшей русский флот, он ничего не знает. Другие же источники, более или менее близкие по времени к описываемым событиям, свидетельствуют скорее об очевидном успехе руссов. «Насытившись гневом Божиим», руссы «вернулись домой», – кратко сообщает византийский хронист, известный под именем Продолжателя Феофана. Венецианец же Иоанн Диакон, составивший в начале XI в. «Венецианскую хронику», вообще называет возвращение нападавших на родину триумфальным.

Вероятно, противоречия в источниках отчасти можно согласовать между собой. Фотий произносил свою вторую речь сразу же после отступления руссов от города. Это отступление казалось чудесным и сверхъестественным и ему, и большинству горожан. Но о том, что произойдет дальше, Фотий, разумеется, еще не знал. Буря же, разметавшая русские корабли, могла начаться уже после того, как русский флот покинул константинопольскую гавань; это событие и было зафиксировано более поздними византийскими хронистами, расценившими его как проявление Божьего заступления. Могли они и преувеличить масштабы постигшей руссов неудачи.

Но и такое предположение не объясняет самого факта *отступления* руссов. Все источники сходятся в том, что оно было неожиданным, необъяснимым.

С явлениями такого рода историки сталкиваются нередко. В самом деле, когда мы говорим о столь седой старине, мы часто не можем объяснить причин, которые приводили к внезапному прекращению военных действий одной из противоборствующих сторон. Что могло подтолкнуть их к этому? Вмешательство стихии? Какие-то внутренние раздоры? Или соображения совсем другого порядка? Христианские авторы, как правило, объясняли внезапное избавление от «варваров» вмешательством Высшей силы. (Немало подобных примеров мы найдем в летописной истории противостояния Московской Руси и татар.) Так что византийские писатели были здесь не слишком оригинальны.

Но, пожалуй, никаких особых, таинственных причин ухода руссов от Царьграда искать и не нужно. При тогдашнем уровне развития военной техники они могли надеяться взять силой такую мощную крепость, как Константинополь, тем более что, в отличие от византийцев, не располагали осадными машинами. Разорив окрестности и захватив богатую добычу – золотую и серебряную церковную утварь, украшения, драгоценные ткани и одежды, а также пленников и пленниц, – руссы ушли, ибо этого, собственно, им было довольно. Поход удался и принес ожидаемые результаты. Вполне возможно также, что осаждающие узнали о приближении византийского войска и самого императора, спешивших на помощь столице.

Исследователи обычно полагают, что прекращение осады стало следствием какого-то договора, заключенного руссами и византийским правительством. Однако никаких подтверждений этому в источниках мы не найдем. Ничего не сообщает о договоре и патриарх Фотий, фактический руководитель обороны города. Но вот установление мирных отношений *после* завершения военных действий, через какой-то промежуток времени, не вызывает сомнений.

Главной целью нападения руссов на Константинополь – помимо захвата военной добычи – являлось *устрашение* византийцев. И эта цель, несомненно, была достигнута (вне зависимости от того, имела ли место катастрофа во время морской бури или нет). Византия действительно была напугана появлением новой угрозы с севера и в своей дальнейшей политике вынуждена была считаться с Русью. Обычная практика правителей Империи заключалась в том, чтобы добиваться мира с недавним врагом любыми, и не только военными, средствами. Как правило, мир просто покупался: своим новым союзникам Византия выплачивала добровольную «дань», причем достаточно богатую. Это было гораздо выгоднее и дешевле, чем воевать с ними. Для «варварских» же народов такой мир был вполне приемлем и желанен – ведь уже без всякой войны они получали те же золото и серебро и те же «паволоки» (драгоценные ткани), за которые раньше приходилось проливать кровь. Таким образом, заключение русско-византийского мира на взаимовыгодных условиях, своего рода дипломатическое признание Руси, можно считать важнейшим последствием русской атаки на Константинополь.

А о том, что такой мир был заключен, свидетельствует тот же патриарх Фотий. В конце 866-го или в начале 867 г. он написал «Окружное послание», обращенное к иерархам Восточной церкви, в котором сообщил, что «так называемые россы», еще недавно

«дерзнувшие поднять руку против Ромейской державы», ныне «поставили себя в ряду наших подданных и друзей». Последние слова – не просто риторическая фраза, но вполне конкретное дипломатическое выражение, обозначающее «союзников» Византийской империи, заключивших с нею договор о «любви и мире».

Договор этот был заключен в Константинополе, куда через какое-то время после завершения военных действий прибыло русское посольство. Об этом сообщает автор так называемой Хроники Продолжателя Феофана.

Обыкновенно срок действия подобных договоров составлял 30 лет. И, наверное, далеко не случайно, что через ненамного больший промежуток времени, а именно в 907 году, Русь (на этот раз уже определенно Киевская) предпримет новый большой поход на Царьград. И в дальнейшем русско-византийские войны будут повторяться через определенный временной промежуток приблизительно в 30–40 лет, и с такой же регулярностью Царственный город будет принимать очередное русское посольство.

«Окружное послание» патриарха Фотия содержит еще одно уникальное по своей важности известие. Как оказывается, руссы не только превратились в новых союзников Империи, но и «переменили эллинское и нечестивое учение, которого держались раньше (то есть язычество. – А.К.), на чистую и неподдельную христианскую веру» и, более того, «приняли епископа и пастыря и с великим усердием и ревностью приемлют христианские верования». Иными словами, по крайней мере часть руссов – и именно тех, которые участвовали в походе на Константинополь, – спустя некоторое время после этого похода приняла христианство! И это событие стало еще одним важнейшим последствием войны 860 г.

Конечно, константинопольский патриарх несколько преувеличивал, когда писал об «усердии и ревности» к вере новообращенных руссов. Жизнь показала, что христианство пока еще не готово было утвердиться у них. Подлинное Крещение Руси произойдет сто с лишним лет спустя – в 80-е гг. X в., при князе Владимире Святом. Но сам факт христианской миссии к недавним врагам Империи и возникновение «русской» епархии в IX в. не подлежат сомнению.

Пастырское рвение Фотия вполне объяснимо. Исторический опыт обязывал византийцев заботиться о христианском просвещении своих соседей и врагов, ибо единство в вере служило определенной гарантией сохранения мира в дальнейшем и давало возможность распространить свое влияние в сопредельные страны, подчинить политику, проводимую правителями этих стран, своим

стратегическим целям. Как раз в те же годы (864–865) была крещена Болгария, северная соседка Империи, также постоянно угрожавшая ее границам. И в отношении болгар, и в отношении руссов Константинополь придерживался в целом одной и той же линии поведения.

Очевидно, крещение руссов произошло вскоре после их похода на Царьград. Но насколько вскоре? Отвечая на этот вопрос, историки обращают внимание еще на одно свидетельство современника. 28 сентября 865 г. римский папа Николай I в своем письме византийскому императору Михаилу III сетовал на то, что варвары, незадолго до этого напавшие на столицу Империи, так и остались неотмщенными, и называл их «закоренелыми язычниками». Следовательно, к тому времени они еще не стали христианами, и для датировки описанных Фотием событий у нас остается короткий промежуток времени между сентябрем 865-го и рубежом 866/67 г. По-видимому, именно к этому времени относятся и русское посольство в Константинополь, заключившее договор о «любви и мире», и византийская христианская миссия к руссам.

Известие Фотия не стоит особняком в византийской письменной традиции. О крещении руссов в связи с походом 860 г. кратко упоминает Хроника Продолжателя Феофана в рассказе о деяниях императора Михаила III. Но та же Хроника содержит и другой рассказ о христианской миссии к руссам – гораздо более подробный и красочный. Он входит в «Жизнеописание императора Василия I» – самостоятельное произведение, написанное императором Константином Багрянородным, родным внуком Василия, в середине X в. И этот рассказ содержит существенные отличия от известия Фотия.

Император Василий, рассказывает Константин, сумел заключить мирные договоры (заметим, во множественном числе) с «безбожным народом руссов» и уговорил их креститься и принять архиепископа, рукоположенного патриархом Игнатием. Придя в страну руссов, архиепископ совершил чудо: по просьбе язычников он положил в огонь Евангелие, и пламя не тронуло священную книгу, оставив ее целой и невредимой. Пораженные чудом, руссы крестились.

Как видим, честь крещения приписана здесь не императору Михаилу III и не патриарху Фотию, а убийце Михаила императору Василию I (правил с 867-го по 886 г.) и его ставленнику патриарху Игнатию (846–857 и 867–877), ярому противнику Фотия, с которым они поочередно занимали патриаршью кафедру.

Известие Константина Багрянородного было повторено большинством византийских хронистов, а впоследствии (в XVI в.)

попало и в русскую летопись. Но степень его достоверности по-разному оценивается историками.

В самом деле, мы не знаем наверняка, сообщает ли Константин о какой-то новой, отличной от Фотиевой, миссии к руссам, или же он попросту приписал своему деду и патриарху Игнатию то, что в действительности совершил патриарх Фотий, сторонник свергнутого Василием Михаила. Какое-то время Михаил и Василий царствовали совместно (866–867), да и раньше Василий нередко участвовал в делах своего благодетеля. Но Фотий и Игнатий были непримиримыми врагами. Во время первого патриаршества Фотия (858–867) Игнатий находился в заключении и никак не мог влиять на происходившие события. Но став патриархом вновь, не захотел ли он заменить посланного Фотием епископа на своего ставленника? Или, может быть, направил какую-то свою миссию к новообращенным, но по-прежнему нуждавшимся в наставлении руссам? Во всяком случае, Фотий и Игнатий проявляли одинаковую ревность в пропаганде христианского вероучения. И тот и другой вполне могли посылать к руссам своих миссионеров.

Но к каким *руссам*? Мы вновь сталкиваемся с тем вопросом, который обозначили выше. Относится ли событие, о котором идет речь, к Киевской Руси?

Дело в том, что наши ранние источники – «Повесть временных лет», летописные своды XII–XV вв., сказания и жития – не содержат никаких сведений о первом крещении Руси. Рассказ же Никоновской летописи, составленной в XVI в. и впервые сообщающей о крещении киевского князя «Аскольда», целиком заимствован из греческой хроники – а именно из краткого пересказа (Паралипомена) Хроники византийца Иоанна Зонары, бытовавшего в русском переводе³; как и рассказы других византийских хроник, он восходит к известию Константина Багрянородного из «Жизнеописания императора Василия I». Составитель Никоновской летописи лишь вставил в этот рассказ имена киевских князей Аскольда и Дира – но сделал это чисто механически; само по себе это не может свидетельствовать об их действительном участии в описываемых событиях.

Разумеется, мы не можем отрицать возможность того, что миссия Фотия или Игнатия достигла Киевского государства. Однако каких-либо твердых, осязательных данных для утверждения о христианстве Аскольда и Дира у нас, к сожалению, тоже нет.

³ См.: Творогов О. В. Сколько раз ходили на Царьград Аскольд и Дир? // Славяноведение. 1992. № 2. С. 54–59.

А вот какие-то смутные известия о распространении христианства среди руссов в Крыму имеются, причем относятся они именно к 60–70-м гг. IX в.

Так, в самом конце 860-го – начале 861 г. в Крыму побывал знаменитый просветитель славян, один из изобретателей славянской азбуки, уроженец Солуни св. Константин (в монашестве Кирилл) Философ. Он направлялся в Хазарию для прений о вере с тамошними иудеями и мусульманскими учеными. Полагают, что миссия Константина преследовала и политические цели и, в частности, должна была урегулировать отношения между Византией и Хазарией в связи с изменившимися после похода руссов на Константинополь условиями.

Константину пришлось на несколько месяцев задержаться в Херсонесе Таврическом – главном городе византийского Крыма. Здесь, помимо прочего, он отыскал мощи св. Климента, папы Римского, сосланного, по преданию, в этот город римским императором Траяном и принявшего здесь мученическую смерть еще в I в. В Херсонесе же Константин обрел еще одну святыню – «Евангелие и Псалтирь, написанные русскими письменами, и человека нашел, говорящего на том языке, и беседовал с ним, и понял смысл этой речи...» Об этом рассказывает Житие святого⁴.

«Русские» Евангелие и Псалтирь – несомненное свидетельство распространения христианства среди части *русского* населения Крыма. (Кстати, заметим, что это *русское* население говорило, во всяком случае, не на славянском языке, который был хорошо знаком Константину. Это лишний раз подтверждает этническую отчужденность руссов от славян.) Константин был близок к патриарху Фотию. Его контакты в Херсонесе с кем-то из руссов говорят, по крайней мере, о внимании, которое проявил Константинопольский патриархат к русскому населению Крыма сразу же после русской атаки на Константинополь: это событие вполне может быть напрямую связано и с миссионерскими усилиями патриарха Фотия, завершившимися позднее поставлением «русского» епископа.

«Русская епископия» появляется в числе епархий, подчиненных Константинопольскому патриархату, в конце IX в. Она упоминается в церковном уставе императора Льва VI Мудрого (886–912), сына Василия I и отца Константина Багрянородного. Епископии обыкновенно назывались по имени города, а не страны. Город же Русия хорошо известен в это время в Крыму. Восточные источники позволяют ото-

⁴ См.: Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 149, 223–227.

ждествить его со знаменитым еще с античных времен Киммерийским Боспором (Пантикапеем) – будущим русским Корчевым (Керчью).

О христианстве среди руссов в Крыму в IX в., или даже раньше, свидетельствуют и некоторые другие источники. В Житии св. Стефана, епископа крымского города Сурожа (нынешнего Судака), рассказывается о нашествии на город некой «русской» рати во главе с князем Бравлином. Историки датируют это событие концом VIII или началом IX в. По свидетельству Жития, русская рать разорила весь юг Крымского полуострова – от Херсонеса до Керчи, – ворвалась в Сурож и осквернила церковь, в которой лежали мощи св. Стефана. Но внезапно произошло чудо: Бравлина поразил жестокий недуг, его лицо оборотилось назад, изо рта пошла пена, он не смог сдвинуться с места. Исцелился князь лишь после того, как согласился принять крещение – а это ему повелел сделать представший перед ним в видении св. Стефан. Русская рать покинула Сурож, не причинив городу никакого ущерба.

Мы ничего не знаем о князе Бравлине. Его имя не упоминается в других источниках. Не известно ни кем он был, ни откуда явился (русские списки Жития называют его рать *новгородской*, но едва ли речь может идти о нашем Новгороде на реке Волхов, которого в то время, кажется, еще не существовало), ни в какой степени о нем можно говорить как о *русском* князе. Да и крещение его – не более чем эпизод, вряд ли имевший серьезные последствия. Но как бы то ни было, христианство не представляло собой чего-то совершенно неизвестного древним руссам.

Арабский географ того же IX в. Ибн Хордадбех, автор известной в мусульманском мире «Книги путей и стран» (842 г.), писал, что купцы «ар-Рус» (то есть руссы) во время своих торговых путешествий по другим странам иногда «утверждают, что они христиане, и платят подушную подать (джизию)». Иными словами, руссы выдавали себя за христиан для того, чтобы воспользоваться таможенными и налоговыми льготами, ибо купцы-христиане, даже в странах ислама, находились в более выигрышном положении, нежели язычники. Но и такое «полухристианство» могло обернуться для кого-то из руссов искренним приобщением к новой вере.

В Киеве же, согласно имеющимся у нас источникам, христиане появились лишь в X в. Летопись впервые упоминает о них, рассказывая о времени княжения Игоря (40-е гг. X в.), когда в Киеве существовала христианская община, стояла соборная церковь Св. Ильи, а в состав княжеской дружины христиане входили наравне с язычниками.

...Вернемся, однако, в IX в. и вкратце расскажем о событиях, последовавших за русским походом на Константинополь.

Княжение Аскольда и Дира описано в летописи весьма скудно. Помимо рассказа о нападении на Царьград (основанного, как мы говорили выше, целиком на византийских источниках), автор «Повести временных лет» приводит лишь легендарные сведения об их вокняжении в Киеве, а также об их гибели от рук князя Олега, пришедшего в 882 г. к Киеву с большим войском, состоявшим из варягов, славян и представителей других северных племен (чуди, веси, мери). Олег, по летописи, обманул Аскольда и Дира, выдав себя за купца, плывшего «из Варяг в Греки». Его воины спрятались в ладьи и, когда киевские князья доверчиво вышли навстречу, схватили их и убили. «Вы не князья и не от рода княжеского, – сказал якобы Олег Аскольду и Диру перед убийством. – Я же от рода княжеского!» При этом он показал им Игоря, еще младенца, доверенного ему Рюриком, и объявил его киевским князем. Но еще в течение почти половины столетия реальная власть над Русью принадлежала Олегу.

Именно ему удалось объединить северную, новгородско-варяжскую Русь и киевское полянское государство. Это событие и положило начало существованию единого Древнерусского государства, Киевской Руси. Олег покорил многие другие славянские племена – древлян, северян, радимичей, причем последние два племени освободил от прежней дани хазарам. Возможно, что военные действия Олега против хазар (о которых, помимо летописи, сообщают также хазарские еврейские источники) привели к распространению власти Киева и на восточный Крым и Тамань. Во всяком случае, известно, что при преемнике Олега Игоре «Киммерийский Боспор» (Керченский пролив) контролировался киевским князем.

Именно Олег, располагавший значительным военным потенциалом и объединивший в своих руках «всю Русь», совершил знаменитый победоносный поход на Царьград. Летопись датирует его 907 г. В этом походе принимало участие уже две тысячи кораблей – вдесятеро больше, чем в 860 г. Именно во время этого похода, если верить летописи, Олег повелел своим воинам поставить корабли на колеса и так преодолел заграждения, устроенные греками для защиты константинопольской гавани. Греки согласились на уплату громадной дани, а Олег в знак своей победы прибил щит к вратам Царьграда.

Так началась уже совсем другая эпоха в истории Древнерусского государства.

КИЙ, ЩЕК И ХОРИВ В ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ?

Имена легендарного основателя Киева, а также его братьев Щека и Хорива и сестры Лыбедь знакомы всем еще со школьной скамьи. О них рассказывает «Повесть временных лет», и рассказ этот давно стал хрестоматийным. Напомним, что Кий княжил в земле полян – славянского племени, занимавшего земли в среднем течении Днепра, на том самом месте, где и возник город, ставший «матерью городам русским». «...И было трое братьев: одному имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив, и сестра их Лыбедь, – писал киевский летописец, живший в XI в. – Кий сидел на горе, где ныне увоз Боричев (т. е. на так называемой Старокиевской горе. – А. К.), а Щек сидел на горе, которая ныне зовется Щекавица, а Хорив – на третьей горе, которая прозвалась от него Хоревицей. И построили город во имя брата своего старшего, и нарекли имя ему – Киев. Был около города лес и бор великий, и ловили зверя; были мужи те мудры и разумны, назывались полянами, от них же поляне в Киеве и до сего дня».

Во времена летописца не все считали Кия князем. «Иные же, несведущие, говорят, что Кий перевозчик был, – продолжает летописец свой рассказ, – был-де у Киева тогда перевоз с той стороны Днепра, потому и говорили: “На перевоз на Киев”». Но сам летописец такую версию с негодованием отвергал: «Если бы был перевозчик Кий, то не ходил бы к Царьграду. Но этот Кий княжил в роде своем, и когда приходил к царю, то, говорят, великую честь принял от царя... Когда же возвращался обратно, пришел к Дунаю, и полюбил место то, и срубил городок небольшой, и хотел поселиться там с родом своим, но не дали ему этого живущие там; так и донныне называют дунайцы городище – Киевец. Кий же, вернувшись в свой город Киев, здесь и жизнь свою закончил; и братья его Щек и Хорив и сестра их Лыбедь здесь скончались»¹.

О личности легендарного основателя Киева написано много. Историки спорили и спорят и относительно того, был ли Кий ре-

¹ ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 9–10 (в переводе на современный русский язык).

альной исторической фигурой или нет, и, тем более, о предполагаемом времени его жизни. Причем разброс мнений по этому поводу чрезвычайно велик. «Повесть временных лет» в этой своей части никаких дат не приводит. Новгородский же летописец датировал основание Киева 854 г.², хотя большинство историков названную им дату категорически отвергают. В советской историографии утвердилось мнение, согласно которому Кий жил в VI в. н. э. или даже на рубеже V–VI вв. и был современником византийского императора Юстиниана I (527–565) или кого-то из его предшественников. Своим авторитетом эта гипотеза обязана, в первую очередь, академику Б. А. Рыбакову, а ее прямым результатом стало широко отмечавшееся в 1982 г. 1500-летие (!) Киева.

Приходится, однако, констатировать, что никакими конкретными данными гипотеза Б. А. Рыбакова не подкреплена: сведений о существовании к этому времени Киева или о каких-либо киевских (полянских) князьях в письменных источниках нет. К сожалению, не проясняют вопрос и археологические материалы, поскольку они также противоречиво истолковываются исследователями: опираясь на них, одни археологи датируют возникновение Киева как города рубежом V–VI вв., а другие – временем не ранее VIII–IX вв.³

В этой связи особый интерес приобретает параллель к тексту «Повести временных лет» в древнем армянском источнике – так называемой «Истории Тарона», которая была составлена в VIII в. и приписывается (в своей начальной части) епископу Зенобу Глаку, хотя, по всей видимости, целиком написана другим автором – епископом Иоанном Мамиконяном⁴. Эту параллель указал еще в 1928 г. выдающийся отечественный языковед академик Н. Я. Марр: в армянском источнике приводится предание о трех братьях с похожими именами – Куаре, Мелтее и Хореане, и о построении ими города в области Палуни (стране полян?)⁵. С тех

² НПЛ. М.: Л., 1950. С. 104–105.

³ См. различные точки зрения на этот счет: Очерки истории СССР. III–IX вв. М.: Л., 1958. С. 771–831 (раздел написан Б. А. Рыбаковым); *Рыбаков Б. А.* Город Кия // Вопросы истории. 1980. № 5. С. 31–47; *он же.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 90–107; *Толочко П. П.* Происхождение и раннее развитие Киева (К 1500-летию основания) // Вопросы истории. 1982. № 1. С. 39–49; *он же.* Древний Киев. Киев, 1983. С. 12–29; *Мюле Э.* К вопросу о начале Киева // Вопросы истории. 1989. № 4. С. 118–127.

⁴ *Абегиан М.* История древнеармянской литературы. Т. 1. Ереван, 1948. С. 345 и след.

⁵ *Марр Н. Я.* Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. 3. Л., 1928. С. 257–287 (то же в: *Марр Н. Я.* Избранные работы. Т. 5. М.: Л., 1935. С. 44–66).

пор мысль о том, что киевское предание отразилось в армянской хронике VIII в. (по Н. Я. Марру, даже VII в.), а значит, возникло еще раньше, утвердилось в отечественной историографии. Ее принимали и на нее опирались в своих построениях тот же Б. А. Рыбаков и следовавшие за ним М. Ю. Брайчевский, П. П. Толочко и др. Ибо если принимать гипотезу Марра, то действительно появляются прочные основания для того, чтобы датировать основание Киева временем во всяком случае не позднее VII в., а сам Кий превращается в фигуру по крайней мере европейского масштаба. Да и культурные связи начальной Руси протягиваются до таких отдаленных от нее регионов, как Закавказье⁶.

Особую актуальность и привлекательность этот сюжет получил уже в последнее время, после распада СССР. Гипотезу Марра с удовольствием подхватили украинские историки и публицисты, которые нашли в ней хороший аргумент для того, чтобы еще более удревить историю Киева, отнеся его возникновение совсем уж к мифическим временам. С другой стороны, в армянских изданиях звучит мысль об армянских корнях города Киева и, в частности, о том, что сам Кий и его родичи поляне были не кем иными, как армянами. Не остались в стороне и отечественные ревнители так называемых «Русских вед» и «ведической Руси», для которых Кий-Куар превратился в арийского князя, основавшего в начале I тысячелетия н. э. свою столицу где-то в Приэльбрусье или Армении. (Со всеми этими экзотическими и псевдонаучными построениями можно легко ознакомиться в интернете.)

Однако вернемся к серьезным историческим работам. Как мне кажется, историки, в той или иной степени привлекавшие армянское предание или ссылавшиеся на него (а это, помимо названных, и А. Н. Сахаров, и Вяч. Вс. Иванов с В. Н. Топоровым, и Н. Ф. Котляр, и И. Н. Данилевский, т. е. действительно крупнейшие исследователи древней Руси⁷), знакомились с ним в лучшем случае в обработке Н. Я. Марра, а возможно, и просто пользовались

⁶ См., напр.: *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о русско-армянских связях в период образования Киевской Руси // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Сб. материалов Второй украинско-армянской научной сессии. [Вып. 2.] Киев, 1965. С. 161–168.

⁷ См.: *Сахаров А. Н.* Кий: легенда и реальность // Вопросы истории. 1975. № 10. С. 137–138; *Гуржия И. А.* К вопросу о возникновении г. Киева // Украинський історичний журнал. 1959. № 5; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Кий // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 222; *Котляр М. Ф.* Київські князі Кий і Аскольд // Воєнна історія. 2002. № 1; *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С. 68–69; и др.

выводами почтенного ученого, особенно не вдаваясь в характер того источника, в котором это предание приведено. Исключение, насколько мне известно, составляет лишь исследование армянского историка С. Т. Еремяна⁸. Но его конечный вывод: «Вопрос об аналогии между “Повестью временных лет” и “Историей Тарона” на сегодня остается еще не решенным»⁹ – никак не способствовал прояснению ситуации, да и само его исследование, опубликованное в 1965 г. в сборнике материалов украинско-армянской научной сессии, осталось почти не замеченным историками-русистами. А между тем сведения, приведенные армянским исследователем, позволяют, на мой взгляд, однозначно решить вопрос о возможности использования в «Истории Тарона» предания, отразившегося в русской летописи.

Остановимся подробнее на рассказе армянского источника.

Упомянутые в нем Куар, Мелтей и Хореан были сыновьями двух родичей («братьев племенами») Деметра и Гисанэ, княживших в земле индов. Эти Деметр и Гисанэ были изгнаны из своей страны. «Оказавшись на волосок от смерти, они бежали и достигли этой страны (Армении. – А. К.) и нашли убежище у царя Валаршака, и он пожаловал им землю Тарон с правом владеть, где они построили город и назвали его Вишап. Придя затем в Аштишат, они поставили здесь идолов, тех идолов, которых почитали в Индии». (Названный в источнике царь Валаршак – это живший во второй половине I в. н. э. царь Великой Армении Тиридат, брат парфянского царя Валарша I (51–75), основатель династии армянских царей Аршакидов.)

Спустя пятнадцать лет по неизвестной причине царь Валаршак убил обоих князей. «Владения же их предоставили их сыновьям – Куару, Мелтею и Хореану. И построил Куар аван (местечко, поселение. – А. К.) и назвал его своим именем Куарк, а Мелтей построил там на равнине аван и назвал Мелти, а младший – Хореан, перейдя в гавар (округу. – А. К.) Палуниев, построил там аван и назвал Хореанк. И по прошествии времени, посоветовавшись меж собой, Куар, Мелтей и Хореан поднялись на гору Каркея и нашли там прекрасное место с благорастворением воздуха, так как были простор для охоты и прохлада, а также обилие травы и деревьев. И построили они там дастакерт (селение. – А. К.)

⁸ Еремян С. Т. О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. [Вып. 2.] Киев, 1965. С. 151–160.

⁹ Там же. С. 160.

и поставили там двух идолов: одного по имени Гисанэ и другого по имени Деметр, и предоставили им в служение свой род» (перевод С. Т. Еремяна)¹⁰.

В общем-то понятно, что привлекло в этом рассказе Н. Я. Марра и последующих историков. Совпадают не только число братьев (хотя в армянской версии действуют не родные, а двоюродные или троюродные братья), но и имена двух из них; старший основывает город (точнее, поселение), название которого как будто созвучно названию будущей столицы Руси. В обоих рассказах схоже описаны и природные условия: «лес и бор великий» и ловля зверя в русском источнике и «простор для охоты» и «обилие травы и деревьев» в армянском. И там, и там упомянуты горы. Более того, Н. Я. Марр нашел в армянской версии соответствие и для второго из киевских братьев (по его утверждению, имена Щек и Мелтей равно означают «змея»), и даже для имени сестры Кия Лыбеди: название армянского монастыря, выросшего на месте поставленных братьями идолов, – монастырь Св. Карапета (т. е. дословно: Предтечи) – близко по звучанию армянскому слову «*karap*» («*karap-et*») – «лебедь»¹¹.

Но достаточно ли этого для сближения русского и армянского преданий в главном? Если бы в армянском источнике речь шла о некой неизвестной, находящейся на далеком севере стране «Палуни», о княживших там неких братьях, тогда, может быть, и да. Именно так, как мне кажется, и понимают дело историки-русисты или, во всяком случае, именно так они преподносят армянское предание читателям. Но в «Истории Тарона» рассказывается совсем о другом!

Оставим в стороне даже индийское происхождение легендарных армянских братьев. Согласно армянскому преданию, Куар, Мелтей и Хореан, потомки Деметра и Гисанэ, являются основателями знатнейшего армянского рода Мамиконянов, в древности владевших областью Тарон. Именно этот род покровительствовал находящемуся здесь монастырю Св. Карапета (Иоанна Предтечи). Собственно, «История Тарона» и представляет собой историю этого рода и этого монастыря. И точно так же, как имена Кия, Щека и Хорива связаны с названиями реальных географических объектов в среднем Поднепровье – главных киевских высот: собственно Киевской (Старокиевской) горы, Щековицы и Хоривицы, – имена

¹⁰ Цит.: там же. С. 153. Здесь есть некоторые отличия по сравнению с переводом Н. Я. Марра (Избранные работы. Т. 5. С. 60).

¹¹ Марр Н. Я. Избранные работы. Т. 5. С. 59–62.

армянских братьев оказываются связаны с географическими пунктами, реально существовавшими в Западной Армении, а именно в области Тарон, расположенной к северу от Таврских гор и к западу от озера Ван (ныне в пределах Турции).

Так, основанный легендарным Куаром аван Куар (Куарк) соответствует нынешнему селению Кирави на правом берегу Восточного Евфрата (река Мурат, в Турции); аван Мелти, или Мелди, – нынешнему селению Мегди (там же); исторический гавар (округ) Палуни локализуется в бассейне реки Боглансу, притока Восточного Евфрата, его центром являлся городок Дзюнкерт, или Порпес (ныне развалины около деревни Хараба-Барбас, также в Турции). Как пишет С. Т. Еремян, гавар Палуни являлся родовой вотчиной армянского рода Палуник. Хорошо известна и горная вершина Каркэ (Каркея), на склонах которой и расположен монастырь Св. Карапета. Этот монастырь, ставший фамильным для рода Мамиконянов, был основан в IV в. – по преданию, записанному в «Истории Тарона», как раз на месте того языческого святилища, которое некогда было сооружено потомками Деметра и Гисанэ¹².

Таким образом, русское и армянское предания оказываются даже ближе друг к другу, чем это обычно представляется. В обоих речь идет о легендарных основателях местных правящих родов – полян в «Повести временных лет» и рода Мамиконянов в «Истории Тарона». В обоих имена этих легендарных основателей прочно привязываются к названиям реальных географических объектов, что, между прочим, позволяет рассматривать их как *эпонимы*, т. е. искусственные имена, образованные для объяснения географических названий. Но предполагать какую-либо зависимость одного предания от другого, равно как и их происхождение от единого источника, совершенно невозможно. Кий «Повести временных лет» не имеет к Куару «Истории Тарона» ровным счетом никакого отношения.

Легенды о братьях – основателях городов – принадлежат к числу наиболее распространенных и встречаются у самых разных народов (один из ранних примеров – легенда об основании Рима Ромулом и Ремом). Природное изобилие местности, позволяющее основать здесь новый город или новое поселение (монастырь), – обычный рефрен этих преданий, своего рода *топос*, а потому придавать какое-либо значение совпадению русской и армянской версий

¹² Еремян С. Т. Указ. соч.

в этом отношении также не следует. Что же касается сходства имен двух из трех братьев в обоих интересующих нас памятниках, то оно, надо признать, является очень и очень относительным. Вообще, искать черты сходства или тем более отождествлять различные названия, пользуясь данными столь разных языков, как русский (славянский) и армянский, можно с большой осторожностью. Чаще всего, подобное сходство оказывается мнимым. Показательный пример в этом отношении – как раз имена Кия и Куара. Армянское имя Куар (как и название авана Куарк) восходит к имени урартского божества *Kuera*¹³. Но искать следы этого урартского названия в имени славянского Кия совершенно излишне (скорее всего, имя Кий имеет славянское происхождение)¹⁴. Точно так же прозрачно происхождение славянского племени *поляне* (от славянского *поле*). Но едва ли кто-либо решится искать славянский корень в названии гавара Палуни в Армении.

Подобных мнимых и явно случайных аналогий в книжных традициях разных стран не счесть. Позволю себе, например, вспомнить легенду об основании польского Кракова мифическим князем Краком. Согласимся, что в этом имени внешнего сходства с именем армянского Куара (или, тем более, названием Куарк) никак не меньше, чем в имени Кия. А ведь у Крака были сыновья, а у них, в свою очередь, сестра по имени Ванда. Автор «Великопольской хроники» (XIII или XIV в.) объясняет ее имя как «крючок»¹⁵. При большом желании и известной доле фантазии это слово можно было бы связать и с изгибом лебединой шеи, а значит, и с полянской Лыбедью и армянской Карап-ет...

Впрочем, это, конечно же, всего лишь шутка. Но лично мне история с Кием и Куаром более всего напоминает другую шутку (если ее можно так назвать) – изыскания пресловутого академика Фоменко, который с еще большей легкостью оперирует именами и названиями из самых разных языков и самых разных эпох. Не знаю, обратил ли внимание знаменитый математик на подмеченное Н. Я. Марром сходство киевских и армянских братьев. Возможно, что и нет – история Армении, по-видимому, мелковата для его грандиозных исторических мистификаций. Но в русле «теории» Фоменко такое сопоставление выглядело бы вполне уместным...

¹³ Там же. С. 156.

¹⁴ Ср.: Трубачев О. Н. В поисках единства. М., 1992. С. 58 и след.

¹⁵ «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. / Сост. Л. М. Поновой и Н. И. Щавелевой. М., 1987. С. 56–58.

Так какой же вывод можно сделать из всей этой истории? Вывод, на мой взгляд, заключается в том, что смелые комбинации с похожими по звучанию именами, как оказывается, способны увлечь отнюдь не только доверчивых простаков, но и искушенных и маститых профессионалов. Правда, только в том случае, если эти комбинации выгодны им и могут быть удачно использованы для обоснования еще более сложных и масштабных исторических построений.

КОГДА КРЕСТИЛАСЬ КНЯГИНЯ ОЛЬГА?*

О крещении русской княгини Ольги в Константинополе согласно сообщают различные источники – как русские (летописи, «Память и похвала князю русскому Владимиру» Иакова мниха, различные редакции Жития св. Ольги), так и иностранные (Хроника Продолжателя Регинона Прюмского, Иоанн Скилица). Подробное описание двух приемов княгини Ольги в константинопольском дворце имеется в сочинении «О церемониях» императора Константина VII Багрянородного, который лично принимал «архонтиссу Росии».

Константин ничего не говорит о крещении русской княгини. Однако все без исключения источники сообщают лишь об одной поездке Ольги в столицу Византийской империи. Более того, данные различных источников относительно этой поездки в той или иной степени согласуются друг с другом (см. ниже). Это дает основание полагать, что в действительности имел место один визит Ольги в Константинополь, во время которого она и приняла христианство.

Что касается даты этого визита, то историки называют ее разным. Напомню, что «Повесть временных лет» рассказывает о путешествии Ольги в Царьград и ее крещении там под 6463 г. (соответствует сентябрю 954-го – августу 955 г. при использовании сентябрьского стиля или марту 955-го – февралю 956 г. при использовании мартовского), причем известие об этом путешествии – единственное в промежутке между 6456 (948) и 6472 (964) гг.¹

* Опубликовано: Историография, источниковедение, история России X–XX вв. М., 2008. С. 3–13. (В настоящем издании печатается с исправлениями и дополнениями.)

¹ ПСРЛ. Т. 1; Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 60–64. Лаврентьевский список «Повести временных лет» и Новгородская Первая летопись младшего извода (НПЛ. М.: Л., 1950. С. 113) содержат в рассказе о крещении Ольги явное противоречие: императором, к которому отправилась Ольга, назван Иоанн Цимисхий, вступивший на престол 11 декабря 969 г., уже после кончины Ольги. Эта ошибка появилась, очевидно, в результате использования одного из тех хронографов, которые, в свою очередь, содержат ошибку в расчете лет царствования византийских императоров: в них оказались пропущены 15 лет самостоятельного царствования Константина VII Багрянородного (поскольку о годах его царствования уже говорилось до царствования Романа I Лакапина), а царствование Романа I (с ошибкой

Та же дата крещения Ольги – 6463 г. – высчитывается на основании показаний Иакова мниха и житий св. Ольги о том, что княгиня «по святом же крещении... живе лет 15» и преставилась в 6477 (969) г.² (при «включенном» счете лет, принятом в древней Руси). Впрочем, показания Иакова мниха и авторов Житий, скорее всего, основываются на летописном известии.

Иоанн Скилица, сообщивший о прибытии Ольги в Константинополь, ее крещении там и оказании ей «высокой чести», никак не датирует эти события, помещая их среди других событий 940–950-х гг.³ Под «высокой честью», оказанной русской княгине, можно понимать прием ее византийским императором.

Продолжатель Хроники Регинона Прюмского (X в.), сообщая под 959 г. о прибытии к Оттону I послов Елены, «королевы ругов», прибавляет, что та приняла крещение «в Константинополе при императоре константинопольском Романе»⁴. Речь идет об императоре Романе II, ставшем самодержцем 9 ноября того же 959 г., после смерти отца, императора Константина VII Багрянородного. Однако данные немецкого хрониста, на мой взгляд, не противоречат показаниям других источников, поскольку Роман был провозглашен императором в качестве соправителя отца еще в 945 г.

Наконец, Константин Багрянородный в книге «О церемониях», хотя и не называет год или индикт, в котором Ольга приехала в его город, приводит точные даты двух приемов русской княгини,

в числе лет) соединено с царствованием Романа II. См., напр., «Летописец вскоре» патриарха Никифора с русскими дополнениями («второй вид», по классификации Е. К. Пиотровской, испытанный, правда, влияние летописи): «Костянтин сын Львов, зять Романов, царствова лет 7... Роман царствова лет 36, 27 лето царства его убыен Игорь... Иван рекомыи Цемьскыи, царствова. В 1 лето царства его иде Олга Цесарюгороду и крестися. От Адама лет 6463» (*Пиотровская Е. К.* Византийские хроники IX в. и их отражение в памятниках славяно-русской письменности («Летописец вскоре» константинопольского патриарха Никифора) // Православный палестинский сборник. Вып. 97 (34). СПб., 1998. С. 132). В Радзивилловской, Ипатьевской, Хлебниковской летописях ошибка исправлена и место Иоанна Цимисхия правильно занял «Костянтин сын Леонтов» (ПСРЛ. Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989. С. 31; Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 49). Встречается в летописных источниках и еще один вариант: императором, при котором крестилась Ольга, назван Роман II, сын Константина Багрянородного (так в позднейших Хронографах русской редакции, в частности в Хронографе 1512 г., и некоторых других памятниках: ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. СПб., 1911. С. 359; Т. 31. М., 1968. С. 39–40; и др.).

² *Срезневский В. И.* Память и похвала князю Владимиру и его Житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по ист.-филолог. отдел. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 5.

³ *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000. С. 165–167.

⁴ *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 263–264.

включающие число, месяц и день недели. А именно: первый прием Ольги состоялся 9 сентября в среду, а второй – 18 октября в воскресенье⁵. Подобное сочетание календарных дат и дней недели в годы самостоятельного царствования Константина Багрянородного (945–959) имело место в 946 и 957 гг.

Между двумя этими датами и разделились предпочтения историков. Традиционной датой путешествия Ольги признается 957 г., однако в последние десятилетия появилась целая серия статей Г. Г. Литаврина, в которых отстаивается более ранняя дата путешествия Ольги (но не ее крещения!) – 946 г.⁶ Обоснованию даты 957 г. – в острой полемике с Литавриным – посвящены столь же многочисленные публикации А. В. Назаренко⁷. В трудах этих двух авторов, а также других историков, обращающихся к сюжетам, связанным с крещением русской княгини (Д. Д. Оболенский, Л. Мюллер, Дж. Фезерстоун и др.), данные источников, и прежде всего соответствующих разделов сочинения Константина Багрянородного, подвергнуты столь тщательному и детальному исследованию, что, кажется, не осталось ни одного слова или выражения, которые не были бы истолкованы как аргумент в пользу той или иной точки зрения, причем на каждый аргумент одной из сторон неизбежно находится контраргумент другой. В такой ситуации трудно надеяться на то, что дальнейший разбор книги «О церемониях» может дать что-то новое для дискуссии.

Оценивая эту дискуссию «со стороны», следует признать, что аргументы сторонников традиционной датировки (в данном случае А. В. Назаренко) выглядят более предпочтительными – в частности, потому, что Г. Г. Литаврину для обоснования ранней даты путешествия Ольги приходится вносить в текст источника

⁵ Перевод отрывка 15-й главы 2-й книги, посвященного приемам Ольги, см.: *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 360–364. См. также перевод всей 15-й главы 2-й книги: *Новиков Н. Е.* Константин Багрянородный, «О церемониях», кн. II, гл. 15 (перевод, комментарий) / Под ред. П. В. Кузенкова // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сб. в честь проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 318–362.

⁶ *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников // Византийский временник. 1981. Т. 42. С. 35–48; *он же.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // История СССР. 1981. № 5. С. 173–183; *он же.* К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги // Древнейшие государства на территории СССР. 1985. С. 49–57; *он же.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 154–213; и др.

⁷ *Назаренко А. В.* Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь? // Византийский временник. 1989. Т. 50. С. 66–83; *он же.* Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь: источниковедческие заметки // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. М., 1995. С. 154–168; *он же.* Древняя Русь на международных путях. С. 219–311; и др.

существенную конъюктуру, объясняя как случайную ошибку или намеренную неточность упоминание при описании десерта в особом помещении дворца после приема 9 сентября «багрянородных детей» императора Константина и его соправителя и сына Романа («их» детей): при прямом понимании текста датировка этого десерта 946 г. невозможна, ибо у семилетнего (в 946 г.) Романа, естественно, еще не могло быть детей (по Литаврину, речь идет о багрянородных детях лишь Константина и его не упомянутой в данном случае супруги Елены)⁸. Далеко не бесспорен и тот аргумент, который сам Г. Г. Литаврин считает решающим и который, надо полагать, и побудил его отказаться от традиционной датировки, а именно то обстоятельство, что шесть приемов, названных в 15-й главе сочинения Константина Багрянородного и сопровождаемых датами, «расположены в помесячной хронологической последовательности, начиная с мая и кончая октябрем», причем относительно приемов послов аббасидского халифа («друзей тарситов») 31 мая и 6 августа имеется точное указание на 4-й индикт, соответствующий 946 г.; указание на 4-й индикт присутствует и в оглавлении («пинаке») к 15-й главе. Несомненно, приемы «друзей-тарситов» имели место в 946 г. Однако к датировке путешествия Ольги этот факт не имеет прямого отношения. Описание указанных приемов, собственно, и составляет основное содержание главы – протокол приема послов иностранной (дружественной) державы в Большом Триклине Магнавры (большом тронном зале императорского дворца). Описание же всех прочих приемов, в том числе и княгини Ольги, включены в этот раздел попутно, для разъяснения некоторых дополнительных казусов, в частности (в случае с Ольгой) возникающих при приеме правительницы-женщины, когда необходимо задействовать женскую часть императорской семьи⁹. Так, например, прием «испанов» – послов кордовского халифа Абд-ар-Рахмана III, – также упомянутый в 15-й главе в связи с незначительными изменениями в оформлении помещений дворца, имел место 24 октября 948 г.¹⁰ Поэтому предполагать, что императором была использована сплошная подборка протоколов за «определенный срок, насыщенный аудиенциями, данными им

⁸ Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 180–181.

⁹ См., напр.: Новиков Н. Е. Указ. соч. С. 320–321.

¹⁰ Об этом свидетельствуют восточные источники. См.: Васильев А. А. Византия и арабы. Т. 2: Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902 (Записки ист.-филол. факультета Санкт-Петербургского университета. Ч. 66). С. 277–278; ср.: Там же. Приложение 3. С. 140–141, 186–189.

иностранцам», едва ли правомерно. Тем более, что сам Литаврин отметил тот факт, что включенные в эту предполагаемую им подборку приемы (даже если не считать прием «испанов») имели место не в течение какого-либо одного календарного года, но в течение по крайней мере двух лет (ибо с сентября в Византии начинался новый год и новый индикт), так что указание на 4-й индикт в любом случае не относится к приемам Ольги¹¹.

Более существенно для определения времени путешествия княгини Ольги, на мой взгляд, другое обстоятельство. Датировка путешествия 957 г. лучше вписывается в события собственно русской истории, как они изображены в летописи. Относить же это путешествие к 946 г. можно лишь с очень большой натяжкой.

Прежде всего, надо отметить, что нам неизвестна точная дата гибели князя Игоря, мужа Ольги, – отправное событие для датировки поездки Ольги в Константинополь¹². Несчастному походу

¹¹ *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 182–183. Не кажется мне серьезным аргументом и предполагаемое Г. Г. Литавриным совместное сидение императрицы Елены и ее невестки (в соответствии с гипотезой Литаврина, Берты-Евдокии, первой обрученной невесты Романа II) на одном троне во время «клитория» (торжественного обеда), данного в честь Ольги 9 сентября, что, по мнению исследователя, может отражать реалии 946-го, но никак не 957 г. Показательно, что при переводе данной фразы («На упомянутый выше трон воссели десница (императрица Елена. – А. К.) и невестка») Литаврину приходится исправлять явную грамматическую несогласованность греческого текста, ибо сказуемое («восседа») употреблено здесь в единственном числе при двух подлежащих (Там же. С. 363, прим. 3). Исследователь ссылается на другие случаи употребления сказуемого в единственном числе при множественном числе подлежащего, но, как показал А. В. Назаренко (*Древняя Русь... С. 244*), во всех этих случаях речь определенно идет о восседании разных лиц на разных тронах. Да и вообще трудно представить себе столь явное нарушение византийского церемониала, при котором императрица сажает к себе на трон (!) невесту своего сына (пускай и семи- или восьмилетнюю, по Литаврину), занимающую в иерархии правящей семьи строго определенное место – ниже ее самой, и этот факт находит отражение в обряднике как прецедент для последующих правителей Империи.

¹² Ср.: *Назаренко А. В.* Древняя Русь... С. 262–263. Здесь, впрочем, нужно сделать одну оговорку. Сам Назаренко находит возможным датировать гибель Игоря временем после 946 г., привлекая данные формуляра обращения к русским князьям из той же книжц «О церемониях», где в качестве образца заголовка послания к правителям Руси приведен следующий заголовок: «Послание Константина и Романа, христолюбивых василевсов ромеев, к архонту Росии» (глава II, 48). Если имеются в виду Константин VII и его сын Роман II, ставший соправителем отца (по Назаренко) 22 марта 946 г., то реальное послание, использованное в формулярнике в качестве образца, было отправлено после этой даты. А раз оно адресовано не к «архонтиссе», а к «архонту Росии», то, делает вывод исследователь, «архонт» росов – Игорь – был к этому времени еще жив (Там же. С. 261–262). Дата коронации Романа II устанавливается Назаренко, главным образом, по актовым материалам, согласующимся, по его мнению, с не вполне ясным указанием византийского хрониста Иоанна Скилицы, который сообщал, что Константин «возложил венец» на своего сына на Пасху

Игоря в Древлянскую землю и его гибели там посвящена отдельная статья «Повести временных лет», датированная тем же 6453 г. (944/945 по сентябрьскому стилю или 945/946 по мартовскому), что и предыдущая летописная статья, содержащая текст русско-византийского договора 944 г. Последняя, несомненно, датирована по сентябрьскому стилю. Если принять, что Игорь был убит в том же 6453 сентябрьском году, т. е. поздней осенью 944 г. (ибо подписанный им договор с греками был заключен не ранее сентября и не позднее 16 декабря 944 г.) или зимой 944/45 г., то поход Ольги на древлян, в принципе, может быть отнесен к 945 г. Ольга, по летописи, «стоя лето» у Искоростеня; таким образом, город мог быть взят, самое раннее, осенью 945 г. Следующий поход Ольги – к Новгороду и Пскову, когда она «устави по Мьсте погосты и дани, и по Лузе оброки и дани, и ловища ея суть по всеи земле...», а затем в другие части Древнерусского государства – по Днепру и по Десне, может быть отнесен – опять же самое раннее – к зиме – началу весны 946 г. К концу весны – началу лета 946 г. Ольга должна была вернуться в Киев к сыну, где и «пребываше с ним в любви»¹³. При такой, сжатой до крайности, хронологии событий Ольга действительно имела физическую возможность летом 946 г. отправиться

то ли 945-го, то ли 946-го, то ли (наименее вероятно) 948 г. (Там же. С. 223–227). Но в источниках имеется точная дата провозглашения Романа соправителем отца, приведенная сирийским хронистом Яхъей Антиохийским, – воскресенье 23 февраля 945 г. (*Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 085). Эта дата вполне согласуется с названной Скилицей. Дело в том, что 23 февраля в 945 г. пришлось на первое воскресенье Великого поста, и, поскольку собственно венчание на царство во время Великого поста невозможно, церемония «возложения венца» и должна была проходить по его завершении, а именно на Пасху того же года (т. е., в таком случае, 6 апреля 945 г.). Кроме того, Г. Г. Литаврин, также проанализировавший данные формулярника книги «О церемониях», пришел, как и следовало ожидать, к совершенно другому выводу: в формуляре послания к «архонту Росии» имеется в виду другая пара императоров – Константин Багрянородный и Роман I Лакапин, т. е. действительное послание, ставшее образцом для формулярника, относится ко времени, когда Роман Лакапин стал соправителем своего зятя Константина, но еще не занял первого места в иерархии императоров, а именно к 920–922 гг. (*Литаврин Г. Г.* Византия... С. 66–68). Пельзя, наверное, исключать и того, что формуляр послания может отражать грамоту, адресованную действительному «архонту Росии» после смерти Игоря – Святославу, формально являвшемуся киевским князем. В любом случае приходится констатировать, что данные формулярника не могут быть использованы для пересмотра традиционной даты гибели Игоря. Не является датирующим и упоминание Игоря в трактате «Об управлении Империей» того же Константина Багрянородного, как иногда считают: во-первых, потому что об Игоре как об «архонте Росии» здесь говорится в прошедшем времени, а во-вторых, потому что мы не знаем, к какому времени относится написание 9-й главы трактата («О росах...»), в котором имеется это упоминание.

¹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 57–60.

в Константинополь, чтобы в начале сентября быть принятой императором. Однако представляется крайне маловероятным, чтобы сразу же после возвращения из тяжелого похода, только-только добившись утверждения своей власти вне Киева и только начав проведение в жизнь известной реформы обложения данью подвластных ей славянских племен, княгиня могла вновь оставить Киев на длительный срок.

Но смерть Игоря могла произойти и не в 944 г., а годом позже – поздней осенью 945 г. или зимой 945/46 г., причем такая датировка лучше отвечает логике летописного рассказа. Во всяком случае, сообщив о заключении русско-византийского мира, летописец прибавляет, что Игорь «нача... княжити в Киеве, мир имея ко всем странам», – а для того, чтобы эта фраза имела смысл, требуется допустить, что между заключением мира с греками осенью 944 г. и последующими событиями прошло хоть какое-то время. Последующие слова летописца: «И приспе осень...» также совсем не обязательно имеют в виду осень 944 г., так как мы знаем, что начало осени или даже ее большая часть были заняты заключением русско-византийского договора.

Для того, чтобы датировать путешествие Ольги в Византию 946 г., приходится игнорировать даты, приведенные в летописи, в частности дату вокняжения Святослава – 6454 (946) г. (подтверждаемую хронологическими выкладками счета лет его киевского княжения), и дату похода Ольги к Новгороду и Пскову – 6455 (947) г. Кроме того, «ранняя» датировка путешествия Ольги вступает в противоречие с летописным изложением событий первых лет ее княжения. Так, при столь сжатой хронологии не остается времени для сколько-нибудь продолжительного пребывания Ольги в Киеве после войны с древлянами, а между тем летопись вполне определенно сообщает, что, вернувшись в Киев со Святославом, Ольга «пребывши» там «лето едино». Да и для упомянутого выше «пребывания» ее в Киеве с тем же Святославом «в любви» после возвращения из похода к Новгороду и Пскову также не находится места.

Дата путешествия 957 г. хотя и не совпадает с приведенной в «Повести временных лет», укладывается в тот временной промежуток, который не заполнен в летописи какими-либо событиями, но оставлен пустым. Таким образом, эта дата «вписывается» в ход собственно русских событий и не нарушает летописной хронологии. Более того, в ряде летописей XV–XVI вв., в частности т. н. Новгородской Карамзинской и Новгородской Четвертой в различных списках, дата путешествия Ольги обозначена иначе, чем

в «Повести временных лет» или Новгородской Первой летописи младшего извода, а именно как 6466 г.¹⁴ Если в данной летописной статье использован сентябрьский стиль, то получается, что крещение Ольги отнесено ко времени между сентябрем 957 г. и августом 958 г., а это точно совпадает с «поздней» датировкой путешествия Ольги по Константину Багрянородному. На это чрезвычайно важное обстоятельство обратил особое внимание А. В. Назаренко¹⁵, и оно сильно подкрепляет его аргументацию в пользу 957 г.

Все вышесказанное заставляет и автора настоящей статьи принять традиционную дату путешествия княгини Ольги в Константинополь – 957 г.

Теперь относительно времени крещения княгини Ольги. Имеются ли в нашем распоряжении какие-нибудь данные, позволяющие определить это с большей или меньшей вероятностью?

Прежде чем перейти к ответу на этот вопрос, отмечу следующее обстоятельство. Как уже говорилось, далеко не все исследователи склонны считать, что во время описанного Константином Багрянородным посещения Ольгой Константинополя произошло крещение русской княгини. Для такого скепсиса налицо серьезные основания.

В трактате «О церемониях» имеются два свидетельства, на основании которых историки приходят к противоположным выводам относительно того, была ли Ольга ко времени приема ее императором христианкой или нет. С одной стороны, среди свиты княгини упомянут некий священник Григорий – и это служит аргументом в пользу того, что Ольга если и не была крещена, то склонялась или же готовилась к принятию христианской веры. С другой стороны, описывая первый прием русской княгини, Константин Багрянородный называет ее языческим именем – Эльга (Ελγας). Такое именование княгини в официальном документе – протоколе приема, который и был использован Константином для составления своей книги, – полностью исключает вероятность того, что Ольга к тому времени была крещена, и никакие попытки обосновать обратное, ссылаясь на якобы имевшие место случаи использования в качестве официального, «протокольного», имени языческое¹⁶, на мой взгляд, несостоятельны.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002. С. 37; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1: Новгородская Четвертая летопись. М., 2000. С. 41, 581.

¹⁵ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 281–285.

¹⁶ Там же. С. 273–275. Автор ссылается на надписи на печатях и монетах русских князей X–XI вв. Но все они выполнены на русском языке, т. е. предназначены для «внутреннего пользования». Использование же княжеского, а не крестильного,

Но языческое имя княгини приведено лишь при описании первого приема, 9 сентября. При описании второго приема, 18 октября, русская «архонтисса» по имени не названа. (Специфика источника – выписки из протокольной записи с особенностями ее приема – этого не требовала.) А это обстоятельство позволяет высказать предположение, что крещение Ольги – если оно, как я полагаю, имело место в тот самый приезд, который описан Константином Багрянородным, – состоялось после первого, но ранее второго приема.

Такое предположение находит подтверждение в русских источниках. «Повесть временных лет», рассказывая – пускай и в легендарной, фольклорной форме – о поездке Ольги в Царьград, также сообщает о двух ее встречах с греческим «царем». В этом версии русского и греческого источников совпадают. Но и по летописи, крещение Ольги произошло после ее первой встречи с царем, но до второй. Напомню, что во время первой встречи «удивившись царь разуму ея, беседова к неи», а во время второй – уже «по крещении возва ю царь и рече ей...»¹⁷

В рамках данной статьи нет необходимости детально разбирать происхождение и характер летописного рассказа. Однако указанное совпадение его с описанием Константина Багрянородного кажется не случайным. Основываясь на этом совпадении, можно предположительно датировать крещение княгини Ольги временем между 9 сентября и 18 октября 957 г.

Некоторые дополнительные соображения на этот счет можно высказать, основываясь на анализе посвященных Ольге агиографических сочинений.

Как известно, при крещении русская княгиня получила имя Елена. Несомненно, наречению ее этим именем способствовало то, что Еленой звали царствующую императрицу, супругу императора Константина VII. Но столь же несомненно и то, что Ольга получила имя в честь св. Елены, матери равноапостольного императора Константина Великого. Уподобление Ольги св. Елене проходит через все посвященные ей сочинения, начиная с летописного рассказа о ее крещении¹⁸. В древнейшей проложной редакции

имени в официальном документе византийского происхождения следует полностью исключить.

¹⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 60, 61. На этот факт обратил внимание А. Н. Сахаров (Дипломатия княгини Ольги // Вопросы истории. 1979. № 10. С. 38–39).

¹⁸ Ср., напр., в похвале Ольге из «Памяти и похвалы князю Владимиру»: «...тоя и жизни подража святая царица Елены блаженна княгини Олги» (Срезневский В. И. Указ. соч. С. 3)

Жития княгини Ольги, известной в южнославянских списках XIII–XIV вв., тема обретения св. Еленой животворящего креста проходит как прообраз крещения самой Ольги, принесшей свет христианской веры в Русскую землю: «По всему подобящися святей Елене, яко же бо и она шьдши въ Ерусалимь обрете честны крест Господень, такожде и сии нова Елени створи»¹⁹. Более того, одним из основных эпизодов различных редакций Жития стало перенесение креста самой княгиней Ольгой на Русь, что однозначно воспринималось как прямая аналогия перенесению креста царицей Еленой в Константинополь. «Бе же имя еи наречено в святомъ крещении Елена, – читаем в кратком (русском) проложном Житии, сохранившемся в списках XIII–XIV вв. и более позднего времени, – и приимши от патриарха крест... и ть крест и донныне стоить в Святей Софии во олтари на десной стране, имея писмена сице: “Обновися Росьская земле святымъ крестом, его же прия Олга, благоверная княгини”»²⁰. Схожий текст, но с существенными отличиями, читается в южнославянском проложном Житии: «...и приемши... крест... иже ныне стоить в Киеве в Святей Софии в олтари на десной стране, имее писмена: “Обновисе в Русьстей земли крест от Олгы благоверные кнегине, матере Святославле”»²¹. О возвращении блаженной княгини в Киев, «несущи знамение честнаго креста», сообщается в похвале Ольге из «Памяти и похвалы князю Владимиру» Иакова мниха²². Митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати» прославляет Владимира и Ольгу, принесших крест «от новааго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своеи поставивша»²³.

Тема перенесения св. Ольгой креста из Царьграда в Киев и «обновления креста» в Русской земле (или «обновления Русской земли святым крестом») напрямую пересекается с центральной идеей празднования Воздвижения честного и животворящего креста Господня, который был установлен в Византии еще в IV в. и торжественно отмечался в Константинополе 14 сентября. Сам

¹⁹ *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. Приложения. С. 6 (с учетом разночтений).

²⁰ Там же. С. 7–8. См. также: *Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К.* Жития княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ. Q. п.1.63) // *Русская агиография: Исследования, публикации, полемика.* СПб., 2005. С. 301.

²¹ *Серебрянский Н.И.* Указ. соч. С. 6.

²² *Срезневский В.И.* Указ. соч. С. 4.

²³ Цит. по: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 48 (подг. текста А. М. Молдована).

крест, перенесенный из Иерусалима в Константинополь св. царицей Еленой в 326 г., хранился в Фаросской церкви Пресвятой Богородицы, входившей в комплекс Большого императорского дворца²⁴. В день Воздвижения крест выносили из алтаря для поклонения верующих до отдания праздника Воздвижения 21 сентября. В чтениях и песнопениях в этот день вспоминалась и прославлялась св. царица Елена.

Праздник Воздвижения 14 сентября – самое заметное событие в церковном календаре между 9 сентября и 18 октября (во всяком случае, применительно к X в.). Оно в наибольшей степени подходило для такого торжественного события, как крещение правительницы иностранного государства. Учитывая это обстоятельство, а также принимая во внимание имянаречение княгини Ольги и то заметное место, которое в ее Житии занимает тема получения ею креста и перенесения его из Константинополя в Киев, можно предположить, что именно день 14 сентября (или канун этого праздника, предпразднество Воздвижения, 13 сентября, приходящееся в 957 г. на воскресенье) стал центральным в церемонии обращения русской княгини в христианскую веру – а именно днем ее крещения или, возможно, оглашения (первой ступени крещения)²⁵.

²⁴ См.: Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII в. / Перев., предисл. и коммент. Л. К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 439 (т. н. «Аноним Меркати»); Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 г. / Изд. Хр. М. Лопарев // Православный палестинский сборник. Вып. 51 (Т. 17. Вып. 3). СПб., 1899. С. 80.

²⁵ В литературе предлагается и другая дата крещения Ольги – 8 сентября 957 г., Рождество Пресвятой Богородицы. См.: *Featherstone J. Ol'ga's Visit to Constantinople* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 14. Cambridge (Mass.), 1990. P. 311; с этим согласен и А. В. Назаренко: Древняя Русь... С. 285 и особенно: *он же*. «Си первое вниде в царство небесное от Руси»: Святая равноапостольная княгиня Ольга в Царьграде // Православный паломник. 2002. № 1 (3) (<http://gicolor.org/tz/turzia/mp/3/>). Предполагается, что за 40 дней до этого, а именно 30 июля, Ольга была оглашена, причем этот день, 30 июля, отмечен в церковном календаре Константинополя таким значимым событием, как вынос креста из царской ризницы и положение его в Святой Софии до 14 августа (этот обычай описан в трактате «О церемониях» Константина Багрянородного; см. также: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997. С. 294–296). Однако такой дате оглашения и крещения Ольги противоречит наречение ее языческим именем во время приема 9 сентября в трактате «О церемониях». Д. Гордиенко предполагает, что 8 сентября 957 г. состоялось не крещение, а оглашение Ольги: по истечении положенных канонами 40 дней, в ночь на 18 октября, княгиня была крещена (*Гордиенко Дм.* Хрещення княгині Ольги в контексті обрядової практики візантійської церкви // *Ruthenica*. Вип. 5. Киев, 2006. С. 12–18). В течение этих сорока дней, по мнению исследователя, княгиня должна была соблюдать пост, однако заметим, что именно на этот промежуток времени приходится отмеченный Константином обед и десерт у императора, что, как представляется, противоречит данному предположению.

При этом стоит обратить внимание еще на один аспект проблемы крещения Ольги. Известно, что Ольга очень долго пробыла в Константинополе, на что позднее сетовала послам византийского императора²⁶. Неизвестно, когда Ольга прибыла в столицу Империи и сколько ждала первого приема; покинула же она Царьград во всяком случае после 18 октября – а это предельно поздний срок для плавания по Черному морю, сопряженный с опасностью морских бурь. Значительное время пребывания Ольги в Константинополе было занято ожиданием второго приема. Причем между первым и вторым приемами прошло ровно 40 дней (опять же согласно «включенному» счету). Конечно, эта цифра может быть и случайной. Но стоит отметить, что в церковном обиходе сорокадневный срок несет важную смысловую нагрузку. В частности, в Византийской церкви 40 дней составляла длительность оглашения перед собственно крещением²⁷. Важно отметить и то, что именно при оглашении происходило наречение новообращенного именем святого, который почитался на этой неделе. На мой взгляд, нельзя исключать того, что длительное пребывание русской княгини в Константинополе может объясняться – по крайней мере отчасти – особенностями литургической практики Византийской церкви, предусматривающей определенный и довольно длительный срок между оглашением и собственно крещением.

²⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63. Приведены слова Ольги, адресованные императору: «Аще ты... также постоиши у мене в Почаине, якоже аз в Сяду (Суду, т. е. константинопольской гавани. – А. К.)...»

²⁷ См.: *Арранц М.* О крещении князя Владимира // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1988. ЮНЕСКО. [М.], 1993. С. 64–65. На этот факт также обратил внимание Д. Гордиенко (Указ. соч. С. 16.)

Грядущий 2000-летний юбилей христианства удивительным образом совпадает со знаменательной датой в истории русского Православия, которая до сих пор, кажется, не обратила на себя внимания историков Русской церкви и русской духовной культуры. 1000 лет назад в Киеве было совершено первое в нашей истории обретение нетленных мощей и торжественное перенесение их для всеобщего и открытого почитания в новопостроенный храм – иными словами, первое зримое проявление русской святости.

Напомним, что Русь тогда только что приняла христианскую веру в качестве государственной. Медленно и трудно распространялась она по городам и весям, далеко не каждый готов был принять ее сразу и всем сердцем. Обретение нетленных мощей блаженной княгини Ольги – а речь идет именно о ней, первой русской правительнице-христианке, – должно было явственно свидетельствовать о том, что Бог прославил «верную рабу свою», а с ней вместе и всю новокрещеную Русь, воспринявшую свет христианской веры от внука блаженной Ольги великого князя Владимира Святославича, Крестителя Руси.

Древние памятники позволяют более или менее определенно датировать это событие. «Времени многу минувшу по преставлении святыа, – рассказывает так называемая Пространная редакция Проложного жития блаженной Ольги, – внук ея блаженный князь Владимир въспоману о мощех святыа бабы своеа, и прииде на место сам с митрополитом и со всем священным собором и с фимияном, и раскопавше землю, и обретоша честныа мощи святыа бабе своеа кня[г]ини Олги целы и нерушимы перебувають. Они же прославиша Бога и возьмеше мощи и положиша в церкви Святыа Богородица...» (т. е. в киевскую Десятинную церковь, построенную князем Владимиром и освященную в 996 г.)¹.

* Опубликовано: Журнал Московской патриархии. 1999. № 8. С. 55–57.

¹ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. М., 1915. Приложения. С. 11 (= Сокращенная редакция Псковского жития).

Но сколько же именно времени прошло с момента смерти св. Ольги? Об этом сообщает другая редакция Жития, отразившаяся в знаменитой Степенной книге царского родословия (памятник времени Ивана Грозного) и в ряде рукописей XVI в.: «Честныя же ея мощи по преставлении ея пребыша в земли лет яко тридесять; обретены же быша целы и нетленны; от них же различныя чудеса и многая исцеления содевахуся приходящим с верою благодатию Христовою...»²

«Яко тридесять лет» значит «около 30 лет». Княгиня Ольга преставилась летом (11 июля) 969 г., следовательно, речь идет приблизительно о 999/1000 г. (скорее всего, об 11 июля – дне кончины св. Ольги, единственном дне памяти блаженной княгини, который отмечается Русской Православной церковью)³.

Степенная книга – памятник поздний, и не все ее известия заслуживают доверие. Но автор Жития Ольги, включенного в состав летописи, и не пытается назвать какую-то точную дату (которую как раз и можно было бы посчитать за вымысел); он указывает приблизительное число лет, прошедших после погребения святой, и у нас нет серьезных оснований не доверять ему. Разумеется, названная нами дата приблизительно и условна – но ведь в той или иной степени условны почти все даты нашей первоначальной истории. Но, помня о ее приблизительности, мы все же считаем возможным принимать дату 999/1000 г. в качестве искомой ориентировочной даты перенесения святых мощей. (Заметим, кстати, что «Повесть временных лет», древнейшая русская летопись из дошедших до нашего времени, сообщает о перенесении не названных по имени святых в Десятинную церковь под 1007 г.: «Пренесени святии в Святую Богородицю»⁴. Употребление летописцем множественного числа подсказывает, что речь может идти скорее всего о мощах святителя Климента Римского и его ученика Фива, вывезенных князем Владимиром из Корсуни в 989 г.)

По-видимому, мощи святой княгини переносились дважды. В наиболее ранней редакции Проложного жития («Успение бла-

² ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 24.

³ Казалось бы, можно уточнить дату «яко тридесять лет»: считая, что перенесение мощей происходило 11 июля (другого дня почитания св. Ольги церковная традиция не знает), и предполагая, что этот день должен приходиться на воскресенье, можно найти два года, примерно равно удаленных от 999-го, в которые 11 июля приходилось именно на воскресный день. Это 997 и 1003 гг. Однако у нас нет никакой уверенности в том, что перенесение мощей должно было обязательно происходить в воскресенье.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 129.

женной Ольги») сообщается о том, что князь Владимир «вземь от земля тело бабы своея нетленно и вложи в раку древяну и постави ю в церкви Святыя Богородица»⁵. Но в середине XI в. мощи почивали уже в каменном саркофаге – «гробе камене мале».

Памятники того времени рассказывают о «дивном и страшном чуде», которое можно было видеть в храме: «...и на верху гроба того честнаго оконце сътвориша, и туде видять блаженна тело лежаще цело и тлению непричастно, но светящесе яко солнце. А иже кто приидет с верою ко гробу святыя, и оконце оно, иже на гробе святыя, само о себе отверзется, и видят честное тело, и мнози приемлют исцеление неоскудно. А другим, иже не с верою приходящим к честному ковчегу святыя, не отворится оконце гробное и не видят святаго и честнаго ея тела, но токмо гроб видяху святыя»⁶. Это свидетельство современника, при котором, очевидно, описываемое чудо имело место. «Тело святыя нерушимо пребывает даже и до днесь, якоже бе и первое», – читаем, например, в списке XVI в. Распространенной редакции Проложного жития⁷.

Мощи княгини Ольги разделили трагическую участь киевской Десятинной церкви. Во время нашествия татар на Киев в 1240 г. они были сокрыты под спудом в самой церкви, а в XVII в., согласно преданию, вновь открыты митрополитом Петром Могилой, проводившим раскопки Десятинной церкви и построившим на ее месте небольшой храм. В нем они и почивали до начала XVIII столетия, когда по неизвестной причине были окончательно утрачены⁸.

Мы не знаем, когда именно блаженная княгиня Ольга была официально причтена Церковью к лику святых. (Первыми канонизированными русскими святыми стали, как известно, князья-мученики Борис и Глеб, сыновья Владимира Святого.) Но местное, так сказать «народное», почитание княгини христианки, судя по рассказам древних памятников, началось сразу же (или почти сразу же) после перенесение ее мощей в Десятинную церковь.

⁵ *Серебрянский Н. И.* Указ. соч. С. 8.

⁶ Там же. С. 11–12. Схожий текст о чуде со святым гробом с некоторыми дополнительными подробностями сообщает и «Память и похвала князю Русскому Владимиру», написанная Иаковом мнихом. См.: *Срезневский В. И.* Память и похвала князю Владимиру и его Житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук по ист.-филолог. отделению. Т. 1. № 6. СПб., 1897. С. 5.

⁷ РГАДА. Ф. 187 (собр. ЦГАЛИ). № 41. Сборник преимущественно русских житий XVI в. Л. 473 (= Псковская редакция Жития святой).

⁸ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 53. В начале XX в. археологи обнаружили среди развалин Десятинной церкви шиферный саркофаг, богато украшенный резьбой. Как полагают, в нем и была похоронена святая княгиня. Ныне саркофаг хранится в киевском Софийском соборе.

Ибо обретение мощей, тем более обладавших видимым даром нетленности, перенесение их в новую церковь, вложение в новую раку представляют собой очевидное стремление верующих людей к прославлению того, кого столь явно и осязательно уже прославил Господь. У Русской церкви все еще было впереди: и святые князя-страстотерпцы Борис и Глеб, и печерские подвижники, и благоверный великий князь Александр Невский, и «игумен земли Русской» Радонежский чудотворец Преподобный Сергей, и Серафим Саровский, и Оптинские старцы... Но, наверное, не будет большим преувеличением, если мы скажем, что именно с обретения мощей равноапостольной княгини Ольги и начинается история собственно русской святости.

«РУСИ ЕСТЬ ВЕСЕЛИЕ ПИТИ...»

Так складно сказал князь Владимир Святой, Креститель Руси. Слова эти были произнесены им во время беседы с мусульманскими послами, пришедшими в Киев из соседней с Русью Волжской Болгарии и уговаривавшими русского князя принять мусульманскую веру: «Ты, княже, мудр и разумен, а закона не знаешь...» Владимир внимательно выслушал проповедников, но не всё из сказанного ими пришлось ему по душе. О «питии» же, т. е. о запрете на употребление вина, отвечал так: «Руси есть веселье питье (пити. – А.К.), не можем без того быти». На этом его разговор с мусульманскими проповедниками завершился. Так – на первый взгляд, не слишком серьезно – была обозначена причина, по которой Русь отвергла ислам и обратилась к иному, христианскому, учению.

Сохраненные летописью слова князя Владимира давно уже стали хрестоматийными. Обычно их вспоминают тогда, когда рассуждают об извечном русском пороке – пьянстве. Одних эти слова убеждают в том, что пьянство неискоренимо – ибо идет оно от Владимира «Красна Солнышка» и сколько быть Руси, столько быть и «веселию» и питию русских людей. Другие, напротив, полагают слова летописца выдумкой¹, но когда и с какой целью внесены они в летопись, не знают.

Между тем смысл летописной фразы не прояснен до сих пор.

Сначала о терминах. Слово «питие» имело в древнерусском языке более широкий смысл, чем ныне. «Пить», «питать», «пища» – слова с одним корнем и близким значением. Если переводить летописное «Руси есть веселие пити» на современный русский язык по смыслу, то лучше всего это сделать так: «Руси есть веселие пировать».

Впрочем, сам смысл от этого не меняется. «Веселие» сухомятку не бывает. Тем более во времена Владимира. Знаменитые

¹ Соплюсь на писателя Василия Ивановича Белова. Вот что говорит один из героев его повести «Всё впереди»: «Мы прямо-таки привыкли всегда на кого-нибудь ссылаться. Даже на князя Владимира: “Веселие на Руси” и тэ дэ. Не говорил же князь такой ерунды! Он сказал не так и совсем по другому поводу» (Белов В.И. Всё впереди. М.: Сов. писатель, 1987. С. 127).

пиры этого князя воспеты и древнерусскими летописцами, и сказителями русских «старин» (былин). Были пиры эти исполнены и «веселием», и удалью, и небывалым размахом и избытком, так что упиваться – в самом прямом, современном значении этого слова – случалось и самому князю, и всей его дружине, и не однажды. Но пир – не только и не столько упивание и объедание. В дохристианском славянском обществе пиры были ритуальным действием, одним из важнейших элементов языческого культа. Их основа – вкушение мяса жертвенного животного. Это не только спланивало участников пиршества, но делало их, по существу, единым целым, породняло друг с другом, а всех вместе – с тем божеством, которому приносилась жертва. Ибо плоть убитого и съеденного животного становилась плотью каждого из них. То же относилось и к употреблению живительной и веселящей влаги – браги, хмельного меда, пива, обладавших в глазах язычников очевидными магическими свойствами. Во времена Владимира первоначальный смысл обряда, наверное, уже забывался, но ритуальный характер самого действия, несомненно, осознавался его участниками.

Слова Владимира о «питии» не так легкомысленны, как может показаться. Несомненно, они имели в виду и ритуальный, традиционный для Руси аспект пиршественного действия. Русь не могла в одночасье порвать со своим языческим прошлым, с устоявшимся строем жизни, одним из важнейших элементов которого и было пиршество с присущими ему «веселием» и «питием». А именно этого в обязательном порядке требовал ислам. Возникший позднее других мировых религий он с большей нетерпимостью, нежели христианство, относился к традиционным языческим культам, более жестко регламентировал внешний образ жизни своих приверженцев. И именно эта нетерпимость ислама, а не один только запрет на употребление алкоголя (нередко нарушавшийся в мусульманском мире уже в те времена), прежде всего и не устроила князя Владимира. Он выбирал такую религию, которая спланивала бы, а не разъединяла подданных его формирующегося государства, обеспечивала определенную стабильность в обществе, и христианство – с присущими ему начатками внешней терпимости, настроенности на просвещение, а не принуждение, – более всего подходило ему и в этом (хотя и не только в этом) отношении².

² Христианство того времени хотя и безусловно осуждало разного рода «игрища» как очевидный элемент языческого культа, все же более терпимо относилось к традиционным пирам. В 80-е гг. XI в. (т. е. спустя столетие после Крещения Руси) киевский митрополит Иоанн II, грек, так рекомендовал поступать священникам: если уж им

В подтверждение своей мысли приведу пример, показывающий, сколь различным было отношение к языческому прошлому в странах, только что принявших христианство или ислам. Киевский митрополит Иларион, автор знаменитого «Слова о законе и благодати» (40-е гг. XI в.), восхваляя подвиг равноапостольного князя Владимира, Крестителя Руси, подчеркивал, что «не в худой и неведомой земле» владычествовали его предки, но в земле Русской, «что ведома и слышима есть всеми четырьмя концами земли»; сам же «великий каган нашей земли Владимир» – «славный, будучи рожден от славных, благородный – от благородных», «внук старого Игоря, сын же славного Святослава». Его подвиг, равно как и подвиг всей Русской земли, повернувшейся к свету христианской веры, не есть бесповоротный разрыв со своим прошлым, но есть продолжение славных деяний прежних правителей Русской земли, его предков.

Совсем не то видим в соседней с Русью Волжской Болгарии. Арабский дипломат и путешественник Ахмед Ибн Фадлан, посетивший Волжскую Болгарию в 921–922 гг. и наставлявший в исламе болгарских царей, оставил подробную книгу о своем путешествии на Волгу. Вот запись его беседы с болгарским царем «Алмушем, сыном Шилки». Алмуш спрашивал образованного араба, как подобает правильно упоминать на молитве свое имя. Ибн Фадлан отвечал так: «Посредством упоминания твоего имени и имени твоего отца». Далее цитирую «Книгу» Ибн Фадлана: «Он (царь. – А. К.) сказал: “Но ведь отец мой был неверным, и я не хочу упоминать его имени на минбаре; и я также был неверным, – и я не хочу, чтобы упоминалось мое имя, так как тот, кто дал мне имя, был неверным. Однако, как имя моего господина, повелителя правоверных (т. е. багдадского халифа, Джафара ал-Муктадира. – А. К.)?” Я сказал: “Джафар”. Он сказал: “Подобает ли, чтобы я назвался его именем?” Я сказал: “Да”. Он сказал: “Итак, я уже дал себе имя Джафар, а имя моему отцу Абдаллах”...» Как свидетельствует Ибн Фадлан, с того времени молитва болгарского царя Алмуша звучала так: «О Аллах! Сохрани в благополучии раба Твоего Джафара Ибн Абдаллаха, повелителя булгар...»

случилось оказаться на мирском пиру, то они должны «благообразно и с благословением» принять предложенное угощение; но когда войдут скоморохи с «играньем, и плясаньем, и гуденьем», подобает встать и удалиться, «да не осквернят чувства виденьем и слышаньем» Об относительной терпимости раннего русского христианства см. подробнее в моей книге «Владимир Святой» (М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ: Русское слово, 1997).

Напомню, что и Владимир при крещении получил новое имя – Василий, данное ему, по-видимому, в честь тогдашнего императора Византии. Но употреблялось это имя крайне редко – его не знают даже составители русской летописи. В течение нескольких столетий на Руси было принято давать ребенку два имени – одно крестильное, другое славянское, традиционное, и далеко не сразу первое вытеснило второе. В княжеской, наиболее образованной среде это произошло, например, только к XIV в. «Обратное» же переименование – т.е. отказ от имени отца – было совершенно немыслимо.

КОГДА ВОЗНИК КИЕВСКИЙ ПЕЧЕРСКИЙ МОНАСТЫРЬ?*

Как известно, в древнерусской письменности имеются по крайней мере две различные версии основания Киевского Печерского монастыря. В главных своих положениях и особенно в датировках они резко противоречат друг другу.

Первая из этих версий изложена в «Повести временных лет» (далее – ПВЛ), в помещенном под 1051 г. Сказании, «что ради прозвася Печерський манастырь». Согласно Сказанию, «печерку», положившую начало монастырю, «ископал» пресвитер Берестовской церкви Святых Апостолов Иларион. Вскоре после его поставления на киевскую митрополию (1051), «не по мнозех днех», в пещеру вселился русский инок Антоний, постриженный в одном из афонских монастырей и возвратившийся на Русь. Начало подвигов Антония и его прославление отнесены к последним годам княжения Ярослава Мудрого, собственно же возникновение монастыря – уже ко времени князя Изяслава Ярославича (княжил с 1054 г.): «и начаша приходити к нему братья, и нача приимати и постригати я»¹. Правда, в Сказании есть по крайней мере одна явная хронологическая несообразность. После поставления первого печерского игумена Варлаама Антоний оставил братию и уединился в новой пещере, в которой и жил до самой своей смерти, «не выходя ис печеры лет 40 никдеже». Известно, что преп. Антоний умер за год до кончины преп. Феодосия Печерского, т. е. в 1073 г. Вычитание 40 лет из этой даты дает 1033 г.; основание монастыря, следовательно, должно быть отнесено к еще более раннему времени. По поводу появления цифры «40» в тексте Сказания было высказано немало самых различных мнений; большинство исследователей всё же не сомневаются в том, что перед нами результат механической

* Опубликовано: Очерки феодальной России. Вып. 1. М., 1997. С. 5–23. (Печатается с изменениями.)

¹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 155–157.

ошибки переписчика². И так, согласно древнейшему дошедшему до нас источнику сведений о Печерском монастыре, основание обители должно быть датировано, с оговоркой, 50-ми гг. XI в.

Совершенно по-иному излагается начальная история монастыря в позднейших печерских источниках. В наиболее распространенной редакции Киево-Печерского патерика – так называемой Кассиановской 2-й, составленной печерским уставщиком Кассианом в 1462 г., читается особая версия «Сказания, что ради прозвася Печерський манастырь». По сравнению с летописью и ранними редакциями Патерика в это Сказание внесены существенные изменения. Так, в нем сообщается о двукратном путешествии Антония на Афон. Первое путешествие отнесено ко времени великого князя Владимира Святославича. Вернувшись после пострижения в одном из афонских монастырей в Киев, Антоний вселяется в пещеру, «юже беша ископали варязи». Вскоре, после смерти князя Владимира и убийства Святополком Окаянным князей-мучеников Бориса и Глеба (1015), Антоний, «видя таково кровопролитие... паки бежа в Святую Гору» (на Афон). Окончательно Антоний возвращается на Русь после поставления на митрополию Илариона (1051) и поселяется в пещере, оставленной последним. Здесь и далее Сказание практически совпадает с летописным³.

Печерская традиция уточнила датировки обоих путешествий преп. Антония на Афон. Согласно украинской Густынской летописи (составленной в XVII в. на основании различных русских

² Там же. С. 158. В. Н. Татищев, использовавший, возможно, не дошедшие до нас летописные своды, указывал, что «в древнейших и или 8, а в других и или 40 положено, что неосторожно повреждено» (*Татищев В. Н.* История Российской. Т. 4. М.: Л., 1964. С. 422, прим. 187). По мнению А. М. Кубарева, цифра «и» (40) могла образоваться от сокращения под титулом слова «многа» (*Кубарев А. М.* Нестор, первый писатель российской истории, церковной и гражданской // Русский исторический сборник, изд. Обществом истории и древностей российских. Кн. 4. М., 1842. С. 398–399), или же слово «четыредесять» (40) – из первоначального «четыредесять» (14) (Там же. С. 479; то же мнение: *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. 2-я пол. тома. М., 1904. С. 580–581, прим. 4). В. М. Истрин предлагал первоначальное чтение «двадцать», впоследствии ошибочно написанное как «д-десять», т. е. «40» (*Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. Т. 27. Пг., 1922. С. 214). Особояком стоит мнение А. А. Шахматова, согласно которому, напротив, цифра «40» появилась в результате ошибочных расчетов редактора Сказания, основанных на тенденциозной хронологии, восходящей к несохранившемуся Житию преп. Антония (см.: *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. Ч. 316. СПб., 1898. Март. С. 134–135; *он же.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908 (отд. оттиск из Летописей занятий Археографической комиссии. Т. 20). С. 271).

³ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. Киев, 1930. С. 16–17 и след.

и западных источников), первый раз Антоний вернулся на Русь в 1013 г., в 1017 г. удалился вновь на Афон, а окончательно возвратился в Киев в 1027 г.⁴

В позднейших списках печерских игуменов начало подвигов Антония датировано 1012 г., а 1032 г. – уже игуменство Варлаама⁵.

В Кассиановских же редакциях Патерика (1-й, 1460 г., и 2-й) имеется еще одна дата, противоречащая версии ПВЛ и подтверждающая раннее возникновение обители. В написанном Нестором Житии преп. Феодосия, игумена Печерского (далее – ЖФ), включенном, как известно, в большинство редакций Патерика, проставлена дата пострижения Феодосия – 1032 г.⁶ Этой даты в других редакциях ЖФ нет.

Итак, как мы видим, различие между двумя версиями основания Киево-Печерского монастыря – примерно 25–30 лет: либо 20-е гг. XI в. (окончательное возвращение преп. Антония в Киев по Густынской летописи), либо 50-е гг., после 1051 г. Касаясь начальной истории монастыря, исследователи принимают обычно одну из этих версий, а именно летописную, относящую основание обители ко времени после 1051 г.⁷ Действительно, «кассиановская» датировка событий и по позднему происхождению содержащих ее источников, и по самому характеру включения в канву Сказания о начале Печерского монастыря не может быть признана достоверной. Очевидно, что рассказ о первом путешествии Антония на Афон искусственно вставлен в первоначальный летописный текст. К тому же многие из дат, называемых печерской традицией, обнаруживают свою явную несостоятельность. Так, например, совершенно невозможна дата начала игуменства Варлаама – 1032 г.:

⁴ ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1843. С. 261, 263, 266. Новое издание: ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 48, 49, 52. Отметим также, что в ряде поздних летописей об основании Печерского монастыря говорится под 1037 г. (Ср.: *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 287–288), что, вероятно, связано с сообщением ПВЛ под этим годом о начале монашеского жительства на Руси.

⁵ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 210.

⁶ Там же. С. 29.

⁷ *Казанский П.* О времени основания Печерской обители // *Временник Московского общества истории и древностей российских.* Кн. 19. М., 1854. С. 31–42; *Закревский Н.* Описание Киева. Т. 2. М., 1868. С. 601–605; *Лжебедитцев П. [Г.]* Киево-Печерская Лавра в ее прошедшем и нынешнем состоянии. Киев, 1886. С. 1–2, 96; *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 569–573; *Титов Ф.* Краткое историческое описание Киево-Печерской лавры и других достопримечательностей г. Киева. Киев, 1911. С. 15–16; *Каргер М. К.* Древний Киев. Т. 2. М.: Л., 1961. С. 337 и след.; *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983. С. 94; *Склярчук В. И.* К биографии Феодосия Печерского // *ТОДРЛ.* Т. 41. Л., 1988. С. 318 и след.; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 150; и др.

из ЖФ известно, что Варлаам был сыном ближнего боярина киевского князя Изяслава Ярославича, т. е. не мог прийти в монастырь ранее 1054 г.⁸ Данным ЖФ противоречит и включенная в Кассиановские редакции Патерика дата пострижения Феодосия: косвенные датировки, содержащиеся в самом ЖФ, не позволяют отнести приход Феодосия в Киев ко времени ранее 1050 г.⁹ При этом появление обеих дат в позднейших печерских источниках давно уже нашло вполне приемлемое объяснение¹⁰.

Однако жесткое увязывание времени основания монастыря и начала подвижнической деятельности преп. Антония в Киеве с 1051 г. также вызывает немало трудностей. Например, слишком коротким оказывается срок между появлением Антония в Киеве и началом его широкого прославления уже в начале княжения Изяслава (а то, что это не только агиографический штамп, показывают вполне реальные сведения из ПВЛ и ЖФ). Необходимо дать удовлетворительное объяснение и хронологическим указаниям, содержащимся в ранних и достаточно авторитетных печерских источниках – посланиях епископа Владимиро-Суздальского Симона и инока Поликарпа, составивших основу Киево-Печерского патерика. Я имею в виду известное указание Симона на пострижение Антонием митрополита Илариона, а также подробный расчет лет жизни печерского подвижника Моисея Угрин¹¹.

⁸ См.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 32 и след.

⁹ Как известно, Нестор сообщает, что спустя 4 года после ухода Феодосия в Киев («преже сих 4 лет») за ним явилась и его мать, умоляющая сына вернуться домой. После отказа Феодосия мать решает также принять иночество: Антоний «много поучи ю... и възвестив о неи княгыни, нусти ю в монастырь женьский» (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 81–83). Трудно сомневаться, что эта не названная по имени княгиня является одним лицом с упоминаемой несколько ниже и также не названной по имени женой князя Изяслава Ярославича, горячо заступившейся за Антония во время его конфликта с князем Изяславом (см.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 34; в Успенском сборнике лист с этим текстом утрачен). Следовательно, пострижение Феодосия может относиться ко времени по крайней мере не ранее 1050 г. (1054 минус 4).

¹⁰ Объяснение даты 1032 г. в Кассиановских редакциях ЖФ дал еще А. М. Кубарев (*Кубарев А. М.* Нестор... С. 401). По его мнению, Кассиан вычел 40 лет (срок затворничества Антония по Сказанию о начале монастыря) из года его смерти и получил дату 1032 г. (примерно в год должны были уложиться события, произошедшие между приходом Феодосия и удалением Антония). То же можно сказать и о дате начала игуменства Варлаама. Возможно, сходным образом появилась дата 1027 г. в Густынской летописи: зная об уходе Антония из Киева в 1069 г. (ПСРЛ. Т. 2. С. 272), составитель летописи вычел 40 лет уже из этой даты и накинул еще 2 года для иных известных ему событий. Как известно, печатный Патерик сообщает о 40 годах жительства Антония лишь в ближних пещерах.

¹¹ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 102–103, 142–149.

После фундаментальных исследований А. А. Шахматова, посвященных истории древнерусского летописания и, в частности, печерской письменной традиции, «ранняя» версия возникновения монастыря признается сознательным тенденциозным искажением начальной печерской истории, восходящим к несохранившемуся Житию преп. Антония (далее – ЖА). Прямым влиянием ЖА объясняют и все те указания источников, которые не укладываются в хронологические рамки летописной версии. Впрочем, надо учесть, что само мнение А. А. Шахматова по этому вопросу несколько раз менялось.

Первоначально исследователь полагал, что Кассиан использовал не ЖА, а некую не дошедшую до нас Печерскую летопись. В ней, в частности, читалось Сказание о начале Печерского монастыря именно в той форме, в какой мы видим его в Кассиановской 2-й редакции Патерика, Эта форма Сказания также не первична и очень сильно отличается от оригинального Сказания, написанного Нестором и также не дошедшего до нас. Первоначальный текст Нестора был переделан составителями Печерской летописи под непосредственным влиянием ЖА. В результате своеобразного компромисса между версией Нестора, ничего не знавшего о путешествии Антония на Афон, и тенденциозной версией ЖА и появились два путешествия Антония. При внесении Сказания в Начальный свод оно вновь подверглось переделке, при которой рассказ о первом путешествии Антония был исключен, но сделано это было непоследовательно, и в тексте осталось немало следов чуждой Нестору версии ЖА. Таким образом, Кассиановская редакция Сказания представляет собой более раннюю переделку первоначального текста, нежели летописная редакция¹². Позднее от некоторых положений этой чрезвычайно громоздкой схемы А. А. Шахматов отказался, однако основные тезисы своей гипотезы – о переработке текста Сказания уже при внесении в летопись и об использовании в Кассиановской переработке Сказания ЖА – оставил неизменными.

Наиболее аргументированно гипотеза А. А. Шахматова была изложена в его классическом исследовании «Разыскания о древнейших русских летописных сводах». По мнению автора, на использование ЖА в Кассиановской редакции Сказания указывает следующее: во-первых, сам факт тенденциозного от-

¹² Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // ИОРЯС Т. 2. Кн. 3. СПб., 1897. С. 818–827; *он же*. Житие Антония... С. 124–133.

несения истории обители ко временам более ранним, нежели последние годы княжения Ярослава; во-вторых, упоминание Святой Горы как места пострижения Антония (чего не могло быть в первоначальном оригинале Несторова Сказания); и в-третьих, упоминание Варяжской пещеры (о которой, как это достоверно известно из Патерика, рассказывалось и в ЖА)¹³. Правда, еще позже, при редактировании тех же «Разысканий», А. А. Шахматов признал, что Кассиан пользовался не самим текстом ЖА и не гипотетической Печерской летописью, а лишь выписками из ЖА, содержащимися в известных и дошедших до нас сочинениях – посланиях Симона и Поликарпа¹⁴. Несомненно, это уточнение сильно ослабило всю аргументацию исследователя. Тем не менее, как уже отмечалось, гипотеза Шахматова, в целом, принимается современной наукой¹⁵.

В то же время один из основных постулатов гипотезы А. А. Шахматова был по существу опровергнут еще С. А. Бугославским. Проведенный им тщательный текстологический анализ различных списков Сказания о начале Печерского монастыря подтвердил, как мне кажется, очевидный и на первый взгляд вывод о том, что текст, помещенный в летописной статье 1051 г., – первичный и, вероятно, близкий к первоначальному авторскому. Те внутренние противоречия, которые находил в тексте летописной статьи А. А. Шахматов, на самом деле надуманы. Текст представляется вполне цельным. В полной мере это относится и к центральной идее всего Сказания – о тесной связи Печерской обители со Святой Горой. Представлять все упоминания о ней – а их в тексте 8 – чужеродными вставками из несохранившегося ЖА – совершенно неосновательно¹⁶. Тем самым ставится под сомнение и основной вывод А. А. Шахматова – об использовании ЖА в Кассиановской переработке Сказания. Вероятно, можно найти и иное объяснение противоречий, содержащихся в источниках по ранней печерской истории.

Непосредственный источник рассказа 2-й Кассиановской редакции о первом путешествии Антония на Афон и о его пострижении там выявить несложно. Это то же самое летописное Сказание.

¹³ Шахматов А. А. Разыскания... С. 265–275.

¹⁴ Там же. С. 273, прим. 1.

¹⁵ См., напр.: История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 273–274; Творогов О. В. Житие Антония Печерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 135–136.

¹⁶ Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // ИОРЯС. Т. 19. Кн. 3. СПб., 1914. С. 153–160.

Сравним:

Патерик (2-я Касс. ред.)	ПВЛ (статья 1051 г.)
Человеколюбивый же Господь възложи сему ити в страну Гречьскую...	И възложи сему Бог в сердце в страну ити.
И в Святую Гору доиде и обьшед святаа монастыря... и виде монастыря сушаа ту на Святеи Горе...	Он же устремися в Святую Гору и виде ту манастырь суши, и обиходив...
Прииде в единь манастырь... и моли игумена, дабы на нь възложил аггельский образ иночьскаго чина.	... приде в манастырь ту и умоли игумена того, дабы на нь възложил образ мнишьский.
Игумен же... послушав, постриже его и нарече имя ему Антоние,	Он же послушав его, постриже, и нарек имя ему Антоний,
наказав и научи его иночьскому житию...	наказав его и научив чернечьскому образу.
Рече же ему игумен: Антоние, иди паки в Русию... буди ти благословение Святыя Горы	И рече ему: иди в Русь опять, и буди благословенье от Святыя Горы.

Совершенно очевидно, что перед нами один и тот же рассказ, лишь видоизмененный в первом случае. Так же несомненно, что к летописному оригиналу восходят и оба рассказа Кассиановской редакции о возвращении Антония в Киев – и первом, при князе Владимире Святославиче, и втором, окончательном, в 1051 г. Следовательно, речь должна идти даже не о вставках в первоначальный летописный текст, а о перемещениях внутри летописного текста. Иначе говоря, на основании сличения двух редакций Сказания можно сделать вывод об отсутствии какого-то определенного не дошедшего до нас письменного источника, из которого могли быть сделаны конкретные добавления в Кассиановскую 2-ю редакцию.

С. А. Бугославский, вслед за Д. И. Абрамовичем, полагал, что распространение Сказания – плод самостоятельного творчества Кассиана¹⁷. Но это едва ли так. Надо учесть, что вставка даты пострижения Феодосия в Кассиановских редакциях ЖФ (а она,

¹⁷ Там же. С. 155: *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 94–95. По предположению Д. И. Абрамовича, устные предания, использованные Кассианом, могли быть занесены в Киев непосредственно с Афона, насельники которого во второй половине XV в. были чрезвычайно заинтересованы в усилении своих связей с православной Русью. По мнению Ю. А. Артамонова, Кассиан, вводя два путешествия Антония на Афон, «опирался на собственные умозаключения», никак не связанные с афонской тра-

похоже, принадлежит самому Кассиану) явно противоречит Кассиановской же 2-й редакции Сказания: в 1032 г., согласно последней, Антония в Киеве не было. Во всяком случае, оба добавления не могут принадлежать одному и тому же лицу. Вероятно, у Кассиана был предшественник, который еще до него выполнил всю редакторскую работу по распространению летописного Сказания – в том числе разбил цельный рассказ о путешествии Антония на Афон и его возвращении в Киев на две части и перенес первую из них на несколько десятилетий вперед.

Однако вопрос, на каком основании была проделана эта редакторская правка, остается открытым. Даже если мы сталкиваемся здесь с сознательным удревнением печерской истории, все же должны быть какие-то побудительные мотивы, подтолкнувшие редактора Сказания к изменениям первоначального текста. Отсутствие конкретного письменного источника позволяет, тем не менее, объяснить интересующие нас изменения в тексте использованием или переосмыслением каких-то устных преданий, бытовавших в монастыре во время составления распространенной редакции Сказания, или, может быть, кратких записей, вероятно, ведшихся в обители. В то же время общая традиция, относившая начало собственно монастырской истории (в отличие от предыстории) к 50-м гг. XI в., пока еще не подвергалась пересмотру.

Однозначно оценивая распространенную редакцию Сказания как позднейший домысел и, соответственно, отказывая ей в достоверности, я не берусь столь же решительно ответить на поставленный вопрос. Тем не менее, какие-то предположения на этот счет все же можно сделать. Так, нам хорошо известно, что преп. Антоний и после своего возвращения с Афона по меньшей мере дважды покидал Киев, причем во второй раз – довольно надолго. Речь идет о событиях 1069 г. – возвращении в Киев князя Изяслава Ярославича и жестокой расправе, учиненной над киевлянами его сыном Мстиславом. Гнев Изяслава пал и на Антония, вероятно, поддержавшего полоцкого князя Всеслава Брячиславича, на короткий срок овладевшего киевским престолом. Антоний удалился в 1069 г., конечно, не на Афон, а в Черниговскую область, к князю Святославу Ярославичу. Там, на Болдиных горах, он основал новый Богородицкий монастырь. Рассказ об этом событии известен нам из единственного сохранившегося источника – Слова о преп.

Исакии затворнике, помещенного в составе Сказания о первых черноризцах печерских в ПВЛ под 1074 г.¹⁸

Несколько черт сближают два путешествия Антония – реальное в Чернигов в 1069 г. и, вероятно, мифическое, вымышленное позднейшим редактором Сказания, второе путешествие на Афон. Во-первых, в обоих случаях Антоний спасается от княжеских междоусобий и кровопролития; во-вторых, и там и там Антоний удаляется «на гору» – в первом случае, Святую Гору (Афон), во втором – на Болдины горы, куда, надо полагать, также перешло благословение Святой Горы, принесенное Антонием с Афона. Но этим сходство не ограничивается. Рассказ о путешествии Антония к Чернигову в Слове об Исакии оказывается текстуально близок к летописному рассказу о возвращении Антония в Киев с Афона вскоре после 1051 г. и, соответственно, к рассказу Кассиановской редакции Патерика об обоих возвращениях Антония в Киев.

Сравним:

Статья 1051 г. (основной текст Сказания):	Статья 1071 г.:
Антоний же приде Киеву... и нача ходити по дребем и по горам... и приде на холм, иде бе Ларин ископа печерку, и възлюби место се, и вселися в не	Антоний же пришед к Чернигову, възлюби Болдины горы, ископав пещеру, ту ся всели

Сходство не только в рассказе о выборе места преп. Антонием и о его поселении на новом месте, что могло бы объясняться лишь жанровым родством текстов. Общей оказываются фразеология и лексика цитированных отрывков: «приде» – «пришед»; «ископал печерку» – «ископав пещеру»; «възлюби место се» – «възлюби Болдины горы»; «вселися в не» – «ту ся всели».

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 193. См. также: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 186; ПСРЛ. Т. 2. С. 272. В послании к Акиндину Поликарп упоминает, что в ЖА «вписана суть» жития ряда печерских старцев и среди них преп. Исакия, «аще и вкратце реченна» (*Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 133). Слово «вкратце» показывает, что далеко не все сюжеты рассказа об Исакии присутствовали в ЖА. Однако об уходе самого Антония там, вероятно, сообщалось.

Рассказ о первом возвращении Антония в Киев в Кассиановской редакции несколько отличается от летописного: «Антоний же прииде в град Киев... И нача ходити по дебрем и по горам... и на Берестово прииде, и обрет печеру... и вселися в ню». Но, повторюсь, не вызывает сомнений, что текстуально он восходит к первоначальному летописному. Описание же второго возвращения преподобного в Киев буквально заимствовано из ПВЛ, лишь с небольшими изменениями: «Антонию же пришедшу к Киеву (дальнейшие слова: «и ходи по манастырем... и нача ходити по дебрем и по горам» отнесены к первому возвращению Антония. – А.К.)... и прииде на хълм, идеже бе Иларион печерку ископаль малу, и възлюби место то, и вселися в нем».

Как видим, сходство обнаруживается не между описаниями уходов Антония из Киева, а между рассказами об основании им новых, соименных обителей. Собственно говоря, в Кассиановской редакции о втором уходе Антония на Афон говорится лишь одной фразой: «паки бежа в Святую Гору». А вот о возвращениях Антония в Киев и о поселениях в пещерах имеются два самостоятельных рассказа (хотя и поделившие между собой текст одного летописного сообщения).

Надо полагать, что рассказ о поселении Антония на Болдиных горах и основании им нового Богородицкого монастыря испытал на себе прямое влияние Сказания о начале Печерской обители. Но в дальнейшем, как это порой бывает, направление влияния могло поменяться. Сходство рассказов могло привести сначала к их смешению друг с другом, а впоследствии и к тому, что уход Антония «на Болдины горы» был осмыслен как его второе путешествие на Афон и, соответственно, второе возвращение в Киев. Подобные случаи передатировки событий, отнесения их к иным историческим эпохам и смешение друг с другом известны в агиографической литературе¹⁹.

Отметим при этом, что печерская письменная традиция хорошо знает о событиях 1015–1017 гг. и связывает эти события с именами печерян. В частности, об этом идет речь в *Слове о̄ преп. Моисее Угрине*. Моисей пришел в монастырь «в дъни святаго Антониа»²⁰;

¹⁹ В качестве примера можно привести Несторово «Чтение» о житии и об убиении св. Бориса и Глеба и анонимное Сказание о чудесах святых. При внешне очень схожих описаниях чудес в обоих памятниках (несомненно, связанных текстологически) одни и те же события отнесены в одном случае ко времени князя Святополка Изяславича (конец XI – начало XII в.), в другом – Ярослава Мудрого (первая половина и середина XI в.).

²⁰ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 148.

пострижение же он принял еще раньше, в Польше, от черноризца Святой Горы. Эти факты биографии Моисея, младшего (по крайней мере, в смысле монашеского этикета) сподвижника основателя монастыря, вполне могли подтолкнуть позднейшего редактора Сказания к уточнению датировки путешествия Антония на Афон. К слову сказать, Кассиановская редакция Сказания не содержит в себе никаких оригинальных сведений о событиях 1015–1017 гг. Текстуально все добавления, сделанные в этой редакции по поводу указанных событий, полностью находят себе соответствие в ПВЛ (статья 1015 г.) и в Слове о преп. Моисее Угрине²¹.

Таким образом, из тех аргументов, которые приводил А. А. Шахматов в пользу своего предположения об использовании ЖА в патериковой редакции Сказания, по-настоящему заслуживает внимания лишь один – об упоминании в тексте «Варяжской пещеры» (в то время, как летопись знает лишь о пещере, оставленной митрополитом Иларионом). Это единственное из добавлений Кассиановской редакции в текст Сказания, которое мы не можем текстуально возвести к какому-либо известному письменному источнику. Само появление двух различных версий основания монастыря (и двух путешествий его основателя на Афон) могло быть основано именно на существовании в обители двух различных преданий о месте подвигов преп. Антония.

Мы определенно знаем о том, что в ЖА что-то говорилось о Варяжской пещере, в частности объяснялось происхождение ее названия. Об этом свидетельствует прямая ссылка на Житие в Слове о преп. Феодоре и Василии из Киево-Печерского патерика: «В Житии святого Антония поведаеть, Варяжский поклажей есть, понеже съсуди латиньстии суть, и сего ради Варяжская пещера зоветься и поныне»²². Однако в какой связи упоминалось о пещере в ЖА, жил ли там Антоний и если жил, то когда, неизвестно. Упоминание «латинских» (католических) «сосудов» ведет, кажется, ко времени не ранее середины XI в. – до этого едва ли можно было акцентировать внимание на «латинстве» варягов²³.

Печерская письменная традиция знает несколько варяжских родов. Хронологически первыми из варягов в Патерике упоми-

²¹ С последним буквально схожи и характеристики действующих лиц. Ср.: «безбожный окаанный Святополк»: «благочестивый князь Ярослав победи Святополька» (Сказание) – «прииде благочестивый князь наш Ярослав... и победи безбожнаго и окааннаго Святополька» (Слово о Моисее).

²² Абрамович Д. И. Киево-Печерський патерик. С. 169.

²³ Ср.: Мальшевский И. И. Варяги в начальной истории христианства в Киеве. Киев, 1887.

наются варяги-мученики, отец и сын, убитые в Киеве в 983 г. Их культ как первых русских святых, несомненно, существовал в монастыре, по крайней мере в начале XIII в.²⁴ Но никакого отношения к монастырю эти святые не имели, к тому же к ним не применима «латинская» характеристика. Следующим из варягов Патерик упоминает известного Якуна, воеводу князя Ярослава Владимировича, бежавшего из Руси в 1024 г., после поражения Ярослава в Лиственской битве. Реально же с монастырем был связан племянник Якуна Шимон (впоследствии получивший православное имя Симон), а также весь его «дом» (3 тысячи человек) и потомки. По преданию, в 1068 г. Антоний, предсказав поражение русским князьям в битве с половцами, обещал спасение Шимону. После исполнения этого предсказания Шимон передал в дар монастырю сокровища, принадлежавшие ранее его отцу Африкану, – золотое «латинское» распятие, пояс и венец. Этими дарами позже была «размерена» великая Печерская церковь Пресвятой Богородицы, в которой и был похоронен Симон²⁵.

Надо полагать, что это предание было известно составителям Патерика от Георгия Шимоновича (Симоновича), тысяцкого князя Юрия Владимировича Долгорукого. Но более чем вероятно, что об отношениях Антония с Шимоном, о его проречении и «варяжских» дарах говорилось и в ЖА. Если под «варяжской поклажей» имелись в виду именно дары Шимона, то понятно, что речь здесь могла идти лишь о последних годах жизни Антония, после 1068 г. Не исключено, что Антоний, действительно, жил в Варяжской пещере – скажем, после своего возвращения из Чернигова в 1069 г.²⁶ В этом случае в монастыре могли сохраниться какие-то устные пре-

²⁴ Ср.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 102.

²⁵ Там же. С. 1–5, 7.

²⁶ Кстати, не все ясно с местоположением Варяжской пещеры. В XVII в. ее уже отождествляли с Иларионовой. Так, Варяжская пещера на известной схеме монастыря, составленной Афанасием Кальнофойским в 1638 г., обозначена вблизи «дальних» пещер, но несколько в стороне от них, за тогдашней монастырской оградой (см.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской лавры. Киев, 1826. С. 151, план № 2). Отождествление этих двух пещер утвердилось и в литературе: см.: *Стеллецкий И. Я.* Летописные варяжские пещера и клад // Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой. М., 1916. С. 261–276. Но, как сообщает Патерик, именно в Варяжской пещере были похоронены преподобномученики Феодор и Василий (*Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 170): мощи же их почивают в «ближних», или Антониевых, пещерах. «Ближние» пещеры отделены от «дальних» глубоким оврагом: именно сюда, покинув братию, удалился преп. Антоний ранее 1062 г. Позже близ этих пещер вырос Печерский «великий» монастырь. Следовательно, поселиться в Варяжской пещере Антоний мог лишь после поставления игуменом Варлаама – т. е. при князе Изяславе Ярославиче.

дания или, может быть, краткие записи, рассказывающие об этом. Но поздний редактор Сказания о начале Печерского монастыря, переделывая текст летописного оригинала и вводя в него первое путешествие Антония на Афон, мог и самостоятельно переосмыслить цитированное выше свидетельство патерикового Слова о преп. Феодоре и Василии.

Вернемся теперь к 1051 г. как к начальной точке отсчета печерской истории. На мой взгляд, и эта дата не может считаться бесспорной.

Очевидно, что Сказание, «что ради прозвася Печерский монастырь», попало в текст летописной статьи 1051 г. в связи с сообщением под этим же годом о поставлении на митрополию Илариона. Под каким годом оно могло читаться в более ранних летописных сводах, неясно²⁷. Между тем каких-либо хронологических увязок с 1051 г. в тексте самого Сказания нет. Более того, если буквально следовать летописному рассказу, то получится, что после поставления Илариона на митрополию Антоний лишь отправляется на Афон, где ему еще только предстоит принять пострижение, обучиться «чернечьскому образу» и вернуться на Русь. Естественно, такого быть не могло²⁸. Основное же содержание Сказания относится уже ко времени княжения Изяслава – второй половине 50-х – 60-м гг. XI в.

Следовательно, остается один датирующий признак – оставление берестовской пещеры Иларионом. Но здесь мы должны иметь в виду следующее. Если дату 1051 г. как дату официального возведения Илариона на кафедру мы можем считать вполне достоверной (ее называют независимо друг от друга два источника – ПВЛ и известная приписка Илариона, сохранившаяся в Синодальном списке его сочинений XV в.)²⁹, то время ухода Илариона из Бере-

²⁷ А. А. Шахматов предполагал, что первоначально в гипотетическом Своде Никона Сказание читалось под 1062 г. – годом настоящего основания собственно монастыря (*Шахматов А. А. Разыскания...* С. 444–445).

²⁸ Возможно, именно эти соображения привели к тому, что в ряде летописных сводов сообщение об основании монастыря помещено под 1052 г. (ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 212; Т. 5. СПб., 1853. С. 138; Т. 7. СПб., 1856. С. 332; Т. 15. СПб., 1863. Стб. 150). С другой стороны, в Густынской летописи, напротив, о поставлении Илариона сообщается под 1050 г. (ПСРЛ. Т. 2. С. 268).

²⁹ По мнению В. Г. Брюсовой, собор русских епископов на самом деле имел место не в 1051 г., а раньше – во время русско-греческого кризиса 1043–1047 гг., а точнее, в 1044 г. К 1051 г. относится лишь формальное утверждение Илариона на киевской кафедре константинопольского патриархом, что лишь закрепило реальное положение дел (*Брюсова В. Г. Когда и где был поставлен митрополит Иларион? // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. XI – XVI вв. М., 1989. С. 40–51*). Однако это мнение не кажется достаточно аргументированным.

стового или, тем более, оставления им пещеры нам совершенно неизвестно. Это вполне могло случиться и ранее 1051 г. Во всяком случае, возвышение берестовского священника князем Ярославом, о котором сообщает ПВЛ под 1051 г., произошло ранее этого срока. Об этом свидетельствует «Слово о законе и благодати», написанное не позднее 1050 г., а скорее всего, в 40-е гг. XI в.³⁰ Автор этого произведения – безусловно, не просто берестовский священник-затворник, но человек, говорящий от имени всей русской церкви и по крайней мере претендующий на руководство ею. Он обнаруживает близкое знакомство не только с греческой, но и с западной религиозной мыслью; по мнению ряда исследователей, Иларион около 1048 г. покидал Киев и принимал участие в русском посольстве во Францию³¹.

Допускаю, что в условиях обострения русско-греческих отношений в 1043–1047 гг. и отсутствия в это время грека-митрополита в Киеве³², Иларион мог исполнять функции главы русской церкви и не будучи посвящен в сан митрополита. Но даже если и не принимать этого допущения, все равно у нас нет оснований считать, что берестовскую пещеру он покинул только в 1051 г. Следовательно, и начало подвижнической деятельности преп. Антония в Киеве также может быть отнесено ко времени ранее 1051 г. – т. е. к 40-м гг. XI в.

О том, что поселение Антония в Берестовом предшествовало избранию Илариона на соборе 1051 г., как будто свидетельствует известие несохранившегося ЖА о пострижении Антонием самого Илариона³³. После исследований Е. Е. Голубинского это известие признается полностью недостоверным³⁴. Однако аргументация Голубинского не носит строго доказательного характера. Исследователь ссылаясь, прежде всего, на несоответствие данных ЖА

³⁰ См.: Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // *Slavia. R. XXXII. S. 2. Praha, 1963. P. 147.*

³¹ См.: Поппэ А. Митрополиты Киевские и всея Руси // *Щапов Я. Н. Государство и церковь... С. 193.*

³² Иначе трудно объяснить известный факт крещения в 1044 г. костёй князей-язычников Олега и Ярополка Святославичей, погибших в X в.: при находящемся в Киеве митрополите-греке такой неканонический акт был бы невозможен.

³³ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. С. 102–103. Об этом, ссылаясь на ЖА, пишет епископ Симон в своем послании к Поликарпу. Предложенное недавно первое прочтение данного текста в том смысле, что Иларион, по версии Симона, был якобы пострижен не Антонием, а св. Леонтием, упомянутым в послании Симона выше (ср.: *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции... С. 15–16), не кажется мне убедительным.

³⁴ *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. 1-я половина тома. М., 1901. С. 756–757, прим. 2; Т. 1. 2-я половина тома. С. 572–573, прим. 2.

известному нам времени появления Антония в Киеве. Но если допустить, что между избранием Илариона на киевскую кафедру и оставлением им берестовской пещеры существовал какой-то временной промежуток, то эти аргументы теряют свою доказательную силу. Представление же о том, что Антоний не имел пресвитерского сана и, следовательно, не мог постригать в иночество приходящих к нему, также является лишь предположением историка, причем явно противоречащим показаниям источников. Как известно, Феодосия, Варлаама и Ефрема действительно постригал Никон по повелению Антония, но это еще не значит, что основатель обители не обладал таким правом лично. Во всяком случае, летописец вкладывает в уста Антонию фразу, обращенную к первым печерским насельникам: «Яз вас постригал». Слова афонского игумена, отправлявшего Антония на Русь: «От тебе мнози черньци быти имуть», также свидетельствуют об обладании Антонием священнического сана. При этом надо учитывать, что к началу 50-х гг. Антоний был в Киеве одним из немногих (если не единственным) постриженником авторитетной православной обители: не случайно, придя с Афона и обойдя киевские монастыри, Антоний «не възлюби» их порядки. Если Иларион, действительно, должен был принять пострижение в Киеве, то его обращение к Антонию выглядело бы вполне уместным.

Позволю себе высказать еще несколько соображений относительно возможного времени появления преп. Антония в Киеве, а точнее – оставления им Афона. В 1043 г. произошло резкое обострение русско-греческих отношений. Затронуло ли оно Афон? Об этом у нас нет сведений³⁵. Однако известно, что в это же время Афона коснулись другие события. В 1042–1043 гг. побережье полуострова пострадало от нападений арабов, в результате многие обители были разорены. Через год из-за бури в сентябре 1044 г. полуостров поразил сильнейший неурожай. Он привел к острой нехватке пшеницы, виноградного вина, елея. В этих условиях значительное число иноков покинуло афонские обители, так что современники говорили о реальной опасности полного запусте-

³⁵ В акте Русского монастыря на Афоне от мая 1048 г. сообщается о нанесенном ранее ущербе пристани и пристройкам, принадлежавшим русской обители Ксилурга: эти убытки были возмещены (*Бибиков М. В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб., 1999. С. 93, 96). По мнению В. А. Мошина (*Русские на Афоне // Byzantinoslavica. T. IX. Praha, 1947. S. 68–72*), враждебное отношение к русской обители, проявившееся в нападении на пристань, было связано с войной 1043 г. Могло ли иметь все это какое-либо отношение к преп. Антонию, сказать нельзя.

ния Святой Горы³⁶. Не исключено, что возвращение Антония на Русь могло быть связано именно с этим ухудшением экономической и политической ситуации на Афоне в первой половине 40-х гг. XI в.

Обратимся теперь к уже упоминавшемуся выше патериковому Слову о преп. Моисее Угрине. В какой степени оно может пролить свет на определение времени основания Печерского монастыря? Привлечение западных, и в первую очередь польских, источников позволяет сделать некоторые новые выводы относительно хронологии жизни этого подвижника.

Согласно Слову, Моисей – родной брат Георгия, отрока князя Бориса Владимировича, убитого вместе с князем в 1015 г. В агиографической традиции известен и третий их брат – преп. Ефрем Новоторжский. Один из немногих приближенных Бориса, Моисей сумел избежать гибели на реке Альте и бежал в Киев к княгине Предславе. В 1018 г., вместе с княгиней он был захвачен в плен польским князем Болеславом I Храбрым, увезен в Польшу и продан в рабство богатой полячке, принуждавшей его жениться на ней. Моисей отверг домогательства женщины и принял иночество от одного из афонских монахов, находившихся в Польше. Не сумев добиться желаемого, полячка оскопила пленника. По ее просьбе Болеслав воздвиг жестокое гонение на черноризцев, изгнав их из Польши. Однако после смерти Болеслава во всей Польской земле вспыхнул великий мятеж, во время которого погибла и нечестивая полячка. Об этих событиях также рассказывается в ПВЛ (под 1030 г.) и, отчасти, в Несторовом ЖФ³⁷. На эти памятники, равно как и на ЖА, есть ссылка в слове о Моисее.

Как уже отмечалось, Слово содержит точный расчет лет жизни преп. Моисея: «в пленении страдав в узах 5 лет, 6-е лето за чистоту». Вскоре после этого Моисей прибыл в Киев, в пещеру преп. Антония, и еще 10 лет жил в монастыре³⁸. Простой подсчет показывает, что Моисей должен был прийти к Антонию в 1023–1024 гг. Ни по одной из версий начала Печерского монастыря это невозможно. А. А. Шахматов предлагал чтение, содержащееся, по его мнению, в Арсеньевском списке Патерика: «в узах 5 лет, и 6 лет

³⁶ См.: *Порфирий (Успенский)*. История Афона. Ч. 3. Афон монашеский. Киев, 1877. С. 165–166, 168–169.

³⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 149–150: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 34. Густынская летопись датирует это событие 1025 г. (ПСРЛ. Т. 2. С. 265), но это объясняется тем, что составители знали из польских источников настоящий год смерти Болеслава I.

³⁸ *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. С. 118.

за чистоту» (вместо «6-е лето»)»³⁹, что дало бы 1028/29 г. как год появления Моисея в Киеве; исследователь полагал, что именно такое чтение было в ЖА, в соответствии с принятой в этом памятнике ранней версией основания обители.

Едва ли ЖА, в котором, несомненно, имелся рассказ о преп. Моисее, содержало в себе точную хронологию событий. На мой взгляд, указанный расчет лет польского плена Моисея нельзя признать достоверным. Дело в том, что приведенные цифры дважды встречаются в тексте Слова. В первый раз их называет хозяйка Моисея, обращаясь к Болеславу: по ее словам, Моисей «пять лет окованну бывшую... и се шестое лето пребысть у мене»⁴⁰. Второй раз – уже в самом конце Слова, при подведении итогов подвижнической жизни Моисея. Эта концовка написана составителем Слова иноком Поликарпом самостоятельно и не извлечена из какого-то источника (ЖА), в отличие от всего рассказа. Я полагаю, что в этом втором случае цифры были просто повторены. Реально же они, вероятно, могут означать лишь время мучений Моисея – до его оскопления, но не весь срок его польского плена.

Время нахождения Моисея в Польше можно более или менее точно определить, привлекая данные польских хроник. Известно, что польский король Болеслав I Храбрый умер в 1025 г. Однако ни в 1025-м, ни в 1030 г. восстания, кажется, не было. Восстание, о котором идет речь в древнерусских памятниках, на самом деле имело место после смерти другого польского князя – Болеслава Забытого, в 1037–1038 гг.⁴¹ Об этом сообщают польские источники – Великая Хроника Польская и (без упоминания имени короля) так называемый Галл Аноним, – а также Хильдесхаймские анналы⁴². Восстание носило ярко выраженный антицерковный характер⁴³.

³⁹ Шахматов А. А. Житие Антония... С. 133; он же. Разыскания... С. 201. Позднее, однако, А. А. Шахматов стал склоняться к тому, что чтение «5+1» («шестое») – первично (Разыскания... С. 265, прим. 1).

⁴⁰ Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик. С. 147.

⁴¹ О дате этого восстания см.: Королук В. Д. Летописное известие о крестьянском восстании в Польше в 1037–1038 гг. // Академику Б. Д. Грекову ко дню 70-летия. Сб. статей. М., 1952. С. 69–75; он же. Древнепольское государство. М., 1967. С. 176–177; Łowmiański H. Początki Polski. T. VI. Ch. 1. S. 67–78. О князе Болеславе Забытом см.: Balzer O. Genealogia Piastow. Krakow, 1895. S. 76–81; Королук В. Д. Древнепольское государство. С. 173–175.

⁴² «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М., 1987. С. 69; Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961. С. 50–51; Monumenta Germaniae Historici Scriptores. T. III. S. 38.

⁴³ См.: Abraham W. Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań, 1962. S. 146–147, 167–168; Łowmiański H. Początki... T. VI. Cz. 1. S. 67–78; Королук В. Д. Летописное известие... С. 69–75; Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой

Отмечено, что русские известия об этом восстании очень точны и в ряде деталей сближаются с указанными хрониками⁴⁴. В их основе, вероятно, лежал польский источник. Этот источник прямо называет Нестор, ссылаясь в ЖФ на «княгиню Изяславлюю», урожденную полячку. Гертруда, дочь польского короля Мешко II и родная сестра Болеслава Забытого и Казимира Восстановителя, была выдана за князя Изяслава Ярославича в 1043 г.⁴⁵; выше уже отмечались ее тесные связи с Печерским монастырем и лично с Антонием, возможно, бывшим ее духовником на Руси.

Польское происхождение русских известий о восстании 1037–1038 гг., вероятно, объясняет и ошибочную датировку летописной статьи 1030 г. В свое время было высказано несколько предположений на этот счет⁴⁶. Думаю, что наиболее приемлемое объяснение – это допущение ошибки летописца при переводе даты из дионисиевской эры от Рождества Христова, принятой в Польше, в константинопольскую эру от Сотворения мира, бытовавшую на Руси. При этом последние две цифры дионисиевской даты – 38 – были восприняты как последние цифры даты от Сотворения мира – 6538 г. (=1030 г.)⁴⁷. Следовательно, по крайней

Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 150.

⁴⁴ *Королюк В.Д.* Летописное известие... С. 69–75.

⁴⁵ *Щавелева Н.И.* Польки – жены русских князей (XI – середина XIII в.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 52–53.

⁴⁶ По мнению А.А. Шахматова, в основе даты 1030 г. (попавшей в Начальный свод из Печерской летописи) лежало чтение ЖА о 11 (5+6) годах пребывания Моисея Утрина в польском плену (Разыскания... С. 262–265). Мнение Шахматова принимает А.В. Назаренко (Житие Антония Печерского и датировка русско-польского союза при Казимире I и Ярославе Мудром // Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989. С. 19–21). Но это сомнительно, поскольку, напротив, в Слове о Моисее имеется ссылка на летопись, по не оборот. В.Д. Королюк достаточно произвольно считал, что русский летописец самостоятельно пришел к выводу о смерти Болеслава, исходя из факта занятия Ярославом Червенских городов (в 1031 г.), – чего якобы не могло случиться при жизни Болеслава, великого полководца (*Королюк В.Д.* Летописное известие... С. 73). Позднее В.Д. Королюк высказал предположение, что общим источником для летописного рассказа о польских событиях и Сказания о Моисее Утрине (а также для упоминания о Моисее в летописном Тверском сборнике под 1015 г.) является не дошедший до нас гипотетический рассказ о Предславе, сестре Ярослава Мудрого (*Королюк В.Д.* Западные славяне и Киевская Русь в X–XI вв. М., 1964. С. 309–313). Однако это предположение ничем не подкреплено. Я, в частности, не вижу оснований предполагать использование какого-либо дополнительного (по сравнению с Патериком и ПВЛ) источника в отмеченном Королюком, вслед за Шахматовым, отрывке о Моисее Утрине в Тверском сборнике (ПСРЛ. Т. 15. С. 126, ср. также с. 137). (См. также: *Артаманов Ю.А.* Проблема реконструкции... С. 27–29.)

⁴⁷ Это предположение было высказано А.Г. Кузьминым (Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 249). Имя Болеслава Забытого очень скоро

мере, в 1037–1038 гг. Моисей Угрин определенно еще находился в Польше. Согласно его житию, сразу после восстания он покинул Польшу и вернулся в Киев. Однако более вероятно, что он был освобожден позднее – в число большой группы русских пленных (800 человек), захваченных Болеславом в 1017 г. и возвращенных Казимиром князю Ярославу Владимировичу. Об этом сообщают русские летописи, хотя и под разными годами. Согласно Новгородской Первой летописи младшего извода, пленные были возвращены в 1047 г., в благодарность за поход Ярослава против мазовшан⁴⁸. ПВЛ сообщает о возвращении пленных в статье под 1043 г., но без точной даты («в си же времена») и после известия о заключении мира с греками спустя три года после 1043 г. Дружеский жест Казимира объясняется его женитьбой на сестре князя Ярослава Владимировича⁴⁹. Встречается и дата 1043 г. без всяких оговорок⁵⁰, и 1042 г.⁵¹ Исследователями давно отмечена явная хронологическая путаница в летописных известиях 40-х гг. XI в., посвященных польским делам⁵². Однако какого-либо приемлемого объяснения этому пока нет.

Мария-Добронега, сестра Ярослава Владимировича, была выдана замуж за короля Казимира не позднее 1039 г.⁵³ Польские источники ничего не знают о возвращении пленных на Русь и, напротив, говорят о получении польским князем богатого приданого за своей супругой⁵⁴. Однако это вовсе не противоречит русской версии. Впрочем, указание русских источников на 1043 г. может быть связано с иным династическим браком – женитьбой князя Изяслава Ярославича на сестре Казимира Гертруде. Во всяком случае,

оказалось в забвении не только на Руси, но и в Польше, что и могло привести к его отождествлению с Болеславом Храбрым.

⁴⁸ НПЛ. М.: Л., 1950. С. 181. Вообще существует большая неясность со временем и количеством походов Ярослава против мазовшан: согласно Новгородской Первой летописи, имел место один поход – в 1047 г.; ПВЛ знает о двух походах – 1041 и 1047 гг.; Новгородская Четвертая летопись – о двух походах в 1041 г. и третьем в 1047 г.; Софийская Первая – о походе 1041 г., двух походах 1043 г. и четвертом в 1047 г.

⁴⁹ ПСРЛ. Т. 4: С. 154–155. В Лаврентьевской летописи упоминается «50 сот» (5000) человек пленных. Но это, очевидно, ошибка – должно быть «8 сот» (С. 155, прим. 2)

⁵⁰ ПСРЛ. Т. 5. С. 137–138; Т. 7. С. 331.

⁵¹ ПСРЛ. Т. 2. С. 267.

⁵² См., напр.: *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 284–285; *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы... С. 254–256.

⁵³ *Королюк В. Д.* Летописные статьи о русско-польском союзе 40-х гг. XI в. // *Славянский архив.* М., 1957. С. 15–17; *он же.* Древнепольское государство. С. 180–181; *он же.* Западные славяне... С. 306.

⁵⁴ *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей... С. 51.

русско-польские союзнические отношения укреплялись с конца 30-х гг. в течение почти всех 40-х гг. XI в.⁵⁵ Наиболее уместным поводом для возвращения русских пленных был 1039 г. Я думаю, что именно его и следует принять как наиболее вероятную дату появления Моисея Угриня в Киеве.

Разумеется, эти расчеты не имеют строго датирующего характера. У нас нет уверенности, что Моисей сразу же по возвращении в Киев вселился в пещеру преп. Антония. Он не мог этого сделать до 1037–1038 гг., но мог сделать позднее. Однако, будучи иноком, преп. Моисей не имел возможности долго оставаться в миру. Известно, что мощи преп. Моисея покоились в той же пещере, что и мощи преп. Антония, – об этом сообщает патериковое Слово о многотерпеливом Иоанне Затворнике⁵⁶. Учитывая, что Моисей прожил в монастыре десять лет, мы могли бы рассчитать время его прихода, исходя из даты переселения Антония. Но эта дата нам также точно неизвестна. Мы знаем, что Антоний вселился в новую («ближнюю») пещеру ранее 1062 г., вероятно, за несколько лет до этого⁵⁷. Кроме того, как уже отмечалось, вообще остается неясным, в каких пещерах пребывал Антоний во время своего затворничества и после возвращения из Черниговской области и где были положены его мощи.

Итак, у нас нет твердых данных для точного определения времени возникновения Киевского Печерского монастыря. Попытка отнести его начальную историю ко временам князя Владимира Святославича явно несостоятельна. Общепринятая дата – после 1051 г. – также не имеет под собой прочных оснований: приход Антония в Киев и его поселение в Берестовом могли иметь место и до этого времени. Опираясь на некоторые, главным образом косвенные, доказательства, я бы датировал начало подвижнической деятельности преп. Антония на Руси 40-ми гг. XI в.

⁵⁵ *Королюк В.Д.* Летописные статьи...

⁵⁶ *Абрамович Д.И.* Киево-Печерский патерик. С. 139–141.

⁵⁷ Успенский сборник... С. 88–89.

КОГДА БЫЛ ОСНОВАН ЯРОСЛАВЛЬ?*

Грядущее в 2010 г. празднование тысячелетия Ярославля, казалось бы, снимает всякие вопросы относительно времени возникновения города и ставит точку в ученых спорах на этот счет. Однако обилие юбилейных торжеств, с которыми нам пришлось столкнуться за последние десятилетия, в том числе и совершенно немислимых (например, 1000-летие Белгорода в 1992 г. или Казани в 2005-м) значительно подорвало доверие к юбилейным датам вообще. Это обстоятельство и заставляет еще раз вернуться к вопросу, обозначенному в заголовке статьи.

Как известно, Ярославль относится к числу старейших городов России. Впервые он упоминается в древнейшей русской летописи – «Повести временных лет» – под 1071 г., в рассказе о событиях чуть более позднего времени¹. Если же принять во внимание название города («Ярославль» значит: «город Ярослава, Ярославов»), то можно с полным основанием отнести начало города еще на несколько десятилетий вглубь, ибо на роль его основателя из всех известных нам князей подходит лишь один – князь Ярослав Владимирович, или Ярослав Мудрый († 1054). Однако назвать более точную дату основания города не так просто. Во всяком случае, историками было предложено несколько возможных дат – ранее 1010 г., ранее 1014 или 1015 г., ок. 1024 г., между 1026 и 1036 гг., 1034 г. и др.², но ни одна из них не может быть названа бесспорной. Это касается и даты 1010 г., выбранной в конце концов в качестве официальной. Знакомясь с трудами, в которых она нашла обоснование, легко увидеть, что эта дата зиждется, прежде всего, на показаниях двух источ-

* Статья была принята к публикации в 2007 г. журналом «Ярославская старина» (Вып. 7).

¹ ИСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 175; Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 164. По всей вероятности, речь в летописной статье идет о времени киевского княжения Святослава Ярославича (1073–1076).

² О различных вариантах, предлагавшихся в литературе, см.: *Мейерович М.Г.* К вопросу о времени основания Ярославля // Краеведческие записки. Вып. 4. Ярославль, 1960. С. 5–24; *он же.* Так начинался Ярославль // Вопросы истории. 1978. № 3. С. 208–213.

ников очень позднего происхождения – т. н. «Сказания о построении града Ярославля» (известно в записи XIX в. со ссылкой на то, что было записано в XVIII в.) и «Истории Российской» В. Н. Татищева (XVIII в.)³. Однако по крайней мере первый из названных источников представляется не просто поздним, но заведомо легендарным, лишенным какой бы то ни было исторической основы; скорее всего, перед нами не что иное, как поздняя фальсификация⁴.

Так все же возможно ли более точное определение времени возникновения Ярославля, нежели широкий временной промежуток, определяемый годами княжения Ярослава Мудрого? По-видимому, да. Но – лишь предположительно.

На мой взгляд, наиболее аргументированно к вопросу о времени возникновения Ярославля подошел М. Н. Тихомиров, которому принадлежит основополагающее наблюдение на этот счет. Выдающийся исследователь древней Руси первым обратил внимание на тот важнейший факт, что Ярославль, расположенный при впадении в Волгу реки Которосль (которая вытекает из ростовского озера Неро), как бы закрывает и охраняет путь от Ростова к Волге и от Волги к Ростову. На этом основании – а вовсе не на показании легендарного «Сказания о построении Ярославля» – им и был сделан вывод о том, что город основан как бы «из Ростова», а следовательно, в тот период времени, когда князь Ярослав занимал ростовский стол⁵.

И действительно, с самого своего возникновения Ярославль «тяготел» именно к Ростову. Авторы поздних ярославских легенд в этом отношении отнюдь не ошибались. «Ростовская» принадлежность Ярославля подтверждается и ранними источниками, в которых упоминается город. Наиболее показательно известие Типографской летописи (XV в.), датированное 1152 г.: когда волжские болгары «без вести» напали на Ярославль и осадили его, жители обратились за помощью именно к ростовцам, и те пришли им на выручку⁶. Между тем необходимо учитывать, что связь с Ростовом князя Ярослава Владимировича прослеживается лишь в первый, ростовский, период

³ См., напр.: *Мейерович М. Г.* Так начинался Ярославль. С. 208–213.

⁴ См.: *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 45–51. Точно так же едва ли могут быть привлечены для определения времени возникновения Ярославля другие ярославские предания, известные нам из сочинений историков и писателей XVIII – начала XIX в.

⁵ *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 416. С этим выводом согласился и В. А. Кучкин (Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 59).

⁶ ПСРЛ. Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. С. 77.

его княжения. После перехода по воле отца из Ростова в Новгород и в дальнейшем, в период своего киевского княжения, Ярослав был связан с Новгородом гораздо больше, нежели с Ростовской землей. Так, именно из Новгорода он отправился в Северо-Восточную Русь, к Суздалью, в 1024 г., во время восстания волхвов (единственное известное из летописи его посещение Северо-Восточной Руси после ухода на княжение в Новгород); в Новгород же он оттуда и возвратился⁷. Логика летописного рассказа как будто исключает возможность основания нового города во время поездки 1024 г.⁸, ибо в это время Ярослав был занят подготовкой к войне со своим братом Мстиславом Тьмутороканским. Кроме того, если бы Ярослав основывал новый город, двигаясь от Новгорода или к Новгороду (как это и было в 1024 г.), то скорее можно было бы предполагать зависимость Ярославля не от Ростова, а от Новгорода. Между тем, для новгородцев Ярославль всегда оставался чужим городом, что хорошо видно и из летописного рассказа о военном походе из Новгорода на суздальские земли в 1149 г.⁹, и из известной новгородской берестяной грамоты с упоминанием Ярославля, датируемой ныне 80–90-ми гг. XIII в.¹⁰

Но когда же именно Ярослав покинул ростовский стол? Для определения времени возникновения Ярославля этот вопрос имеет решающее значение. Однако приходится констатировать, что никакими точными сведениями на этот счет мы не располагаем. Летопись сообщает о его переходе в Новгород под 988 г. – тем же самым, которым датировано и начало его ростовского княжения, и вообще все перемещения сыновей Владимира Святославича на отведенные им княжеские столы¹¹. К реальным событиям, связанным с княжениями Владимировичей, эта дата – дата летописного Крещения Руси, – разумеется, не имеет никакого отношения.

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148.

⁸ Год 1024-й называется как дата основания Ярославля во многих исследованиях (см., напр.: *Корсаков Д.* Меря и Ростовское княжество. Казань, 1872. С. 69–70; *Горюнова Е. И.* К истории городов Северо-Восточной Руси // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1955. № 59. С. 19).

⁹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 371.

¹⁰ *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 416–421. Возможно, стоит обратить внимание еще на один аспект проблемы, правда, имеющий лишь косвенное отношение к вопросам датировки, – само название города, восходящее к княжескому, а не крестильному имени князя. Известно, что на рубеже 20–30-х и в первой половине 30-х гг. XI в. Ярослав называл основанные им города по имени своего небесного покровителя – Юрьев в Чудской земле и Юрьев на реке Роси. Не исключено, что наименование Ярославля отражает более ранний этап его биографии.

¹¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 121.

Как следует из летописного текста, Ярослав перешел на княжение в Новгород после смерти своего старшего брата Вышеслава, прежнего новгородского князя. Однако о кончине Вышеслава ни «Повесть временных лет», ни другие ранние летописи ничего не сообщают. Позднейшие же источники содержат две различные датировки этого события. Первая приведена в «Степенной книге царского родословия», составленной в Москве в начале 60-х гг. XVI в. Рассказав о «праведном житии» сыновей Владимира («един единого благодаяными превосходяще и всегда в законе Господни поучихуся и до конца в заповедех Господних преспеваху»), автор «Степенной книги» – без обозначения дат – пишет особо о тех из них, которые преставились прежде самого Владимира: «Первый от чад Владимировых, иже бе старейший во братии Вышеслав, с миром преставися. Потом же и Рогнеда преставися...»¹² Но Рогнеда, как мы знаем из «Повести временных лет», умерла в 1000 г. (или в начале 1001 г.)¹³. Получается, что Вышеслав умер ранее 1000/01 г.

Другую дату находим в «Истории Российской» В. Н. Татищева. Под 6518 (1010/11) г. Татищев сообщает: «Преставися в Новеграде Вышеслав, сын Владимиров. И дал Владимир Новгород Ярославу, а Борису – Ростов, Ярославлю отчину...»¹⁴

Обе версии, однако, вызывают серьезные сомнения относительно своей достоверности. Откуда автор Степенной книги извлек свои сведения, неизвестно. Похоже, что в рассказе о Владимировичах он пользовался краткими сведениями «Повести временных лет», лишь расцвечивая их собственными соображениями о вероятном благочестии прирожденных сыновей Крестителя Руси. Следовательно, можно предполагать, что имя Вышеслава попало в его повествование по догадке: старший из Владимировичей, скорее всего, и должен был скончаться раньше своих братьев.

Известие Татищева также не подтверждается другими источниками. Историки, как правило, принимают названную им дату, полагая, что она восходит к какой-то древней летописи, не дошедшей до нашего времени, но находившейся в распоряжении историка XVIII в. Но никакой уверенности в этом у нас нет. Более того, скрупулезное исследование текста «Истории Российской» показало, что по крайней мере в ряде случаев Татищев не извлекал

¹² ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1: Степенная книга царского родословия. СПб., 1908. С. 128; см. также: Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т. 1. М., 2007. С. 326.

¹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 129.

¹⁴ Татищев В. Н. История Российская // Татищев В. Н. Собр. соч. Т. 2. М., 1995. С. 70: Т. 4. С. 142.

приводимые им сведения из неизвестных нам источников, но домысливал их самостоятельно¹⁵.

На мой взгляд, в отношении достоверности (или, лучше сказать, недостоверности) обе эти даты представляются одинаковыми и вполне стоят друг друга¹⁶. Отдавать предпочтение одной из них – и, соответственно, датировать основание Ярославля временем ранее 1000/01 г. или, наоборот, ранее 1010 г. – было бы опрометчиво. Между тем, именно татищевское известие дало официальную дату основания города. (Известие Степенной книги, насколько мне известно, в связи с основанием Ярославля вообще не привлекалось.)

Что же получается, если отказаться от показаний поздних и не вызывающих доверия источников?

Наиболее взвешенной выглядит дата, предложенная В. А. Кучкиным: по мнению исследователя, Ярославль был основан до 1014 г.¹⁷ (ибо под этим годом «Повесть временных лет» называет Ярослава новгородским князем). Однако и эту дату, на мой взгляд, можно уточнить.

«Повесть временных лет» действительно впервые сообщает о Ярославе как о новгородском князе под 6522 (1014) г. Однако рассказ о его отказе от уплаты дани в Киев в этом году содержит недвусмысленное указание на то, что его княжение в Новгороде началось несколько раньше. «Ярославу же сущю Новегороде, – читаем в летописи, – и урокомъ дающу Киеву две тысяче гривне от года до года... а тако даяху [вси] посадници новъгородьстии, а Ярослав сего не даяше...» (в Ипатьевской: «...поча сего не даяти»)¹⁸. Этот рассказ, очевидно, надо понимать так, что Ярослав не сразу отказался от уплаты дани, но какое-то время давал ее по «уроку» в Киев («Ярослав же сущю... и дающу...»)¹⁹. А из этого следует,

¹⁵ См.: Толочко А. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.: Киев, 2005. Не со всеми выводами этой работы можно согласиться, но некоторые наблюдения автора относительно происхождения татищевских известий кажутся бесспорными.

¹⁶ Наличие двух различных версий времени кончины Вышеслава (и, соответственно, перехода Ярослава на княжение в Новгород) я отмечал и ранее; см.: Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 304, прим. 434; он же. Ярослав Мудрый. С. 30–32. В книге «Ярослав Мудрый» я все же датирую завершение ростовского княжения Ярослава 1010 г. – но именно условно, для удобства изложения материала, подчеркивая относительность этой даты.

¹⁷ Кучкин В. А. Формирование государственной территории... С. 59. М. Н. Тихомиров датировал основание Ярославля временем до 1015 г. (Указ. соч. С. 416).

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 130; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 114–115.

¹⁹ Ср. перевод данного места Д. С. Лихачевым: «Когда Ярослав был в Новгороде, давал он по условию в Киев две тысячи гривен от года до года...» (Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 195) и А. Г. Кузьминым: «Ярослав находился в Новгороде

что по крайней мере в течение года до разрыва с отцом он пробыл в Новгороде. Следовательно, начало его новгородского княжения надо отнести ко времени не позднее 1013 г.

Итак, подведем итог сказанному. Основание Ярославля бесспорно датируется временем княжения Ярослава Мудрого (не позднее 1054 г.). С наибольшей же вероятностью оно может быть отнесено ко времени его ростовского княжения – не позднее 1013 г.

Согласимся, что эта дата очень близка к той, которая выбрана в качестве официальной даты рождения города.

и, по условию, давал Киеву две тысячи гривен ежегодно...» (См. повести временных лет: Лаврентьевская летопись. Арзамас, 1993. С. 108).

ПРЕПОДОБНЫЙ КУКША – ПРОСВЕТИТЕЛЬ ВЯТИЧЕЙ*

1. Печерская обитель

Имя преп. Кукши (или Купши), инока Киевского Печерского монастыря, проповедовавшего христианскую веру среди язычников-вятичей и принявшего от них мученическую смерть в начале XII в., едва ли говорит что-то большинству современных читателей. Это кажется особенно странным, потому что вятичи, как известно, – самое восточное из всех восточнославянских племен и именно их обычно считают своими ближайшими предками жители многих областей Центральной России. А значит, преподобномученик Кукша, «апостол вятичей» (как иногда именуется он в церковной литературе), должен был бы почитаться одним из главных просветителей и крестителей нашего Отечества.

А между тем в древней Руси, не в пример нам, о его подвиге знали и помнили. Спустя много лет после его мученической гибели епископ Владимиро-Суздальский Симон (1214–1226), один из авторов Патерика Киевского Печерского монастыря (сборника рассказов о житии и подвигах печерских монахов), так писал о нем в своем послании к печерскому же постриженнику Поликарпу: «Как добровольно можно умолчать об этом блаженном чернорице... о котором всем известно, как он бесов прогнал, и вятичей крестил, и дождь с неба свел, и озеро иссушил, и много других чудес сотворил, и после многих мучений убит был с учеником своим»¹. Рассказывая о других печерских старцах, епископ Симон ссылался обычно на какие-то литературные источники: например, на Житие

* Опубликовано отдельной книжкой: *Картов А. Ю.* Преподобный Кукша – просветитель вятичей. М.: Книгописная палата, 2001. (В настоящем издании печатается с необходимыми дополнениями.)

¹ Издания текста: Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 81; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Киев, 1931. С. 110–111; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 372–373 (перевод на современный русский язык Л. А. Дмитриева). В Кассиановской 2-й редакции памятника «Слово 18».

основателя Киево-Печерского монастыря преп. Антония или на так называемую Печерскую летопись (оба памятника, к сожалению, не дошли до нашего времени). В рассказе же о Кукше ограничился словами: «...его же вси сведаютъ» – т. е. ясно дал понять, что известность преподобного выходила далеко за рамки Печерской обители и достигала пределов его епархии – Владимирско-Суздальской Руси.

Киевский Печерский монастырь, с которым, очевидно, была связана бóльшая часть жизни преп. Кукши, ведет свою историю с 40-х гг. XI в., когда русский инок Антоний, постриженник одного из греческих афонских монастырей, вернувшись на Русь, обосновался на крутом, поросшем лесом берегу Днепра, в окрестностях стольного града Киева, близ княжеского села Берестовое. По преданию, пещерку, в которой поселился Антоний, «ископал» будущий киевский митрополит Иларион, ближайший сподвижник князя Ярослава Мудрого, тогда еще священник берестовской церкви Святых Апостолов. Со временем к Антонию начали приходить братья, и так возник монастырь, получивший название Печерского. При первых игуменах – Варлааме, великом подвижнике Феодосии и его преемнике Стефане – монастырь постепенно вышел на поверхность; киевский князь Изяслав Ярославич даровал ему землю на берестовской горе, а затем была построена церковь во имя Успения Пресвятой Богородицы, получившая название «Великой».

С самого своего возникновения монастырь сильно отличался от других тогдашних русских монастырей – и более строгими порядками, и исключительными подвигами братии. Рассказы о первых печерских подвижниках наполнены описаниями их борьбы с искушениями плоти. Монахи годами жили в пещерах, на хлебе с водой, облачались во власяницы, сносили лютую стужу, живыми закапывали себя в землю... В этот, начальный период развития русского христианства нащупывались различные пути к пониманию истинной сущности нового учения. Путь обретения спасения и вечной жизни, предложенный Антонием, – через физическое страдание и внешнее самоотречение – был тяжек, почти неосуществим, но он поразил воображение русских людей и поднял авторитет монастыря на недостижимую высоту. Уже при игумене Феодосии в монастырь из Константинополя был привезен Студийский монастырский устав, который стал соблюдаться здесь очень строго и затем постепенно распространился на другие русские обители. «Оттого почтен монастырь Печерский

старше прочих», – писал по этому поводу киевский летописец². Важно отметить и другое. Печерский монастырь возник независимо от княжеской власти, что было совсем не обычно для того времени, когда большинство русских обитателей основывались князьями. «Многие ведь монастыри от князей, и от бояр, и от богатства поставлены, – процитируем вновь летописца, – но не суть таковы, какие поставлены слезами, пощением, молитвой, бдением. Антоний ведь не имел ни золота, ни серебра, но добился всего слезами и пощением»³. Все это очень скоро позволило печерским игуменам претендовать на нравственное руководство русским обществом и принесло монастырю славу первого истинно православного на Руси.

Уже со второй половины XI в. монастырь становится настоящим рассадником святости и поставщиком епископских кадров для молодой Русской церкви. Так, постриженниками Печерского монастыря были св. Леонтий, епископ Ростовский, принявший мученическую смерть от язычников, вероятно, в 70-е гг. XI в.; его преемник на ростовской кафедре святитель Исаия; епископы Переяславские Николай и Ефрем; св. Никита и Нифонт Новгородские и многие другие. Епископ Владимиро-Суздальский Симон (также постриженник Печерского монастыря) полагал, что к 20-м гг. XIII в. таковых иерархов-печерян насчитывалось уже около пятидесяти человек.

Исключительную роль сыграл Печерский монастырь и в развитии русской культуры, особенно книжной. Здесь создавались первые редакции древнейшей из дошедших до нашего времени русских летописей – «Повести временных лет», один из авторов которой прямо называл себя «худым и недостойным рабом» (т. е. учеником) преп. Феодосия. Творил здесь и знаменитый Нестор, считающийся (может быть, и не вполне справедливо) автором русской летописи, но достоверно известный как автор двух других выдающихся произведений древнерусской литературы – «Чтения о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» и «Жития преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского». В Печерском монастыре жил и первый известный нам по имени русский иконописец – преп. Алипий (Алимпий), ученик греческих мастеров, приехавших в Киев из Константино-

² ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 159–160 (статья 1051 г., Сказание, «что ради прозвася Печерский монастырь»). См. также: Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 207 (перевод Д. С. Лихачева).

³ Там же.

поля для росписи «Великой» Печерской церкви; и «безмездный лечец» Агапит, прославившийся своим искусством врачавателя и излечивший от тяжелой болезни, среди прочих, князя Владимира Всеволодовича Мономаха; и книжник Григорий, владелец хорошо известной в Киеве библиотеки; и не менее знаменитый князь-инок Святослав-Никола Давыдович, прозванный Святошей, который первым из русских князей отрекся от мира, предпочтя земной власти вечную молитву в стенах обители; и многие другие подвижники, прославившиеся в Киеве и по всей Русской земле своим даром чудотворения...

«Иконник» Алипий и Нестор-Летописец, Агапит-«лечец» и Никола-Святоша, а также многие другие знаменитые печерские старцы были, по-видимому, современниками и, более того, собеседниками и сподвижниками преп. Кукши. Одни и те же молитвы возносились ими к Богу в «Великой» Печерской церкви; одни и те же идеи, витавшие в русском христианском обществе, давали им пищу для размышления и духовного подвига. Едва ли не самой актуальной для образованных русских людей в XI–XII вв. становилась идея особой избранности Руси, «в последние времена» пришедшей к Богу. Лишь недавно крестившаяся Русь, подобно «работникам одиннадцатого часа» из знаменитой евангельской притчи о виноградаре, нанимавшем работников в свой виноградник и расплатившемся с ними поровну, «начав с последних до первых» (Мф. 20: 1–16), претендовала на то же воздаяние, что и народы, ранее пришедшие к христианству. Более того, буквально принимая евангельскую заповедь: «Будут последние первыми, и первые последними» (Мф. 20: 16), русские книжники не сомневались в том, что Господь, вспомнив о них и приблизив их к Себе именно «в последние времена» (а о приближении конца света в то время говорили и думали во всем христианском мире), проявил тем самым особую заботу о Своей русской пастве. «...Но вот благоволил небесный Владыка... в последние дни милость проявить к ним и не дал им до конца погибнуть в прелести идольской», – восклицал, имея в виду всех русских людей, диакон Нестор в своем «Чтении о Борисе и Глебе»⁴. Распространение христианской веры «от края и до края» Русской земли казалось подлинным торжеством воплощения Божественного замысла, достойным завершением

⁴ *Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 4; Бугославський С. А. Україно-руські пам'ятки про князів Бориса та Гліба (Розвідка й тексти). У Києві, 1928. С. 182.*

всей мировой истории, последним значимым событием, которое должно было – в соответствие с христианским учением о конце света – непосредственно предшествовать Второму пришествию Спасителя и Страшному Суду⁵. И можно полагать, что именно эта идея, а вместе с ней и глубокое осознание своей личной ответственности перед Богом за судьбы мира влекли православных миссионеров в области, населенные язычниками, в самые отдаленные уголки Русской земли.

К началу XII в. язычество еще оставалось религией значительного числа жителей древней Руси, особенно сельского населения. Не только в глухих уголках Ростовской или Муромской земель, но и в южной, более развитой экономически и политически части Русского государства сохранялись настоящие заповедники почти нетронутого язычества. Археологи обнаруживают следы языческих святилищ, просуществовавших до самого монголо-татарского нашествия: на них совершались языческие обряды и приносились жертвоприношения, и княжеская власть, кажется, не предпринимала особых усилий для того, чтобы их уничтожить⁶. Из показаний письменных источников мы также знаем о том, что и в XI, и в XII в., и позднее жители сел и даже городов Руси, наряду с посещением храмов, совершали языческие тризны и молились старым божествам. В течение долгого времени княжеская власть, что называется, сквозь пальцы смотрела на сохранение языческих пережитков, особенно если речь шла о неславянском, финно-угорском населении – чуди, мери, муроме и других обитателях окраин Древнерусского государства. Как раз в конце XI – XII в. в «Чудском конце» Ростова (населенном мерянами) проповедовал преп. Авраамий, основатель ростовского Богоявленского монастыря; именно ему, а не представителям княжеской администрации, пришлось уничтожать изваяние языческого бога Велеса, которому открыто поклонялись местные жители. Приблизительно в то же время с язычеством в Муроме столкнулся князь Константин Муромский, причтенный впоследствии к лику святых. В 70-е гг. XI в. среди мерян (финно-угорского населения Северо-Востока Руси) проповедовал святитель Леонтий, епископ Ростовский, а после его смерти – святитель Исаия. Во вто-

⁵ См.: *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1994. № 5. С. 102; *он же.* Эсхатологические мотивы в Повести временных лет // У источника. Сборник статей в честь С. М. Каштанова. М., 1997. Ч. 1. С. 210.

⁶ *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993; ср.: *Картов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 273–277.

рой половине XII столетия или, может быть, несколько позже в глухие вологодские леса ушел из Киева постриженный одной из киевских обителей преп. Герасим, основатель вологодского Троицкого монастыря. Русские иноки достигали с проповедью Слова Божия и Половецкой Степи, и мусульманской Волжской Болгарии. Но, пожалуй, наиболее выдающимся из русских проповедников-миссионеров домонгольской поры следует признать преп. Кукшу – просветителя вятичей.

2. Кукша или Купша?

К сожалению, краткое Слово епископа Симона из Киево-Печерского патерика является по существу единственным источником наших сведений о святом: более никакими данными о нем мы не располагаем. А потому даже самые общие, самые приблизительные контуры его биографии могут быть очерчены лишь сугубо гипотетически.

Так, нам неизвестно точное время жизни преп. Кукши. В старой справочной и церковной литературе его смерть, как правило, датируется временем около 1215 или 1217 г.⁷ Но это, по-видимому, тот редкий случай, когда церковная традиция не удревняла, а омолаживала то или иное событие своей истории (значительно чаще случалось наоборот). Автор Слова о Кукше и ряда других сказаний Печерского патерика епископ Симон покинул монастырь прежде 1206 г., когда стал игуменом Рождественского монастыря во Владимире, – но он нигде не дает знать, что повествует о своем современнике, жившем в обители одновременно с ним; напротив, в его сказаниях речь идет о «прежде просиявших» иноках; по его

⁷ См.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киевопечерской лавры. Киев, 1831. С. 105; *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых.* М., 1990 (репринт издания 1862 г.). С. 142; *Русский биографический словарь.* Т. 9. Кнаппе – Кюхельбекер. СПб., 1903. С. 538; *Сементовский Н.* Киев, его святые, древности, достопамятности. СПб., 1900. С. 193 и др. По мнению митр. Евгения (принятому другими авторами), преп. Кукша жил в монастыре во время пребывания там епископа Симона, т. е. до 1215 г. Но эта дата в любом случае неточна. Во-первых, Симон стал епископом Владимирско-Суздальским не в 1215-м, а в 1214 г., а во-вторых, он был возведен на епископию не из иноков Печерского монастыря, а из игуменов монастыря Рождества Пресвятой Богородицы во Владимире (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 438); в качестве рождественского игумена Симон упоминается в летописи под 1206 г. (Там же. Стб. 424), а занял этот пост он, вероятно, еще раньше, едва ли не при основании монастыря в 1197 г. Кроме того, на мой взгляд, из Послания епископа Симона отнюдь не вытекает, что преп. Кукша жил во время его пребывания в монастыре; скорее, напротив (см. далее).

собственным словам, он рассказал Поликарпу «малое из того многого», что сам слышал, еще пребывая «в том божественном и святом монастыре Печерском». Слово о Кукше и скончавшемся одновременно с ним иноке Пимене Постнике расположено между другими рассказами Симона, которые, похоже, выстроены в хронологическом порядке: так, перед Словом о Кукше и Пимене читаются Слова о преп. Евстратии Постнике (принявшем мученическую смерть от иудея-работоторговца в городе Херсонесе в Крыму в 1097 г.) и Никоне Сухом (попавшем в плен к половцам одновременно с Евстратием, но скончавшемся значительно позднее); за Словом о Кукше следуют Слова об Афанасии Затворнике (время его жизни неизвестно) и преп. Святоше, князе Черниговском, принявшем пострижение в Печерском монастыре в 1107 г. и скончавшемся после 1141 г. Следовательно, жизнь и подвиги инока Кукши должны прийти, по крайней мере, на первую половину XII в.

В Киево-Печерском патерике можно найти и другие датирующие признаки, позволяющие несколько уточнить время жизни преподобного. Из сочинения Симона нам известно, что в тот самый день, в который погибли преп. Кукша и его ученик, в Печерском монастыре скончался еще один старец, блаженный Пимен, прозванный Постником: перед самой своей смертью, стоя посреди церкви, он во всеуслышание воскликнул: «Брат наш Кукша ныне на рассвете убит!» «И сказавши это, умер в одно время с теми двумя святыми», – рассказывает Симон. Пимен же Постник – лицо более известное по источникам, нежели Кукша; он был современником многих печерских подвижников, о которых также рассказывается в Киево-Печерском патерике. В конце 70-х гг. XI в. Пимен, очевидно, уже пользовался значительным авторитетом в обители и был далеко не молодым человеком: его имя упоминается в рассказе об изгнании бесов из знаменитого печерского затворника Никиты, будущего епископа Новгородского и чтимого русского святого, причем следует здесь сразу же за именами тогдашнего игумена Печерского монастыря Никона Великого и его преемника Иоанна и ранее имен других знаменитых подвижников – будущего ростовского епископа Исаии, Григория Чудотворца, будущего печерского игумена, а затем епископа Черниговского Феоктиста и др.⁸ Даже если Пимен прожил долгую жизнь и преставился в глубокой старости, едва ли его кончина, а значит, и кончина

⁸ Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 91, 201.

Кукши, могла случиться позднее первой половины, а скорее, даже первой четверти XII в.⁹

⁹ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 140–141; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Ч. 1. М., 1848. С. 33–34.

Впрочем, здесь также необходимо сделать несколько замечаний. В Киево-Печерском патерике упоминаются несколько иноков с именем Пимен. Помимо названного Пимена Постника, это Пимен Многострадальный, которому посвящено отдельное сказание Поликарпа («Слово 35»), и игумен Пимен, также именовавшийся Постником (так он назван в Слове о преп. Спиридоне Проскурнике и Алимпии Иконнике того же Поликарпа: см.: Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 120, 219). Игумен Пимен, как полагают, умер в 1141 г. или около этого времени (ср.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киевопечерской лавры. С. 133; *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 351–353; *Абрамович Д. И.* Указ. соч. С. 211). Иногда полагают, что это одно и то же лицо с Пименом Постником, упомянутым в Слове о Кукше Симона и Слове о Никите Затворнике Поликарпа и, следовательно, преп. Кукша умер в 1141 г. (см.: *Материалы для истории Орловского края // Орловские епархиальные ведомости.* 1866. № 2. С. 155–156; *Goetz L. K.* Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904. S. 79–80). Но это возможно лишь при допущении, что игумену Пимену ко времени смерти было не менее ста лет: судя по упоминанию его имени в рассказе о Никите Затворнике, к 1078 г. Пимен был уже старше большинства печерских иноков. К тому же кажется невероятным, чтобы Поликарп в Слове о Никите Затворнике упомянул Пимена, бывшего игуменом в 30–40-е гг. XII в., раньше Феоктиста, возведенного на игуменство в 1108 г.

Другая предлагаемая дата гибели преп. Кукши – 1110 г. Она была предложена еще архиеп. Филаретом (Гумилевским) и нашла обоснование в ряде работ крупнейшего исследователя русского летописания начала XX в. А. А. Шахматова, который называл точную дату – 11 февраля 1110 г. (См.: *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // *ЖМНП.* Ч. 316. 1898. Март. СПб., 1898. С. 123, 118. Эту датировку приняли и последующие исследователи: см.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 245; *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха» // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования.* 1987. М., 1989. С. 186.) Но расчеты Шахматова основываются на двух далеко не очевидных допущениях. Во-первых, исследователь отождествлял Пимена Постника с Пименом Многострадальным, а во-вторых, полагал, что три столпа, явившиеся, согласно патериковому рассказу, во время его кончины над Печерским монастырем («...явившася три столпы над трапезницею и оттуду на верх церкви приидоша»), идентичны тому столпу огненному, о котором сообщает летописец в статье 1110 г.: «...се же столп первее ста на трапезнице... и, стояв мало, стьупи на церковь... и потом ступи на верх...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284). Но если второе допущение может быть принято (несмотря на то, что в Патерике речь идет о трех столпах, а в летописи – лишь об одном), то второе исключено полностью. Согласно рассказу о Пимене Многострадальном, он был принесен в монастырь уже после обретения и перенесения в монастырь мощей преп. Феодосия Печерского (т. е. после 1091 г.), причем совершенно больным, и не вставал с постели в течение двадцати лет (Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 125–127). Следовательно, он никак не мог участвовать в изгнании бесов из Никиты Затворника вскоре после 1078 г.

В литературе встречаются и другие датировки кончины преп. Кукши и Пимена Постника – вторая половина XI в. (*Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 2. М., 1988. С. 51); 1113 г. (*Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 320; *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* М., 1992 (репринт). Т. 2.

(В нашем распоряжении имеется еще один источник, на основании которого с некоторой долей вероятности можно предположить, что преп. Кукша жил в Киеве в начале XII в. и был современником киевского князя Владимира Всеволодовича Мономаха; но об этом ниже.)

Разумеется, ничего не знаем мы и о том, откуда пришел Кукша в Печерский монастырь, кем был до пострижения и сколько времени провел в обители до того, как отправился в свой последний, крестный путь. Историки высказывают предположение, согласно которому преподобный сам был родом из вятичей, чем якобы и может быть объяснено его горячее желание просветить светом христианской веры своих единоплеменников¹⁰. В принципе, это не исключено. Мы знаем, что в Печерском монастыре принимали пострижение выходцы из разных городов и областей Руси, в том числе и отдаленных от Киева, таких, например, как Курск (откуда пришел в Киев преп. Феодосий) или Торопец (его уроженцем был преп. Исаакий Затворник). Известно также, что еще в конце X в. значительное число «лучших мужей» из Вятичской земли были переселены с семьями князем Владимиром Святославичем в городо-крепости, построенные им по рекам Десне, Остру, Суле, Стугне и др. для защиты южных рубежей Руси от ее злейших врагов печенегов. Инок Кукша вполне мог принадлежать к потомкам одного из таких семейств, а если так, то это обстоятельство должно было способствовать успеху его проповеди среди вятичей¹¹. Но это, повторимся, не более чем предположение, увы, ничем не подтверждаемое.

Некоторый свет на происхождение Кукши могло бы, наверное, пролить его имя – очень необычное для инока. Однако с именем преподобного все обстоит также очень непросто.

Прежде всего, надо сказать, что имя Кукша – явно языческое, а не христианское. Употребление языческих имен – явление довольно распространенное в древней Руси. В первые столетия после Крещения и вплоть до XIV–XV вв., а то и позднее, здесь были в ходу, как правило, два имени, причем крестильное (т. е. даваемое при крещении) употреблялось в быту значительно реже, чем ис-

Стб. 1499 (дата памяти указана ошибочно – 27 января): «около половины XII в.» (Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. 1-я пол. тома. М., 1997. С. 208); вторая половина XII в. (Сергий (Спаский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997. С. 341).

¹⁰ См.: Леонид (Кавелин), архим. Церковно-историческое исследование о древней области вятичей // ЧОИИДР. 1862. Кн. 2. М., 1862. С. 8; Русский биографический словарь. Т. 9. С. 538.

¹¹ Леонид (Кавелин), архим. Церковно-историческое исследование... С. 11–12.

конно славянское, языческое. Даже лица духовного звания нередко называли себя языческими именами или прозвищами – таковы, например, новгородский «поп Упырь Лихой», переписавший в 1047 г. книгу Толковых пророчеств для новгородского князя Владимира Ярославича, «поп пономарь» Кохан или «поп, глаголемый Лотыш, с Городища» (оба жили в XIII в. и известны по припискам к рукописям) или тверской диакон Дудко, упоминаемый в летописном рассказе о восстании в Твери в 1327 г. (число примеров можно значительно умножить). Но среди иноков Печерского монастыря языческое имя Кукши следует признать исключением. (Во всяком случае, в Печерском патерике мы встречаем еще только одного подвижника, именуемого славянским, а не христианским именем, – это знаменитый князь-инок Святоша-Никола. Прозвище Святоша – очевидно, сокращение от княжеского имени Святослав, приобретшее к тому же дополнительный и вполне определенный смысл. Но и Святошу автор Патерика именует не одним только славянским именем, как Кукшу, но и христианским – хотя, кажется, крестильным, а не монашеским, – Николай.) Полагают, что имя Кукша происходит от названия птицы: кукша, или ронжа (*Cractes infustus*), представитель семейства вороновых, распространена по всему северу Евразии; по крайней мере до конца XIX в. она обитала и в тех областях Центральной России, в которых жили вятичи и где, следовательно, проповедовал святой¹². Но все дело в том, что, как выясняется, имя вятичского миссионера нам в точности не известно. Большинство списков Киево-Печерского патерика, а также церковная традиция с уверенностью называют его Кукшей; это имя вошло и в православный именовослов. Но в Арсеньевской,

¹² Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В. П. Семенова. Т. 2. СПб., 1902. С. 106. Полагают, что название этой птицы заимствовано из карельского языка (*Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986. С. 408*). Из этого, казалось бы, можно сделать вывод о том, что преп. Кукша был родом откуда-то из северных, соседних с карелами, областей древней Руси. Однако остается неясным, когда именно это заимствование проникло в русский язык: широкое распространение птицы по всей территории севера России также мешает принять подобное предположение. Отмечу также мнение А. В. Суперанской, согласно которому преп. Кукша получил свое прозвище от местного населения: в марийском языке слово «кукшо» значит «сухой» – см.: Российская газета (Педеля). 2007. 13 июля. № 4412 (<http://www.rg.ru/2007/07/13/superanskaya.html>) (Впрочем, об этом писал еще П. И. Якобий, сторонник финно-угорского происхождения вятичей: см.: Вятичи Орловской губернии. СПб., 1907.)

В церковной же литературе встречается указание на второе (крестильное?) имя преп. Кукши – Иоанн (см., напр.: официальный сайт Орловско-Ливенской епархии: <http://www.orel-eparhia.ru/book/export/html/146>). Источник этого указания не определяется.

наиболее ранней редакции памятника, в том числе и в древнейшем Берсеневском списке, датируемом 1406 г., имя преподобного названо иначе – *Купша* (причем трижды в одном и том же написании, что исключает возможность случайной описки)¹³. А имя Купша может быть и сокращением церковного имени Киприан (в русском произношении Куприан).

Вопрос об имени святого приобретает особое значение в свете следующего обстоятельства. Как явствует из одного древнерусского памятника, а именно Проложного слова о перенесении в Киев перста св. Иоанна Крестителя, в Киеве в начале XII в., при князе Владимире Мономахе (1113–1125), существовал некий *Купшин монастырь*; он был расположен на речке Сетомль и хорошо известен киевлянам – в данном тексте он упоминается как ориентир для обозначения местоположения киевской церкви Св. Иоанна Крестителя¹⁴. Никакими другими сведениями об этом монастыре – помимо его упоминания в Проложном сказании – мы не располагаем, точное его местонахождение, время основания, равно как и дальнейшая судьба остаются неизвестными. Упоминаемая же в памятнике церковь Св. Иоанна Крестителя – скорее всего, известная из летописи церковь Св. Иоанна (без уточнения, какого именно) «в Копыреве конце», близ Щекавицы (т. е. в известном смысле как раз на Сетомли); она была заложена в 1121 г., при князе Владимире Мономахе¹⁵, и можно

¹³ Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 182 (Арсеньевская редакция). См. также: *Абрамович Д. И.* Исследования о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 33, 35, 38, 41, 43, 45, 52 (описания отдельных списков Арсеньевской редакции).

¹⁴ В Проложном сказании о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царьграда в Киев сообщается, что в перст сей «пренесен быть в град великий Киев при князи Владимире Мономахе в лето 6000 шестьсотное и положен быть в церкви святого Иоана на Сетомли, у Купшина монастыря» (*Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907 (СОРЯС. Т. 82. № 4). С. 56–57). Текст содержит определенное противоречие, ибо приведенная в нем дата (6600 г. от Сотворения мира, или 1092-й от Рождества Христова) не соответствует времени киевского княжения Владимира Мономаха (1113–1125). Однако можно предполагать, что дата записана дефектно: в ней оказались пропущены буквы, обозначающие десятки и единицы (см. *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха». С. 186). Как отметил А. А. Турилов, в одном из списков Проложного сказания (БАН 13.8.2, второй половины XVI в.) монастырь назван *Купшиным* (Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Щапова. СПб., 2003. С. 220; см. издание по этому списку: *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV в. М., 2009. С. 340–341).

¹⁵ ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 286. О расположении этой церкви в районе урочища Ольгова могила (на Щековице) см.: Там же. Стб. 428: *Закревский Н. В.* Описание Киева. Т. 2. М., 1868. С. 880 (об Ивановской церкви), 560–561

думать, что именно в связи с перенесением в Киев из Константинополя частицы мощей св. Иоанна Крестителя. Если так, то Купшин монастырь получил свое название ранее 1121 г.

Совпадение имени Купша и названия Купшина монастыря позволило исследователям предположить, что судьба просветителя вятичей была каким-то образом связана с этой обителью¹⁶. Возможно, Купшин монастырь был основан преподобным или же какое-то время был игуменом. Именно таким образом монастыри древней Руси чаще всего получали свои неофициальные названия, употреблявшиеся в повседневной жизни. Так, Печерский монастырь нередко именовали Феодосьевым; известны были в Киеве также Стефанов, или Стефанечь (Богородицкий Кловский), и Германечь (Спасский на Берестовом) монастыри. Преподобный мог перейти из Купшина монастыря в Печерский или же, наоборот, по какой-то причине покинуть Печерскую обитель и основать собственный, новый монастырь. Последнее было не редкостью для древнего Киева. Так, около 1078 г. из-за ссоры с братией был вынужден покинуть Печерский монастырь преемник св. Феодосия игумен Стефан, будущий епископ Владимиро-Волынский; он и стал основателем Стефанова Кловского монастыря¹⁷.

Но если преп. Кукша (будем всё же называть его привычным именем, освященным церковной традицией) действительно стал основателем монастыря, то это говорит о многом. Для того, чтобы создать новую обитель в стольном Киеве, необходимо было обладать и высоким духовным авторитетом, и соответствующим положением в обществе, и, главное, немалым богатством. Как правило, основателями монастырей в древней Руси становились

(о реке Сетомль). (См. также: *Карпов А. Ю.* Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII в. // *Судьба России в современной историографии.* М., 2006. С. 83–85.)

¹⁶ *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. С. 245; *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха». С. 186.

¹⁷ Б. Н. Флоря (К генезису легенды о «дарах Мономаха». С. 186) допускает, что монастырь мог получить свое название и из-за того, что в нем хранились выкупленные у язычников мощи святого. Но это едва ли: известно, что мощи священномученика Кукши хранятся в Ближних, Антониевых, пещерах Киево-Печерского монастыря. В истории Печерской обители, кстати, известны случаи, когда печерские постриженники, оставившие монастырь, завещали погresti себя именно в Печерской обители, – так, например, первый печерский игумен Варлаам, поставленный впоследствии князем Изяславом Ярославичем игуменом основанного им Дмитровского монастыря, похоронен, согласно его завещанию, в Ближних, Антониевых, пещерах Киево-Печерского монастыря. В отличие от Б. Н. Флоры, я не думаю, что монастырь мог получить свое название лишь после смерти преподобного, хотя последнее, разумеется, не исключено.

представители привилегированных слоев общества – чаще всего, князья или бояре, но в любом случае состоятельные люди. Впрочем, принадлежал ли к их числу преп. Кукша, мы не знаем, поскольку, повторимся, предположение о том, что именно его имя отразилось в названии киевского Купшина монастыря, остается не более чем догадкой. Но вот о его духовном опыте и достаточно большом авторитете в монастыре (по крайней мере в Киево-Печерском) можно говорить вполне определенно и на основании имеющихся у нас бесспорных данных. Напомним, что у преподобного имелся ученик, вместе с которым он и отправился в Вятичскую землю¹⁸; следовательно, он был человеком опытным в иночестве, способным передать свой опыт другому, более молодому монаху. Таких людей называют *старцами* – независимо от их возраста. Знаем мы и о том, что инок Кукша получил священнический сан, т. е. был иеромонахом (епископ Симон называет его *священномучеником*), – а это тоже определенная ступень в духовном становлении инока.

3. Вятичи

Вятичская земля, в которую направился вместе со своим учеником преп. Кукша, занимала особое место на политической карте Руси XI–XII вв. Согласно записанному в «Повести временных лет» преданию, вятичи (равно как и радимичи) пришли на свои земли откуда-то с запада, «от ляхов», – т. е. иным путем, нежели остальные восточные славяне. Жившие в верхнем и среднем течении Оки и ее притоков (на территории нынешних Калужской, Брянской, Орловской, Тульской и Московской областей), вятичи позднее остальных восточнославянских племен

¹⁸ В историографии, в том числе церковной, как правило, приводится имя ученика преп. Кукши – Никон (см., напр.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2. С. 140; ср. там же. С. 168 (здесь ученик Кукши, вероятно, по ошибке, назван Иоанном), 656 (справочно-библиографические материалы); *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись. С. 123; *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 344). Однако появление этого имени, по-видимому, основано на недоразумении. Дело в том, что в упомянутом выше Берсеневском списке, а также в ряде других списков Арсеньевской редакции Киево-Печерского патерика Слово епископа Симона озаглавлено иначе, чем в других: «О Купши и о Никоне», хотя текст самого памятника в основном совпадает с тем, что имеется в других редакциях, т. е. рассказывает о Кукше (Купше) и Пимене. Имя же Никона стоит в заглавии предыдущего Слова епископа Симона – «О Никоне черноризце» (Никоне Сухом). Скорее всего, в заголовок Слова о Кукше имя Никон попало случайно, из-за описки писца.

вошли в состав Древнерусского государства и дольше сопротивлялись власти киевских и иных князей. Пожалуй, ни одно другое восточнославянское племя не причиняло столько хлопот правителям Руси. Напомним, что еще князю Святославу Игоревичу в 60-е гг. X в. дважды пришлось совершать походы в Вятичскую землю. В первый раз, в 964 г., дело, кажется, не дошло до войны: вятичи отказались платить дань киевскому князю, сославшись на то, что являются данниками хазар. Святославу пришлось воевать с хазарами, и лишь на следующий год после разгрома Хазарского каганата, в 966 г., вятичи были наконец побеждены и покорены. После смерти Святослава (972) вятичи отпали от Киевского государства. В 981–982 гг. князь Владимир Святославич вновь дважды воевал с ними: после первого, вполне успешного похода «заратися вятичи, и иде на ня Володимир, и победи я (их. – А. К.) второе»¹⁹. Но смерть Владимира Святого (1015) опять привела к отпадению вятичей. По-видимому, до конца XI в. они оставались независимыми от Киева и других политических центров Руси. Во всяком случае, судя по свидетельству анонимного «Сказания о святых мучениках Борисе и Глебе», вскоре после смерти Владимира его сыну Глебу пришлось добираться в Киев из Муром (или, может быть, из Ростова) по Волге, а потом, мимо Смоленска, по Днепру – т. е. непрямым, круглым путем, в обход в очередной раз «заратившейся» Вятичской земли. А половиной с лишним столетия спустя князь Владимир Мономах по поручению отца, князя Всеволода Ярославича, ходил к Ростову «сквозь вятичи» – позднее он особо ставил себе в заслугу этот поход, приравнивая его к своим военным подвигам. Именно Мономаху, по-видимому, и принадлежит главная заслуга в покорении Вятичской земли. В своем знаменитом «Поучении детям» князь Владимир Всеволодович, помимо прочего, вспоминал о том, как он две зимы подряд «в вятичи» ходил: «на Ходоту и на сына его», «и к Корьдну ходил первую зиму»²⁰. Летопись не упоминает этих походов, а потому их точные даты остаются неизвестными; скорее всего, Мономах воевал «в вятичах» во время своего княжения в Чернигове, между 1078 и 1094 гг. Не упоминается в источниках и вятичский город Кордно (или Корьдна), равно как и вятичский

¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 65, 81–82.

²⁰ Там же. Стб. 247, 248; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 465, 467 (перевод «Поучения» Владимира Мономаха на современный русский язык Д. С. Лихачева).

князь (или старейшина) Ходота. Судя по тому, что Мономаху пришлось воевать также и с его сыном, власть вятичских вождей в конце XI в. носила наследственный характер.

В середине XII в. название Вятичи вновь начинает мелькать в летописи – но уже не столько в этническом, сколько в географическом или даже политическом смысле. К этому времени единое Киевское государство окончательно распалось на несколько самостоятельных княжеств. Бóльшая часть земли вятичей вошла в состав Черниговского (а затем Новгород-Северского) княжества, а ее северные и северо-восточные окраины стали предметом притязаний со стороны не только черниговских и новгород-северских, но и ростово-суздальских, муромо-рязанских и смоленских князей. Во второй половине 40-х гг. XII в. именно здесь разворачиваются события междоусобной войны между суздальским князем Юрием Владимировичем Долгоруким и его союзником, новгород-северским князем Святославом Ольговичем, с одной стороны, и черниговскими князьями Давыдовичами, Владимиром и Изяславом, а также князем Изяславом Мстиславичем Киевским – с другой. Этим временем датируются и первые упоминания в летописи большинства вятичских городов, таких как Козельск, Дедославль, Брянск, Мценск, Карачев, Серенск, Мосальск, Воротыньск, а также Москва, возникшая на самом крайнем северо-востоке Вятичской земли. К тому времени процесс «огосударствления» Вятичской земли, очевидно, уже в основном завершился. Надо думать, что миссия Кукши пришлась на период постепенного вхождения вятичей в политическую и государственную систему Древнерусского государства – т. е. хронологически имела место между походами Владимира Мономаха и войнами Юрия Долгорукого. Это выглядит вполне закономерным. Как мы хорошо знаем из истории, проповедь христианства всегда в той или иной степени идет рука об руку с распространением и утверждением государственной власти, не знающей «ни вятича, ни древлянина» (перефразируя слова апостола Павла), но лишь христианина, поклоняющегося единому Богу и признающего власть единого князя.

Надо сказать, что вятичи дольше, чем другие восточные славяне оставались приверженцами языческой религии. В 70–80-е гг. XI в. киевский летописец, описывая прежние языческие обряды восточнославянских племен, специально подчеркивал, что *ныне* (т. е. в то время, когда он писал свой труд) эти обычаи сохранялись именно у вятичей: «...Радимичи, и вятичи, и север (северяне. – А. К.)

один обычай имели: жили в лесу, подобно всякому зверю, ели всё нечистое и срамословили пред отцами и пред снохами; и браков у них не бывало, но игрища между селами устраивали, и сходились на игрища: на плясанье и на всякие бесовские игрища, и тут умыкали жен себе, с какой кто стоворится; имели же по две и по три жены. И если кто умирал, творили тризну над ним, и затем делали большую колоду, и клали на колоду мертвеца, и сжигали, и затем, собрав кости, клали их в небольшой сосуд и ставили на столпе на дорогах, *что творят вятичи и ныне*. Этого же обычая держались кривичи и прочие поганые (т.е. язычники. – А.К.), не ведущие закона Божия, но сами себе творящие закон»²¹. (В так называемом *Летописце Переяславля Суздальского*, памятнике, в своей основе XIII в., но сохранившегося в рукописи 60–70-х гг. XV в., погребальные обычаи вятичей описаны несколько иначе: «...И когда кто умирал среди них, творили тризну великую, и затем складывали громаду дров великую, клали мертвеца и сжигали и затем, собрав кости, складывали в сосуд, и ставили на распутии на столпе, и в курганы сыпали...»²²)

Археологи подтверждают слова летописца. Обряд кремации (трупосожжения) просуществовал у вятичей значительно дольше, чем у других восточнославянских племен – по крайней мере до конца XI – начала XII в., и в течение еще примерно полувека сосуществовал с обрядом ингумации (труположения). Однако и позднее вятичи совершали захоронения, в основном, язычески: переход к христианскому обряду погребения (в вырытых в земле могилах, а не просто на горизонте, и без обычного для языческих курганов инвентаря) произошел у них столетие спустя, приблизительно на рубеже XII–XIII вв. О медленных темпах проникновении христианства в эти земли свидетельствует и ничтожно малое количество христианских символов – нательных крестиков и иконок, обнаруженных в вятичских погребениях; причем чаще их находят в женских погребениях. Иначе говоря, первоначально, в пору знакомства вятичей с христианством, крестики и другие предметы христианского культа использовались по большей части в качестве украшений²³.

²¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–14.

²² ПСРЛ. Т. 41: *Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей)*. М., 1995. С. 6.

²³ См.: *Недошивина Н.Г.* О религиозных представлениях вятичей в XI–XIII вв. // *Средневековая Русь*. М., 1976. С. 49–52; *Никольская Т.Н.* Земля вятичей. К истории населения бассейна верхней и средней Оки в IX–XIII вв. М., 1981. С. 104–106.

Сложность христианского просвещения вятичей усугублялась еще и тем, что их земли были в основном покрыты густыми, труднопроходимыми лесами. Названия многих вятичских городов так или иначе связаны с ними. Так, название нынешнего Брянска первоначально звучало как Дебрянск, то есть происходило от слова *дебрь* – обрыв, склон, поросший густым лесом²⁴ (в современном значении: просто густой, дремучий лес). Известны были в Вятичской земле Шеренский лес, часто упоминаемый в летописи (его название, возможно, отразилось в имени вятичского города Серенска) и знаменитые Брынские леса, о которых рассказывается в русских былинах: именно через них «старый казак» Илья Муромец, будущий великий богатырь князя Владимира «Красна Солнышка», ехал из града Муром к стольному Киеву. Именно здесь, в сердце древней Вятичской земли, и мнились позднейшим сказителям былин те «дороги нехожалые», среди которых свивали свои гнезда страшные «Соловьи-разбойники»...

4. Мученическая кончина

Инок Кукша и его безымянный ученик, очевидно, двигались из Киева именно этим зловещим путем – тем самым путем «сквозь вятичи», который вел к Ростову и Мурому и которым в свое время прошел князь Владимир Мономах, о чем, как мы помним, он вспоминал в конце жизни как о выдающемся воинском подвиге. Этот путь проходил через Чернигов, где княжили потомки Святослава Ярославича, «Святославле племя». В начале XII в. печерские иноки поддерживали с ними традиционно добрые отношения, помня о том, что некогда именно князь Святослав своими собственными руками положил начало сооружению «Великой» Печерской церкви. Черниговский епископ Феокист (1113–1123) до возведения на кафедру был игуменом киевского Печерского монастыря и одновременно духовником супруги черниговского князя Давыда Святославича, отличавшегося, по свидетельству русских книжников, особым благочестием; сын Давыда, князь Никола-Святослав (Святоша), в 1107 г. принял пострижение в Печерской обители. После смерти князя Давыда в Чернигове стали княжить его сыновья, братья Святоши, Владимир и Изяслав. Надо полагать, что миссионеры-печеряне нашли горячее сочувствие в своих намерениях и у черниговских князей, и, особенно, у черниговского

²⁴ Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 3. М., 1990. С. 131.

епископа, поскольку те земли, в которых они собирались вести проповедь, в церковном отношении подчинялись именно черниговской кафедре²⁵.

Дальнейший путь к Ростову, как он восстанавливается по данным археологических исследований и свидетельствам письменных источников, пролегал через Путивль, Севск (города Северской, т. е. населенной северянами, земли) и далее Карачев, Серенск, Лобынск и Москву – уже вятичские города. Эта дорога, которой пользовались русские князья с конца XI в., пережила время княжеских междоусобиц и татарского ига и просуществовала до XVII–XVIII вв., о чем свидетельствуют Книга Большому Чертежу (1627 г.), описание путешествия по России архидиакона Павла Алеппского (середина XVII в.) и Атлас Калужского наместничества (XVIII в.)²⁶. Поднявшись вверх по Десне или по одному из ее притоков (по-видимому, Сейму), проповедники вступили непосредственно в страну вятичей. Верховья Оки и ее притоков (Жиздры, Угры), а также верховья Десны можно назвать самым развитым районом Вятичской земли, пожалуй, наиболее подготовленным к проповеди христианства. Неслучайно именно здесь, как свидетельствуют археологи, раньше всего исчезают языческие курганы и возникают княжеские города²⁷. Вероятно, христианство еще прежде проникало в эти области, однако если и удержалось здесь, то лишь в городах. В сельской же местности, как мы уже отмечали, безраздельно господствовало язычество, а потому проповедники неизбежно должны были столкнуться с большими трудностями и открытым сопротивлением со стороны местного населения.

Рассказ епископа Симона о событиях в Вятичской земле слишком краток и, пожалуй, слишком трафаретен для того, чтобы на его основании можно было делать какие-то выводы о продолжительности и характере вятичской миссии преп. Кукши. Ясно, что протекала она летом, причем это было, по-видимому, какое-то особенно засушливое лето: чудо святого, сумевшего «свести» дождь с небес, могло быть воспринято должным образом лишь в условиях жестокой засухи, от которой страдали местные жители. Епископ Симон изображает преподобного великим чудотворцем. Действительно, он не только вызвал спасительный для вятичских посевов дождь, но и иссушил некое озеро (также свидетельство

²⁵ *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 38.

²⁶ *Никольская Т. В.* Земля вятичей... С. 281.

²⁷ *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 151.

засухи?), а еще «прогнал бесов» (т. е. исцелил бесноватых? или же ниспроверг какие-то изваяния языческих богов – «бесов» в понимании христианского книжника?) и «много других чудес сотворил». Известно, что язычники непременно ждут от проповедников новой для себя религии неких поражающих воображение чудес – и, как правило, эти ожидания сбываются.

Жития святых и рассказы о распространении христианства в языческих землях обычно наполнены описаниями подобных чудес. Так, например, преп. Авраамий Ростовский чудесным образом сокрушает изваяние языческого бога Белеса с помощью трости, врученной ему самим Иоанном Богословом²⁸; св. Леонтий поражает восставших против него язычников оцепенением, после чего чудесным образом исцеляет их²⁹; некий греческий иерарх, отправленный к язычникам-руссам, бросает в огонь Евангелие, и священная книга остается не тронутой пламенем (этот рассказ греческих хроник о «первом» крещении руссов, произошедшем еще в IX в., попал позднее и в русские летописи)³⁰. Согласно позднейшему книжному Сказанию о построении града Ярославля (составленному, правда, не ранее XVIII в.), некий священник ярославской церкви Св. Ильи вызывает, подобно Кукше, дождь во время небывалой засухи, и это также заставляет креститься местных язычников³¹. Другие чудеса, аналогичные тем, что совершил преп. Кукша, встречаем, например, в Житии св. Григория Чудотворца, знаменитого епископа Неокесарийского, жившего еще в III в.: он также изгоняет бесов из языческого храма и иссушает озеро, так что земля становится настолько высохшей, будто здесь никогда не было воды³². Читатели Киево-Печерского патерика, несомненно, должны были вспомнить и о самом знаменитом чудотворце, которому уподоблялся своими подвигами преп. Кукша, – библейском пророке Илии, некогда посрамившем жрецов Вааловых – этих исторических предшественников вятичских и всех прочих языческих жрецов. Более того, не исключено, что именно история

²⁸ Повесть о водворении христианства в Ростове / Подг. текста и перев. В. В. Кускова // Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 130–134.

²⁹ Сказание о Леонтии Ростовском / Подг. текста и перев. Г. Ю. Филипповского // Там же. С. 125–127.

³⁰ *Продолжатель Феодана. Жизнеописания византийских царей* / Изд. подг. Я. Н. Любарский. СПб., 1992. С. 142–143; ср.: ПСРЛ. Т. 9: Никоновская летопись. М., 1965. С. 12.

³¹ *Лебедев А. Храмы Власьевского прихода г. Ярославля*. Ярославль, 1877. С. 9–10.

³² *Избранные жития святых (III–IX вв.)*. М., 1992. С. 13–14, 17–18.

Илия делала понятными для современников епископа Симона его краткие указания на совершенные Кукшей и внешне не вполне согласующиеся между собой чудеса – иссушение озера и сведение дождя с небес. Ведь когда-то, во время трехлетней засухи в Израиле, именно пророк Илия Фесвитянин, чтобы доказать торжество истинного Бога и ложность Ваала, вызвал на соревнование жрецов, предложив им свести с небес благодатный огонь: жрецы Вааловы трудились тщетно; Илия же сумел сделать так, что на жертвенник, обильно политый водой, сошел с небес огонь, не только поपालивший дрова и возложенную на них жертву, но и совершенно иссушивший вырытый вокруг ров: «и ниспал огонь Господень... и поглотил воду...»; затем, взойдя на вершину горы и помолившись, Илия вызвал и спасительный дождь: и «небо сделалось мрачно от туч и от ветра, и пошел большой дождь» (3 Цар. 18: 30–45).

В литературе высказывалось предположение о существовании отдельного Жития преп. Кукши, из которого епископ Симон якобы и позаимствовал сведения о святом³³. Наверное, в развитие этой мысли можно было бы предположить, что это гипотетическое Житие создавалось не без влияния библейской Третьей Книги Царств или Жития св. Григория Неокесарийского. Но это, конечно, не обязательно. Слова Симона о всеобщей известности подвига преподобного («его же все сведают») скорее могут иметь в виду устную легенду, чем какое-то конкретное литературное произведение; во всяком случае, никаких следов существования последнего не обнаружено. В своих сказаниях Симон ссылаясь также на «помянутое наше» – т. е. помянник, или синодик, киевского Печерского монастыря, в котором содержались не только имена преставившихся иноков, но и какие-то их краткие характеристики³⁴. Вполне возможно, что краткие сведения о Кукше восходят к монастырским записям в этом помяннике.

Согласно рассказу Патерика, Кукше и его ученику удалось, по крайней мере отчасти, выполнить свою миссию: «...вятичи крести», – пишет о них епископ Симон. Однако в конечном итоге их проповедь закончилась трагически: и сам Кукша, и его ученик были убиты. О том, как такое *могло* случиться, мы можем судить по Житию св. Леонтия Ростовского: он также проповедовал среди

³³ Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Руси. С. 245.

³⁴ Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 81 («Сий же убо Никон Сухий именуется в помянутом нашем»).

язычников – вероятно, мерян, живших в пределах Ростовской епархии. «Старики, закоснев в своем неверии, не внимали его поучениям, – рассказывает Житие. – Тогда блаженный оставил стариков и стал учить молодых». Но именно успехи его в проповеди и вызвали гнев местных жителей, прежде всего «стариков», точнее, старейшин (не обязательно по возрасту, но по социальному статусу): «И устремились язычники на святую его главу, помышляя его изгнать и убить»³⁵. Наверное, нечто подобное произошло и с проповедниками-печерянами.

Не знаем мы и того, где именно трагически оборвался их жизненный путь. По-видимому, это произошло где-то в междуречье верхней Десны и притоков Оки, т. е. в том наиболее развитом районе Вятичской земли, о котором мы говорили выше, близ одного из расположенных там вятичских городков. Точнее сказать трудно, поскольку древних преданий на этот счет, кажется, не сохранилось. В XIX в. жители Брянска, например, полагали, что проповедь Кукши началась именно с их города³⁶, а значит, и смерть могла произойти где-то поблизости. Иначе считали в других районах Орловской области, где местом кончины преп. Кукши и его ученика традиционно называют окрестности древнего города Мценска на реке Зуше: в 80-е гг. XX в. здесь в лесном овраге неподалеку от деревни Карандаково был освящен так называемый «Страдальческий колодец», ископанный будто бы самим Кукшей: около него святой инок, как гласит легенда, и принял смерть³⁷. Современные же исследователи предположительно называют местом гибели Кукши и его ученика город Серенск на реке Серене, притоке Жиздры (нынешний Мещовский район Калужской области), – но скорее всего потому, что этот город, несомненно, находился на пути проповедников и к тому же хорошо исследован археологами. Обнаружены на Серенском городище и явные следы христианской проповеди – в частности, уже упомянутые выше нательные

³⁵ Сказание о Леонтии Ростовском. С. 125–127.

³⁶ См.: Материалы для истории Орловского края // Орловские епархиальные ведомости. 1866. № 2. С. 153–158; О церковно-иерархической зависимости Орловского края со времен первоначального распространения в его пределах христианства... // Там же. 1866. № 19. С. 1089. Ср. также: *Добыччин Л. И.* Полное собрание сочинений и писем. СПб., 1999. С. 460 (коммент. В. С. Бахтина).

³⁷ См., напр., официальный сайт Орловско-Ливенской епархии: Христианизация Орловского края (<http://www.orel-eparhia.ru/book/export/html/146>). С именем Кукши в Мценске также связывали основание местной Введенской церкви и две древнейшие мценские святыни: высеченный из дерева образ Николая Чудотворца и большой восьмиконечный каменный крест. Но все это, конечно, не более чем дань легенде.

крестики, и в их числе крестик с выемчатой эмалью XI–XII вв., имеющий, вероятно, киевское происхождение³⁸.

Смерть печерских проповедников оказалась поистине ужасной. «...По многих муках усечен бысть с учеником своим», – рассказывает о Кукше епископ Симон. В древней Руси слово «усечен» употреблялось в самом буквальном смысле слова – когда речь шла об усечении головы. «Кукша, крестя неверных, под венец дасть главу» – так гласит подпись XVII в. под гравюрой, изображающей обезглавленное тело печерского страдальца. Казнь их, по возгласу блаженного Пимена Постника, была совершена «противу света», т. е. на самом рассвете. Перед этим проповедников долго мучили, вероятно, призывая отречься от Христа.

Несмотря на гибель миссионеров, проповедь их, несомненно, принесла свои результаты. Пройдет всего несколько десятилетий – и семена христианского просвещения дадут всходы на неблагоприятной вятичской почве. Уже в 40-е гг. XII в. вятичи – и именно их правящая верхушка, старейшины, – будут изображаться в источниках вполне искренними радетелями христианства. По крайней мере, в «Истории Российской» историка XVIII в. В. Н. Татищева (располагавшего, возможно, не дошедшими до нашего времени летописными материалами) под 1146 г. приведен такой «умный» (по выражению самого историка) ответ «вятичских старейшин» на предложение черниговских князей Давыдовичей убить или выдать им их князя Святослава Ольговича Новгород-Северского: «...Кто нами владеет, тому мы верны и покорны... разсуждая, что Бог вас над нами определяет. И не без ума, по Апостолу, меч в наказание винным, а отмщение злым носите...» Впрочем, последующие слова вятичей явно расходятся с тем, что мы знаем из истории их взаимоотношений с киевскими князьями: «...И никогда того (чтобы поднимать руку на «господина своего». – А. К.) в нас и в праотцах наших не бывало»³⁹. И хотя вятичские старейшины явно лукавили,

³⁸ О том, что Кукша погиб именно близ вятичского города Серенска, писали многие исследователи. См.: *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 65; *Недошивина Н. Г.* О религиозных представлениях вятичей... С. 49–52; *Никольская Т. Н.* Земля вятичей... С. 106, прим. 53; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. С. 151; *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. С. 344. А. Н. Насонов (Указ. соч.) упоминает некое предание, сообщающее о гибели Кукши «в районе Серенска», однако без какой-либо ссылки на источник. О. М. Рапов, говоря о том же, ссылается на статью «Л. И.» (правильнее, «Л. Л.») «Церковно-историческое исследование о древней области вятичей», т. е. на работу архимандрита Леонида (Кавелина) (см. прим. 10), но в ней ничего подобного не сообщается.

³⁹ *Татищев В. Н.* История Российская. Ч. 2. (Собр. соч. Т. 2 и 3). М., 1995. С. 170.

все же, наверное, можно предположить, что их ссылка на «Апостол» (книгу, содержащую Деяния Апостолов и апостольские послания), а также на нормы христианской морали явилась результатом знакомства с проповедью вятичского «апостола» Кукши и его более удачливых последователей.

5. Посмертное прославление

Остается сказать несколько слов о посмертной судьбе преп. Кукши и о почитании его в древней Руси и России Нового времени. Скорее всего, уже вскоре после мученической кончины (о которой, как мы помним, в Печерском монастыре стало известно очень скоро – со слов прозорливца Пимена) останки преподобного были перенесены в Киево-Печерский монастырь и положены в так называемых Ближних, или Антониевых, пещерах, где покоятся и поныне⁴⁰. Возможно, они были выкуплены печерянами за деньги; возможно, сами вятичи поспешили выдать их представителям княжеской администрации или черниговской епископской кафедрой с тем, чтобы хоть в какой-то мере сгладить впечатление от совершенного ими преступления в отношении киевских миссионеров. Что же касается ученика преп. Кукши, то о судьбе его мощей никаких сведений нет; кажется, они так и остались где-то в Вятичской земле.

Мы не знаем, когда именно был установлен в Печерском монастыре день памяти преп. Кукши и умершего одновременно с ним преп. Пимена Постника – 27 августа⁴¹. Едва ли это дата кончины трех иноков-печерян или, тем более, перенесения мощей преп. Кукши «из Вятичей» в Киев, как можно было бы подумать. 27 августа Церковь празднует память преп. Пимена Великого – знаменитого египетского подвижника, жившего в V в., и, вероятно, день памяти Пимена Печерского (а вместе с ним и Кукши) был выбран по соименности печерского старца великому египетскому свято-

⁴⁰ Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киевопечерской лавры. С. 105, 317 (описание Киево-Печерской лавры Афанасия Кальнофойского, XVIII в.). В описании (схеме) Ближних пещер Иннокентия Гизеля (XVII в.) имя преп. Кукши отсутствует: вместо него, вероятно, из-за ошибки немецкого гравера, обозначен некий *sanktus Kakus* (Закревский Н. В. Описание Киева. Т. 2. С. 629).

⁴¹ Ныне память преп. Кукши празднуется 27 августа (по новому стилю 9 сентября) – вместе с памятью преп. Пимена Постника, а также 28 сентября (11 октября) – в Соборе преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, во 2-ю неделю Великого поста – в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских, 20 сентября (3 октября) – в Соборе Брянских святых, 10 (23) июня – в Соборе Рязанских святых и 22 сентября (5 октября) – в Соборе Тульских святых.

му – именно так обстоит дело в отношении дней памяти многих других печерских подвижников. Впоследствии (но едва ли ранее XVII–XVIII вв.) сложился иконописный облик преп. Кукши, каким изображался он на нечастых иконах. «Кукша подобием: власы с ушей мало кудреват, брада доле Сергия Радонежского, ризы преподобнические и епитрахиль, в руках четки», – читаем под 27 августа в «Иконописном подлиннике», которым должны были руководствоваться иконописцы⁴². Но насколько это описание имеет отношение к реальному облику крестителя вятичей, сказать сейчас, конечно, невозможно.

Вплоть до конца XVIII в. церковное почитание преп. Кукши ограничивалось Киевом и даже, еще уже, киевским Печерским монастырем. В первую очередь, это объясняется трагическими событиями, коренным образом изменившими течение всей русской истории вскоре после смерти святого. Монголо-татарское нашествие и полное разорение Киева и киевских святынь в XIII в., а затем и обособление Юго-Западной Руси от Северо-Восточной и разделение надвое единой прежде Киевской митрополии привели к тому, что большинство киево-печерских святых почитались лишь в пределах своей епархии. Только после подчинения Киевской митрополии Московской патриархии (1685) почитание киевских святых должно было распространиться и на Россию. Но официальное признание их со стороны церковных властей последовало лишь в 1762 г., когда был издан особый указ Священного Синода, которым дозволялось вносить киевских святых в общие (московские) месяцесловы и печатать службы им в минеях; этот указ был подтвержден затем еще дважды: в 1775 и 1784 гг.⁴³

Какого-то особого культа преп. Кукши в тех областях Центральной России, в которых предположительно развернулась его проповедь, так и не сложилось. Очевидно, этому помешало отсутствие зримых свидетельств его подвига – например, открытия мощей (что обычно становилось поводом к прославлению того или иного святого) или существующего монастыря, в котором могло бы удержаться устное предание о святом; неизвестны и какие-то устойчивые местные названия, связанные с его именем. Лишь во второй половине XIX столетия значимость подвига преподобного стала осознаваться в полной мере, прежде всего в Орловской, Калужской и Тульской епархиях. Церковные историки того времени всё чаще

⁴² Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. Стб. 320.

⁴³ См.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 (репринт: М., 1998). С. 202, 209.

стали говорить о преп. Кукше как об «апостоле вятичей» и «равноапостольном просветителе нашего (в данном случае Орловского – А. К.) края»⁴⁴. Так, в 1903 г. жители Брянска, тогда уездного центра Орловской губернии, обратились к духовному собору Киево-Печерской лавры с ходатайством о вложении частицы мощей священномученика Кукши в икону его имени, изготовленную в лавре на средства брянского купца и благотворителя А. Н. Комарова. Просьба эта была удовлетворена, и 23 августа 1903 г. депутация брянчан, в которую входили протоиерей брянского Покровского собора В. Попов, исполняющий обязанности городского головы М. Г. Добычин (родственник писателя Л. И. Добычина?) и А. Н. Комаров, а также присоединившийся к ним в Киеве профессор Киевской Духовной академии уроженец Брянского уезда А. И. Булгаков (отец знаменитого писателя М. А. Булгакова), приняла драгоценную святыню и вместе с ней отправилась железной дорогой из Киева в Брянск. Как сообщается в официальном отчете о перенесении иконы, по пути ее следования, на железнодорожных станциях, к иконе являлось множество желавших поклониться ей; правда, о каких-либо произошедших при этом чудесах или исцелениях ничего не сообщается. Вечером 25 августа депутация с иконой прибыла в Брянск, где была встречена крестным ходом при огромном стечении народа, собравшегося из соседних городов и селений (всего до 20 тысяч человек). 27 августа, в день памяти св. Кукши, в Покровском соборе было совершено торжественное богослужение с крестным ходом⁴⁵. Икона св. Кукши с частицей его мощей стала одной из святынь города Брянска⁴⁶, наряду с мощами преп. Поликарпа, основателя брянского Поликарпова монастыря (упраздненного в XVIII в.), и св. Олега Романовича, князя Брянского и Черниговского.

Другим центром почитания святого стал город Белев (в нынешней Тульской области). К 1901 г. там существовал храм во имя священномученика Кукши, находившийся в стенах местного ду-

⁴⁴ *Леонид (Кавелин), архим.* Церковно-историческое исследование о древней области вятичей. С. 9; Орловские епархиальные ведомости. 1903. № 35. С. 742 (речь священника В. Попова).

⁴⁵ Орловские епархиальные ведомости. 1903. № 35. С. 741–743.

⁴⁶ Л. И. Добычин описывает в рассказе «Козлова» (1925) крестный ход с иконой св. Кукши в городе Брянске. Упоминается здесь и монастырь св. Кукши (*Добычин Л. И.* Полное собрание сочинений. С. 52, 55) – но какой именно брянский монастырь имел в виду писатель, неясно. Стоит отметить, что трактовка святого в этом рассказе, по словам самого писателя, вызвала явное неудовольствие некой благочестивой читательницы (Там же. С. 257; письмо К. И. Чуковскому). (Эти сведения были мне сообщены И. А. Тихошюком.)

ховного училища. 27 августа 1901 г. в Белеве была торжественно отпразднована память св. Кукши при «нарочитом служении» тульского и белевского епископа Питирима⁴⁷.

Последующие трагические события нашей истории, варварское разрушение храмов и массовое осквернение святынь по всей России в 20–30-е гг. XX в., разумеется, не могли не сказаться на почитании святого; имя его оказалось вскоре совершенно забытым. Будем надеяться, что не навсегда⁴⁸. Ибо подвижническая жизнь и мученическая кончина преп. Кукши – несомненно, часть нашей истории. В конечном итоге, именно его проповедь, равно как и проповедь других, большей частью неизвестных нам православных проповедников и миссионеров, на века определила все содержание нашей истории, превратив Русь из языческой в православную страну.

⁴⁷ См.: *Троицкий Н. Ив.* Два знаменательных торжества. Тула, 1901. С. 1–2 (см.: http://tounb.tula.net/Palitra/Full_tekst/Troitskiy.pdf).

⁴⁸ В настоящее время можно говорить уже о широком почитании преп. Кукши. Так, торжественный молебен преподобному ежегодно совершается в день его памяти у «Страдальческого источника» близ Мценска. Имя преп. Кукши носит православная гимназия в г. Орле. В Калужской области в поселке Лесной, близ Мещовска (окрестности древнего Серенска) в 2007 г. состоялась торжественная закладка камня в основание храма преп. Кукши (<http://www.regions.ru/news/2086151>). С августа 2009 г. преп. Кукша стал почитаться как небесный покровитель Орловско-Ливенской епархии, а день памяти торжественно празднуется по всей епархии. Память преподобного, как уже сказано выше, отмечается в Соборах Брянских, Рязанских и Тульских святых.

ВИЗАНТИЙСКИЙ ИМПЕРАТОР НА БЕРЕГУ ВОЛХОВА: ЭПИЗОД ИЗ ИСТОРИИ САМОЗВАНЧЕСТВА В XII в.*

Новгородская Первая летопись под 6694 (1186) г., среди прочего, сообщает: «Томъ же лете приде цесарь гръцьскыи Алекса Мануиловиць в Новъгород»¹. Это известие, стоящее особняком и никак летописцем не прокомментированное, давно уже обратило на себя внимание историков. Еще Н. М. Карамзин² справедливо отметил, что упомянутый в летописи «Алекса Мануилович» (в других, более поздних вариантах: «Олекса Мануиловиць», «Алексей Порфирогенит, сын Мануила, царя Греческаго», просто «Алексий» или, ошибочно, «Александр» или «Александр Маноилович») в действительности никак не мог быть настоящим императором Алексеем II, порфирородным сыном Мануила I Комнина, ибо этот самый Алексей II Комнин погиб еще в 1183 г. в пятнадцатилетнем возрасте, обезглавленный по приказанию своего двоюродного дяди, императора Андроника I Комнина.

Итак, человек, выдававший себя за царя Алексея Мануиловича, несомненно, был самозванцем. Но с какой целью он объявился в Новгороде? Кем был на самом деле?

Казалось бы, ответ на эти вопросы нашел известный русский византист Хр. М. Лопарев, посвятивший специальное исследование упомянутому в новгородских летописях Алексею³. По мнению

* Опубликовано в статье: Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII века // Судьба России в современной историографии. Сб. научных статей памяти проф. А. Г. Кузьмина. М., 2006. С. 89–99, 105–106.

¹ НПЛ. М.: Л., 1950. С. 38 (старший извод Новгородской Первой летописи), 228 (младший извод). Это известие присутствует и в других летописях, так или иначе восходящих к Новгородской Первой: напр., Новгородской Четвертой (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. 173, 590); Софийской Первой (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. М., 2000. Стб. 247); Воскресенской (ПСРЛ. Т. 7. М., 2001. С. 99); Никоновской (ПСРЛ. Т. 10. М., 2000. С. 12); Псковских Первой – Третьей (ПСРЛ. Т. 5. М., 2000. Вып. 1. С. 10, Вып. 2. С. 21, 77) и др.

² Карамзин Н. М. История государства российского. Т. 2–3. М., 1991. С. 573–574, прим. 153.

³ Лопарев Хр. М. Опыт толкования некоторых мест в памятниках древнерусской письменности. III. Алексей Комнин на Руси и в Сицилии // ЖМНП. Ч. 311. 1897. Июнь. СПб., 1897. С. 415–420.

историка, им был хорошо известный из византийских источников авантюрист Алексей Комнин, внучатый племянник императора Мануила Комнина и сын протосеваста Иоанна Комнина. Он служил виночерпием при своем царственном деде, а после прихода к власти Андроника (еще при жизни Алексея II) был отправлен в изгнание «в Скифию», т. е. на Русь, как об этом свидетельствует византийский историк Никита Акоминат из Хон (более известный под именем Никиты Хониата). Пребывание его здесь, пишет Никита, было очень недолгим: Алексей «бежал оттуда и, как какой-нибудь крылатый змей, перенесся в Сицилию», где стал уговаривать тамошнего короля Вильгельма II немедленно напасть на империю ромеев⁴. За этот-то короткий срок, как полагал Лопарев, Алексей Комнин успел побывать в городе на Волхове, очевидно, рассчитывая получить здесь необходимую помощь. Никита Хониат характеризует Алексея как человека в высшей степени беспринципного, готового на унижения и лесть; следовательно, можно думать, что он способен был выдать себя на Руси за сына императора Мануила, хотя в то время еще и не мог знать о том, что истинный сын Мануила погиб от рук ненавидимого им Андроника.

Сложность, однако, заключается в том, что путешествие Алексея Комнина на Русь может быть датировано 1183-м или в крайнем случае 1184 г.: уже летом 1185 г. Алексей принимает участие в походе Вильгельма II в Византию. По свидетельству все того же Никиты Хониата, вскоре после воцарения в Константинополе Исаака Ангела (12 сентября 1185 г.) и последовавших затем побед византийцев над сицилийскими норманнами Алексей был захвачен в плен и ослеплен⁵. Таким образом, принять гипотезу Хр. М. Лопарева можно лишь в случае существенной передатировки известия Новгородской Первой летописи. Историк так и поступил, предположив, что проставленная в летописи дата испорчена и на самом деле речь идет о событиях 1184 г.⁶ Его гипотеза получила распространение в литературе, в том числе и в обобщающих работах⁷.

⁴ *Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Рязань, 2003. Т. 1. С. 307.

⁵ Там же. Т. 2. С. 11.

⁶ *Лопарев Хр. М.* Указ. соч. С. 418.

⁷ См.: История Византии. Т. 2. М., 1967. С. 340. И. Ф. Котляр отмечает, что гипотеза Хр. М. Лопарева «не подтверждается источниками»: сам он, по-видимому, считает известие Новгородской летописи полностью легендарным: «Думаем, что после убийства Андроником мальчика Алексея II на Руси пошли слухи о бегстве последнего в Новгород. Эта версия... вероятно, родилась из распространенного в древнерусской литературе представления об интенсивности... русско-византийских связей второй половины XII – начала XIII в.» (*Котляр И. Ф.* Дипломатия Южной Руси. СПб., 2003. С. 96–97).

Между тем, Новгородская Первая летопись как раз отличается очень точной датировкой событий и в хронологическом отношении считается наиболее надежной среди других русских летописей⁸. События, о которых сообщается в статье 6694 г., насколько можно судить, расположены в верной хронологической последовательности. О приходе «цесаря гръцьского» прямо говорится, что это произошло «томъ же лете» (а не, например, «в си же времена», как обычно писал летописец, когда не знал точной даты). Следовательно, у нас нет оснований ставить под сомнение дату появления «Алексея Мануиловича» в Новгороде. Судя по Новгородской Первой летописи, он появился здесь между мартом (начало календарного года в древней Руси) и началом сентября 1186 г. (7 сентября – преставление новгородского архиепископа Ильи, отмеченное летописью в той же статье ниже). Но к этому времени бывший виночерпий Алексей Комнин находился уже очень далеко от русских пределов.

К тому же внучатый племянник Мануила Комнина, кажется, не питал склонности к самозванству. Напротив, из рассказа другого византийского писателя Евстафия Солунского известно, что в Сицилии, при дворе Вильгельма, Алексей как раз и столкнулся с таким самозванцем – якобы уцелевшим императором Алексеем II Комнином (этим самозванцем был некий крестьянин из-под Вагентии, близ Диррахия) – и, сколько мог, добивался его разоблачения⁹. Бывший царский виночерпий действительно мечтал завладеть константинопольским престолом – но под своим собственным именем, полагая, что имеет на то не меньше прав, нежели Андроник или любой другой из Комнинов.

На роль новгородского самозванца казалось бы могли претендовать и другие известные из византийской истории личности. Так, например, мы знаем, что у императора Мануила Комнина был еще один сын Алексей, т. е. в полном смысле «Алексей Мануилович», – плод незаконной связи Мануила I со своей племянницей Феодорой. Говорили, что Андроник Комнин вскоре после своего воцарения хотел назначить этого Алексея своим преемником на престоле; он даже женил его на собственной дочери (тоже, правда, незаконнорожденной), однако затем был раскрыт мнимый заговор, имевший целью возвести Мануилова сына на византийский престол, и Андроник повелел ослепить

⁸ См.: *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 212, 231–247.

⁹ *Eustazio di Tessalonica. La espugnazione di Tessalonica* / Ed. S. Kyriakidis. Palermo, 1961. P. 60.

зятя и выслать его в город Хилы. Если учесть, что город этот был расположен на пути из Византии на Русь¹⁰, то, наверное, можно было бы предположить, что Алексей попытался найти убежище в русских землях – как это сделал тот же Андроник Комнин еще в царствование своего двоюродного брата Мануила, а затем после своего свержения с престола. Однако и сын Феодоры едва ли подходит на роль самозванца. В источниках нет и намеков на то, что он покидал пределы Империи. Никита Хониат прямо утверждает, что Алексей «сколько мог... уклонялся от придворного круга и вел самую уединенную жизнь»¹¹, что, однако, не убергло его от тяжелых испытаний. Мало того, что он лишился зрения; в царствование Исаака Ангела – и вновь по ложному обвинению – Алексей был насильно пострижен в монахи и сослан в отдаленный монастырь.

В литературе высказывалось и другое предположение: в Новгороде побывал еще один Алексей – претендент на императорскую корону – старший брат императора Исаака Ангела, будущий император Алексей III Ангел¹² (или Алексей Комнин, как он впоследствии предпочитал себя называть), которому в царствование Андроника также пришлось не по своей воле покинуть Империю (рассказывали, что он побывал в Палестине и жил среди сарацинов). Но этот Алексей не был «Мануиловичем» (его отца звали Андроником). И, главное, у него не имелось никаких оснований в 1186 г. – когда его младший (!) брат занял византийский престол – прикрываться чужим именем.

А между тем ключевое слово в летописной записи – именно *цесарь*. Так в древней Руси называли византийских императоров – василевсов. Титул этот – несмотря на многочисленные дворцовые перевороты предшествующих столетий – по-прежнему был окружен ореолом святости и, по представлениям людей того времени, имел несомненное божественное происхождение. Тем более что речь шла об императоре Алексее II – *порфириногените*, т. е. рожденном в Порфире (особом покое императорского дворца), где имели счастье появляться на свет лишь дети правящих императоров. К таким государям в Византии всегда было особое отношение, им

¹⁰ *Никита Хониат*. История... Т. 1. С. 355. Именно здесь был схвачен сам Андроник, когда он после своего свержения пытался «как беглец... переправиться к тавроскифам (т. е. русским. – А. К.)».

¹¹ Там же. Т. 2. С. 78.

¹² См.: *Брюсова В. Г., Шапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле, царе греческом // Византийский временник. Т. 32. М., 1971. С. 101.

приписывали поистине сверхъестественные свойства и с ними напрямую связывали последующие судьбы Империи.

Выше мы уже вскользь заметили, что новгородский самозванец был не единственным, кто принял на себя имя трагически погибшего царя-отрока. Более того, как выясняется, его приезд в Новгород весной-летом 1186 г. точно вписывается в канву политической истории Византийской империи именно этого времени.

Самозванец, появившийся на Сицилии около 1185 г. (о нем, напомним, сообщает Евстафий Солунский), оказался первым из известных нам, но далеко не последним. Уже вскоре после прихода к власти Исаака Ангела, в 1186–1187 гг., Империю один за другим потрясли известия о появлении новых самозванцев, выдававших себя за спасшегося от рук убийц Алексея Комнина. О мятеже самого знаменитого из них, получившего уничижительное прозвище Гумножег, подробно рассказал Никита Хониат. В его рассказе нашли отражение многие «родовые» черты самозванчества как исторического явления. Нам же этот рассказ особенно интересен тем, что даже в деталях перекликается с историей самого знаменитого из русских самозванцев, также принявшего на себя (но уже в начале XVII столетия) имя якобы чудесно уцелевшего царя-отрока, последней отрасли знаменитого рода русских православных государей.

Вскоре после подавления мятежа полководца Алексея Враны (1186 г.¹³), рассказывает Никита, объявился некий молодой человек, родом из Константинополя, который «с таким искусством разыгрывал свою роль и до такой степени ловко подделывался под наружность покойного царя Алексея, что походил на него даже прическою и цветом золотистых волос и так же точно заикался, как покойный царь отрок... Сначала его видели в городах, лежащих по Меандру; потом он появился в маленьком городке Армале и здесь одному латинянину, у которого приютился в доме, открыл, кто он таков, сказавши, что его, по приказанию Андроника... велено было бросить в море, но что будто он пощажен теми, кому это было приказано, как верными слугами своего отца». Из Армалы самозванец отправился в Иконийский султанат (сельджукское государство в Малой Азии), где сумел привлечь на свою сторону султана, который особой грамотой позволил ему «беспрепятственно вербовать в свою службу всякого, кто согласится поступить под его началь-

¹³ О датировке см.: *Литаврин Г. Г.* Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960. С. 437–439.

ство». Вскоре таковых набралось до 8 тысяч человек, и с этими силами Лже-Алексей двинулся «на города, лежащие по Меандру: одни из них сдались ему... другие, которые оказали сопротивление, были доведены им до самого бедственного положения... Много против этого молодца посылали полководцев, но ни один из них не отличился, и все возвращались, ничего не сделав из опасения измены со стороны собственных войск, в которых было гораздо заметнее расположение к новопоявившемуся царевичу, нежели преданность царю Исааку. В самом деле, самозванец привлекал к себе не только толпу, и не только простой народ с видимою любовью о нем говорил и толковал... но в нем приняли участие даже придворные, весьма хорошо знавшие, что Алексей, сын царя Мануила, давно расстался с человеческой жизнью, – не потому, чтобы в этом деле что-нибудь оставалось для них загадкой, а единственно в угоду своих личных видов»¹⁴.

Даже брат императора Исаака севастократор Алексей (будущий Алексей III), посланный во главе большого войска против своего лже-тезки, не решился вступить с ним в открытое сражение, и лишь внезапная и во многом случайная гибель самозванца положила конец мятежу. Однако уже «спустя несколько дней» в Пафлагонии объявился новый Лже-Алексей, которому «также передались некоторые области»; он был побежден севастом Феодором Хумном, захвачен в плен и предан смерти. На этом смута не прекратилась. Новые мятежники появлялись вновь и вновь, пишет Никита Хониат, «в таком множестве, что всех трудно и пересчитать, как будто бы земля их родила, – и все они сначала казались гигантами, но потом мгновенно лопались и исчезали, как пустые мыльные пузыри...». Многие из них также принимали на себя имя несчастного Комнина. Надеясь захватить пошатнувшийся было престол, они «брались за выполнение своих предприятий большей частью даже без оружия, утапывая только ту дорожку, которую перед глазами их проложил... сам Исаак» (как известно, Исаак Ангел стал императором вследствие восстания в Константинополе против Андроника Комнина).

Имя убиенного царя-отрока продолжало привлекать претендентов на византийский престол даже спустя десятилетие, в 1195 г., уже после восшествия на престол Алексея III (свергнувшего и ослепившего собственного брата Исаака): «Не прошло... еще трех месяцев после воцарения Алексея, как получена была

¹⁴ *Никита Хониат. История...* Т. 2. С. 71–73.

весть... что какой-то выходец из Киликии по имени Алексей, злоупотребляя именем царя Алексея, Мануилова сына, нашел себе покровительство у сатрапа города Анкиры и был принят им как действительный сын императора Мануила не с тою целью, конечно, чтобы содействовать ему в достижении его желаний (так как он нисколько не сомневался, что царь Алексей был задушен Андроником), но для того, чтобы, пользуясь затруднениями, в которые император римский вовлечен будет борьбою с мятежниками, извлечь для себя из них какую-нибудь выгоду...»¹⁵

Не приходится сомневаться в том, что и новгородский Лже-Алексей принадлежал к числу этих самозванцев-авантюристов. Судя по времени его появления в Новгороде, он действовал синхронно с иконийским самозванцем, хотя нельзя исключать и того, что речь идет об одном и том же человеке. Если же принять во внимание тот факт, что Пафлагония, где объявился следующий самозванец, находилась в относительной близости к Руси (именно через нее шел обычный путь в Константинополь из крымского Херсонеса, а значит, и из русских княжеств), то появляются некоторые основания отождествить с новгородским Лже-Алексеем и пафлагонского самозванца, преемника Гумножега. Впрочем, как показывает история, в том числе и русская, одно и то же имя в одно и то же время могут принимать на себя разные люди. Но в любом случае, можно быть уверенным в том, что объявившийся в Новгороде Лже-Алексей неплохо ориентировался в политических реалиях своего времени и более или менее верно определял направления поиска возможных союзников.

Русь уже давно рассматривалась в Византии не просто как союзница Империи, но как часть единого «византийского содружества» (по терминологии Д. Д. Оболенского), как сила, которую можно использовать для решения внутренних византийских проблем и направить против законной власти. Этому способствовали и политическая раздробленность Руси, возникновение на ее территории нескольких самостоятельных княжеств, как правило враждовавших между собой. Так, за два с небольшим десятилетия до Лже-Алексея, в 1164–1165 гг., в Галицкой Руси нашел убежище бежавший из заточения в Константинополе двоюродный брат императора Мануила Комнина Андроник, будущий император Андроник I, встретивший самый радушный прием у галицкого князя (и, вероятно, своего

¹⁵ Там же. С. 74–75, 120.

родственника по матери) Ярослава Владимировича Осмомысла¹⁶. По свидетельству Никиты Хониата, Андроник при поддержке своего русского союзника собирал в Галиции «многочисленную скифскую (по-видимому, половецкую. – А.К.) конницу с намерением вторгнуться в римские пределы»¹⁷, и лишь энергичные действия Мануила, поспешившего примириться со своим двоюродным братом, не позволили разразиться междоусобной войне. Сам Мануил поддерживал дипломатические контакты с разными русскими князьями – и с Ярославом Галицким, и с враждовавшим с ним киевским князем Ростиславом Мстиславичем, и с сильнейшим русским правителем того времени Андреем Юрьевичем Боголюбским, и с полоцкими князьями. В том же 1165 г. император направил к Ростиславу Мстиславичу представительное посольство во главе со своим тезкой и родственником, тоже Комнином, который заключил с киевским князем союзнический договор¹⁸. В свою очередь, Андроник Комнин и после своего прихода к власти в 1183 г., по-видимому, продолжал поддерживать союзнические отношения с галицким князем; во всяком случае, после своего свержения с престола он, как уже отмечалось выше, вновь попытался укрыться в земле «тавроскифов» (см. прим. 10).

Задолго до появления Лже-Алексея Русь была знакома и с самозванцами, выдававшими себя за законных наследников византийского престола (хотя пока еще и не за собственно императоров!). Так, в начале XII в. киевский князь Владимир Всеволодович Мономах, дед Ростислава Мстиславича, отдал свою дочь Марию (Марицу) замуж за некоего византийского авантюриста, называвшего себя Леоном, сыном свергнутого императора Романа Диогена, и поддержал его в войне с императором Алексеем I Комнином в 1116 г.¹⁹ Более того, после гибели Леона «Девгеневича» Владимир Мономах попытался закрепить завоеванные им дунайские города за своим внуком Василием, сыном Лже-Диогена. Возможно, и этот

¹⁶ ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 524. О дате см.: Кулик А.А. О прибытии Андроника в Галич в 1164 г. // Ученые записки Имп. Академии наук по I и III отдел. Т. 2. Вып. 5. СПб., 1854. С. 788–789; Бережков Н.Г. Указ. соч. С. 176–177.

¹⁷ Никита Хониат. История... Т. 1. С. 144.

¹⁸ Бибииков М.В. Византийский историк Иоанн Киннам о Руси и народах Восточной Европы. М., 1998. С. 66–67. О посольстве Мануила Комнина на Русь см.: Шестаков С.П. Византийский посол на Русь Мануил Комнен // Сборник статей в честь Д.А. Корсакова. Казань, 1913. С. 367–381.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 291; Т. 2. Стб. 283–284. О личности Лже-Диогена пишет византийская писательница-принцесса Анна Комнина; см.: Анна Комнина. Алексиада / Перев. и коммент. Я.Н. Любарского. М., 1965. С. 266–272.

эпизод в истории русско-византийских отношений был известен новгородскому самозванцу.

Но почему Новгород? В силу своей удаленности от византийских границ этот город никак не мог послужить базой для сбора военных сил. Возможно, Лже-Алексей искал здесь деньги, необходимые для борьбы за византийский престол (как предполагал еще Хр. М. Лопарев). Но могло быть и так, что в город на Волхове его, что называется, занесло силой обстоятельств.

В самом деле, новгородский самозванец – как и все прочие самозванцы, появившиеся одновременно с ним в Византии и сопредельных странах, – прежде всего пытался использовать свое мнимое родство со знаменитым Мануилом Комнином, память о котором была жива в то время во всем христианском и мусульманском мире. На Руси также хорошо помнили о царе Мануиле: его имя и позднее сохранялось не только во многих памятниках древнерусской литературы (причем как южнорусской, так и новгородской, владими́ро-суздальской, полоцкой), но и в преданиях и даже былинах²⁰. Но если Лже-Алексей выставлял себя продолжателем политической линии Мануила Комнина, то ему, конечно, не следовало обращаться к ближайшему русскому соседу Империи – галицкому князю Ярославу Осмомыслу, союзнику и скорее всего родственнику покойного Андроника Комнина (который, напомним, был убийцей подлинного царя Алексея II Комнина). Попасть в Новгород Лже-Алексей мог лишь по знаменитому пути «из Варяг в Греки»: через Киев и Смоленск. Но именно этот маршрут и должны были подсказывать ему здравый смысл и политический расчет. Прибывший на Русь самозванец, в первую очередь, мог рассчитывать получить помощь от сыновей покойного Ростислава Мстиславича (союзника Мануила) – Рюрика и Давыда Ростиславичей, принадлежавших к числу наиболее сильных и влиятельных русских князей того времени²¹. Первый из Ростиславичей княжил во Вручии (Овруче), близ Киева, и считался правителем «всей Русской земли», т. е. всей Южной Руси, и соправителем княжившего в Киеве великого князя Святослава Всеволодовича²²; второй сидел на княжении в Смоленске – родо-

²⁰ См.: *Седельников А. Д.* Эпическая традиция о Мануиле Комнине // *Slavia. Roč. 3. Ses. 4. Praha, 1925. S. 606–618.*

²¹ Автор «Слова о полку Игореве» так обращается к ним: «Ты, буй Рюриче и Давыде! Не ваю ли вои злачеными шеломи по крови плаваша? Не ваю ли храбрая дружина рыкают аки тури раны саблями калеными на поле незнаем? Вступита, господина, в злата стремень...» (Слово о полку Игореве. Л. 1952. С. 60).

²² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 624.

вом гнезде потомков Ростислава Мстиславича. Сохранившаяся Киевская летопись ничего не сообщает о прибытии греческого «цесаря», нет сведений о нем и в летописании Северо-Восточной Руси. Это косвенно свидетельствует о том, что и в Киевской земле, и в Смоленске с осторожностью отнеслись к появлению самозванца. Его не арестовали и не выслали в Византию, но и не поспешили признать законным императором ромеев. Признание состоялось лишь в Новгороде. Сама запись, внесенная в Новгородскую (владычную) летопись, явственно свидетельствует об этом.

Новгородский же стол в то время занимал сын Давыда Ростиславича Мстислав (княжил в Новгороде с сентября 1184-го по осень 1187 г.). Этот князь не оставил по себе заметный след в русской истории. Новгородский стол он получил по воле отца и в дальнейшем – что вполне естественно – находился под сильным отцовским влиянием. Едва ли он мог принимать ответственные политические решения без одобрения Давыда Ростиславича, а потому можно думать, что и «цесаря Алексея Мануиловича» Мстислав принимал с согласия родителя. При этом надо учесть, что как раз в 1186 г. Давыд Ростиславич был обременен многими внутренними проблемами: зимой 1185/86 г. он ходил войной на Полоцк (в этом походе его сопровождал сын с новгородским войском), а на исходе года «въстань (т. е. восстание. – А. К.) бысть Смоленське промежи князьмъ Давыдомъ и смолняны, и много голов паде лучьших муж»²³. Так что Давыд мог попросту «сплавить» Лже-Алексея в Новгород – как говорится, с глаз долой и от греха подальше.

Что же касается собственно Новгорода, то этот город был хорошо известен в Византии. В царствование Мануила Комнина Новгород связывали с Империей особые отношения. Можно по-разному относиться к известной легенде о новгородской иконе «Спаса Мануила», но сам факт, что в XV в. ее автором определенно считали византийского императора Мануила Комнина, несомненно, весьма красноречив. Известно также о переписке между новгородским епископом Нифонтом и константинопольским патриархом Николаем IV Музалом по поводу т. н. «дела» митрополита Климента Смолятича. Последний в 1147 г., по инициативе киевского князя Изяслава Мстиславича (старшего брата Ростислава), занял митрополичий престол без согласия Константинополя; Нифонт же последовательно выступал против Климента в защиту прав кон-

²³ НПЛ. С. 38.

стантинопольского патриархата, и в этом его позднее поддерживал Ростислав Мстиславич. В середине – второй половине XII в. (как, впрочем, и ранее) новгородцы часто посещали столицу Империи – как с торговыми, так и с паломническими целями. Свидетельством тому – знаменитая «Книга Паломник», написанная около 1200 г. новгородцем Добрыней Ядрейковичем (в будущем новгородским архиепископом Антонием) и содержащая сведения о значительной русской колонии в Константинополе.

Трудно сказать, насколько успешной оказалась поездка Лже-Алексея на Волхов и какие политические дивиденды он извлек из нее. Если и в самом деле именно его имеет в виду византийский хронист Никита Хониат, рассказывая о самозванцах, боровшихся с императором Исааком Ангелом в первые годы его царствования, то, наверное, можно предположить, что в Новгороде Лже-Алексей сумел получить какую-то реальную политическую или финансовую помощь. Но могло быть и иначе. Целью самозванцев отнюдь не всегда является восшествие на престол. Иногда промежуточные результаты – слава, пускай и временная, почести, пускай и мнимые, а главное, богатые подношения и подарки – оказываются вполне достаточными, и чужое имя используется лишь для банального обогащения. Новгородского Лже-Алексея судьба занесла слишком далеко от границ Империи, и это дает нам некоторые основания думать, что в истории его странствий мы имеем дело как раз со случаем второго рода

КОГДА АНДРЕЙ БОГОЛЮБСКИЙ СТАЛ СУЗДАЛЬСКИМ КНЯЗЕМ?*

В истории князя Андрея Юрьевича Боголюбского не слишком много точных дат. Нам даже приблизительно неизвестен год его рождения (традиционно считается, что князь родился в 1110 или 1112 году, однако исследования антропологов, изучавших его костные останки, а также некоторые другие соображения свидетельствуют о том, что Андрей родился лет на десять позже). Соответственно, неизвестен и возраст, в котором он сделался суздальским князем; неизвестно и то, насколько стар или молод был он, когда ушёл из жизни, пав от рук заговорщиков 29 июня 1174 года. После смерти отца, князя Юрия Владимировича Долгорукого, случившейся в Киеве 15 мая 1157 года, Андрей не стал претендовать на киевский стол, предоставив бороться за него другим князьям. Ещё при жизни отца он навсегда покинул Южную Русь, вернувшись в Суздальскую землю, и обосновался во Владимире на Клязьме — до того времени незначительном городе на окраине Ростово-Суздальской земли. Теперь, после смерти отца, Андрей становился правителем огромного княжества. Показательно, что избрание Андрея на «отний» (то есть отчий) стол произошло с одобрения жителей главных городов Ростовской и Суздальской земли — прежде всего, Ростова и Суздаля, в результате их волеизъявления на вече; показательно и то, что вспоминали при этом не только о старейшинстве Андрея и его несомненных правах на престол, но и о его христианских добродетелях и несравненных душевных качествах. Во всяком случае, именно так излагает ход событий летописец, сообщая, что после смерти князя Юрия Владимировича «того же лета ростовци и суждалци, здумавше вси, пояша Андрея, сына его старейшаго, и посадиша и в Ростове на отни столе и Суждали, занеже бе любим всеми за премногую его добродетель, юже имяше преже к Богу и ко всем сущим под ним»¹. (В Ипатьевской летописи к «ростовцам и суздальцам» прибавились

* Опубликовано: Родина. 2012. № 7. С. 86—87. (Печатается с незначительными изменениями.)

¹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 348.

ещё и «володимирци», а в перечень княжеских столов, на которые был посажен Андрей, добавлен Владимир² — но это добавления более позднего володимирского книжника, очевидно, желавшего таким образом повысить статус своего города, ставшего при Андрее Боголюбском столицей княжества.)

Когда же это произошло? Старейшие русские летописи, Лаврентьевская и Ипатьевская, точной даты не называют. Зато она имеется в некоторых других летописях, хотя и приведена в них по-разному — 4 июля или 4 июня 1157 года. Первая дата, 4 июля, появляется в так называемой Радзивилловской летописи XV века, причём выглядит здесь очевидной вставкой. По всей вероятности, первоначально дата читалась на полях той рукописи, которая послужила источником для летописца, а затем попала в текст, но явно не на своё место. В результате получилось совсем не складно: «...и посадиша на столе в Ростове и в Суждали. — Сей же благоверный князь Андрей — июля 4 — за прем[н]огою его добродетель, — зане бе прелюбим всеми, — юже имяше преже ко Богу и ко всем сущим под ним»³. Схожий текст, лишь с исправлением даты — «июня 4», — читается в так называемой Московско-Академической летописи, также XV века⁴. Обе летописи принадлежат к числу наиболее авторитетных и заслуживающих доверия; соответственно, и источник, из которого их составители черпали свои сведения (и из которого заимствована указанная дата, или даты, вокняжения Андрея), следует признать весьма древним и также заслуживающим доверия. Дата 4 июня приведена и в так называемом Летописце Переяславля Суздальского — ещё одном памятнике русского летописания XV века. Но здесь текст уже отредактирован и грамматически выстроен правильно: «Том же лете ростовци и суждалци, съдумавши вси посадиша Андрея, сына его старейшаго, на столе отни в Ростове и Суждали, месяца июня в 4, зане бе прелюбим всеми за премногую его добродетель...»⁵ Наконец, дату 4 июля называет русский историк XVIII века Василий Никитич Татищев, использовавший в своей «Истории Российской» какой-то иной летописный источник, не совпадающий с известными ныне⁶.

² ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 490—491.

³ ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 129.

⁴ Там же, прим. 21; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 348, прим. 42. Дату 4 июня принимает Ю. А. Лимонов (*Лимонов Ю. А.* Владимиро-Суздальская Русь: Очерки социально-политической истории. М., 1987. С. 46, 47, прим. 22), не приводя, однако, никаких аргументов, по которым отдаёт ей предпочтение.

⁵ ПСРЛ. Т. 41. М., 1995. С. 88.

⁶ *Татищев В. Н.* История Российская // *Татищев В. Н.* Собрание сочинений. Т. 4. М., 1995. С. 25. Эта дата приведена в первой редакции «Истории...»: в более поздней второй редакции она трансформировалась в дату 1 июля (там же. Т. 3. М., 1995. С. 60).

Нам остаётся выбирать между двумя названными датами. Понятно, что одна из них появилась в результате простой описки, ошибки в одну букву. Дата 4 июля кажется мне более вероятной, и вот почему. Едва ли торжества, связанные с официальным провозглашением Андрея князем Суздальским и Ростовским, могли произойти спустя всего три недели после смерти его родителя, ранее завершения сороковин по нему (то есть ранее 23 июня). К тому же 29 июня, в субботу, завершился Петровский пост, начавшийся в том году 27 мая. Известно, что Андрей отличался искренним благочестием и повышенной ревностью к церковным установлениям; и постные дни, и сорокадневный траур по отцу он должен был соблюдать с подчеркнутой строгостью. Но ещё важнее другое. И 4 июня, и 4 июля выпали в 1157 году на будние, казалось бы ничем не примечательные дни (первая дата — вторник, вторая — четверг). Но день 4 июля был для князя особым. Если этот день он выбрал для торжеств сам — а сомневаться в этом не приходится, — то сделал это далеко не случайно. В этот день Церковь празднует память святителя Андрея, архиепископа Критского; иными словами, этот день был днём княжеских именин. Вступая на княжеский стол, Андрей, очевидно, хотел заручиться поддержкой и своего небесного покровителя. Так же поступали в подобных случаях и другие русские князья того времени. Например, киевский князь Изяслав Мстиславич приурочил в 1147 году важное для себя церковное событие — избрание на русскую митрополию своего ставленника Климента Смолятича — к 27 июля, своим именинам — дню памяти святого великомученика и целителя Пантелеимона, чьё имя он носил в крещении⁷.

Святитель Андрей Критский, автор великопостного «Покаянного канона», входил в число святых, весьма почитаемых на Руси. Особенно горячо чтили его память соименные ему русские князья, и в их числе, разумеется, князь Андрей Юрьевич. В комплекс сочинений, включающий в себя знаменитое «Поучение» Владимира Мономаха (в составе Лаврентьевской летописи), входит «Молитва», содержащая обращение к святителю Андрею; текст этот заимствован из молитвы святому, которая в Триоди постной — богослужебной книге, содержащей молитвословия Великого поста, следует сразу же после «Покаянного канона». Исследователи спорят, для кого из русских князей — потомков Владимира Мономаха — «Молитва» была переписана вместе с «Поучением»: одни

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 315.

считают, что для сына Мономаха Андрея Владимировича Доброго, князя Переяславля-Южного, другие — что для его внука Андрея Боголюбского. Но в любом случае надо согласиться, что слова, процитированные в этом памятнике, для обоих князей звучали особенно пронзительно:

«Андрею честный, отче преблаженный, пастырь Критский, не оставь молиться за нас, почитающих тебя, да избавимся все от гнева, и печали, и тления, и греха, и бед, почитая с верою память твою»⁸.

Слова эти, несомненно, звучали 4 июля — и во всеуслышание, под сводами церкви, и в душе князя Андрея Юрьевича, в его личной, келейной молитве. Так день своих именин князь сделал и днём своего политического триумфа.

Особенно знаменательным выглядит этот факт потому, что ныне Церковь празднует 4 июля (17-го по новому стилю) память самого благоверного великого князя Андрея Боголюбского. И когда в этом году 17 июля мы будем отмечать его память, стоит вспомнить о том, что это ещё и дата его вокняжения: ровно 855 лет назад (дата не слишком круглая, но всё же юбилейная!) он вступил на ростовский и суздальский (а по существу — владимирский) княжеский стол. С этого дня и начинается его кипучая деятельность по преобразованию всей Северо-Восточной Руси.

⁸ Там же. Стб. 255. Дано в переводе: см.: Великий князь Владимир Мономах / Подг. А. Ю. Карпов («Русский мир в лицах»). М., 2006. С. 117.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ПЕЧАТНЫХ РАБОТ*

Книги:

1. Златоструй. Древняя Русь. X–XIII вв. (серия «Дороги человеческой мысли»). М.: Мол. гвардия, 1990: составление, авторский текст, комментарии, переводы (в соавторстве с А. Г. Кузьминым).
- 2–3. Избранные жития святых. III–IX вв. М.: Мол. гвардия, 1992; Избранные жития русских святых. X–XV вв. М.: Мол. гвардия, 1992: вступит. статья, составление.
4. Сказания Русской Летописи. [Книга 1-я]. Откуда пошла земля Русская, кто в Киеве начал первым княжить и как прославилась Русская земля (серия «Русская гимназия»). М.: Мол. гвардия, 1995.
5. Москва державная: Хроника год за годом. М.: Вече, 1996: составление, авторский текст, переводы. (2-е изд. – М.: Вече, 2007.)
6. Владимир Святой. М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Русское слово, 1997 (серия «Жизнь замечательных людей»). (2-е изд., исправл. и доп. – М.: Мол. гвардия, 2004.)
7. Русь Московская: Первые пять веков московской истории в сказаниях, летописях, документах. М.: Мол. гвардия, 1998 (серия «Русская гимназия»).
8. Самые знаменитые святые и чудотворцы России. М.: Вече, 2000. (2-е изд.: М.: Вече, 2002; переиздание: Православные святые и чудотворцы. М.: Вече, 2005; М.: Вече, 2013).
9. Ярослав Мудрый. М.: Мол. гвардия, 2001 (серия «Жизнь замечательных людей»). (2-е изд., исправл. и доп. – М.: Мол. гвардия, 2005; 3-е изд., исправл. – М., 2010.)
10. Сказания Русской Летописи. [Книги 1–5]. М.: Отчий дом, 2001 («Православная детская библиотека»). (Расширенное переиздание: М.: Б. С. Г. -ПРЕСС, 2005; наиболее полный, исправленный вариант: М.: Мол. гвардия, 2009.)
11. Великий князь Александр Невский. М.: Русский мир, 2002 : составление, авторский текст, переводы (серия «Русский мир в лицах»).
12. Юрий Долгорукий. М.: Мол. гвардия, 2006 (серия «Жизнь замечательных людей»). (2-е изд., исправл. – М.: Мол. гвардия, 2007.)

* В список включены лишь избранные публикации автора.

13. Великий князь Владимир Мономах. М.: Русский мир, 2006 : составление, вступит. статья, подг. текстов, переводы, комментарии (серия «Русский мир в лицах»).

14. Несостоявшийся визит. М.: Мол. гвардия, 2006.

15. Княгиня Ольга. М.: Мол. гвардия, 2009 (серия «Жизнь замечательных людей»). (2-е изд. — М.: Мол. гвардия, 2012.).

16. Житие Александра Невского: Сказание о подвигах и жизни великого князя. М.: Министерство обороны; Мол. гвардия, 2009: составление, авторский текст, переводы («Библиотека патриотической литературы»).

17. Великий князь Александр Невский. М.: Мол. гвардия, 2010 («Жизнь замечательных людей: Малая серия»).

18. Батый. М.: Мол. гвардия, 2011 (серия «Жизнь замечательных людей»).

Основные статьи и публикации:

1. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. Вып. 1. М., 1992. С. 86–111.

2. О календаре славянской книги Откровения Варуха // Палестинский сборник. Вып. 32 (95). СПб., 1993. С. 81–83.

3. Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7–26.

4. Комментарии; Приложения // *Клепинин Н. А.* Святой и благоверный великий князь Александр Невский. М.: Соратник, 1994. С. 183–209.

5. [Рец. на:] *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX–X вв. (Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 г. М., 1994) // Архив русской истории. Вып. 6. М., 1995. С. 267–281.

6. Несколько замечаний к Слову о преп. Евстратии Постнике // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 7–16.

7. Когда возник Киевский Печерский монастырь? // Очерки феодальной России. Вып. 1. М., 1997. С. 5–23.

8. Печенежские войны // Печенежские войны. М.: Вече, 1998 (серия «Великие войны»). С. 5–22.

9. Русь времен Аскольда и Дира и первый поход на Царьград // Поход на Царьград. М.: Вече, 1998 (серия «Великие войны»). С. 5–26.

10. «Се повести давно минувших лет...» // Роман-газета XXI век. 1999. № 3. С. 88–89.

11. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3–24.

12. 1000 лет русской святости // Журнал Московской патриархии. 1999. № 8. С. 55–57.

13. Комментарии // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир / Сост. и предисл. М. Д. Филина. М.: Русский мир, 2000. С. 313–340.

14. Преподобный Кукша – проповедник вятичей. М.: Книгописная палата, 2001 (отд. издание).

15. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII в. // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15.

16. Житие княгини Ольги в редакции псковского книжника Василия (в иночестве Варлаама) // Очерки феодальной России. Вып. 7. М., 2003. С. 66–88.

17. Два эпизода из истории русско-византийских отношений XII в.: 1. Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха; 2. Византийский император на берегу Волхова: из истории самозванчества в XII в. // Судьба России в современной историографии. Сборник научных статей памяти д. и. н. проф. А. Г. Кузьмина. М., 2006. С. 78–106.

18. «Гонцы» Апокалипсиса глазами летописцев // Чудеса и приключения. 2006. № 7. С. 20–25; № 8. С. 20–24; № 9. С. 20–25.

19. Послание о Мономаховых дарах // Русская социально-политическая мысль X – начала XX вв. Антология: Учебное пособие. Т. 1–2: Политическая мысль X – начала XIX в. М., 2006. С. 72–74.

20. Древнейшие русские сочинения о св. Клименте Римском // Очерки феодальной России. Вып. 11. М.; СПб., 2007. С. 3–110.

21. Когда крестилась княгиня Ольга? // Историография, источниковедение, история России X–XX вв. М., 2008. С. 3–13.

22. Статьи для «Православной энциклопедии»: Ефрем, епископ Суздальский // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 56; Иаков мних // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 543–545 (подписано ошибочно: А. И. Карпов); Иоаким Корсунянин // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 133–134 (в соавторстве с Э. П. Р.); Иоанн III // Там же. С. 262; Иоанн IV // Там же. С. 475–476.

23. Еще раз про ЕГЭ // <http://www.portal-slovo.ru/history/40395.php> (2009).

24. Когда Андрей Боголюбский стал суздальским князем? // Родина. 2012. № 7. С. 86–87.

25. Материалы для Словаря «Люди Древней Руси. IX–XIII вв.» // <http://www.portal-slovo.ru/history/385/>

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

На фронтисписе воспроизведено начало Киево-Печерского патерика (Феодосиевской редакции) по списку XIV–XV вв.: РНБ. Соф. № 1365. Л. 136 («Слово о том, как крестилась Ольга»).

С. 7 — мучение св. Климента, папы Римского; рисунок на полях рукописи второй половины XV в. (ГИМ. Епарх. № 410. Л. 14 об.).

С. 199 — странник; рисунок на полях Типографского устава конца XI — начала XII в. (Государственная Третьяковская галерея. К-5348. Л. 19). Воспроизводится по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980 (вклейка).

С. 277 — ангел; рисунок на полях Типографского устава конца XI — начала XII в. (Там же. Л. 13). Воспроизводится по изданию: *Вздоров Г. И.* Рисунки на полях Типографского устава // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 96.

На первой стороне переплета воспроизведено изображение киевской Десятинной церкви; реконструкция Ю. С. Асеева.

На четвертой стороне переплета воспроизведено изображение св. Климента Римского из т. н. Архангельской ставроотеки, XII в.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БРАН – Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург), Отдел редкой и рукописной книги.

ВМЧ – Великие минеи четьи, изд. Археографической комиссией.

ГИМ – Государственный исторический музей, Отдел рукописей и старопечатных книг.

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения.

ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.

НБ МГУ – Научная библиотека Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Отдел редких книг и рукописей.

НПЛ – Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов.

РГБ – Российская государственная библиотека, Отдел рукописей.

РИБ – Русская историческая библиотека, изд. Археографической комиссией.

РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург), Отдел рукописей и редких книг.

СОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом).

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора..... 5

Раздел I. Исследования в области русской агиографии

Древнейшие русские сочинения о св. Клименте Римском8

Приложение 1. «Чудо святого Климента, папы Римского,
о отрочати» 99

Приложение 2. «Слово на обновлении Десятинной церкви»
по списку М. А. Оболенского («Слово Оболенского») 111

Приложение 3. «Слово на обновлении Десятинной церкви».
Реконструкция текста..... 123

Проложное сказание об освящении Десятинной церкви
(По пергаменным рукописям XIV в. из собрания РГАДА)..... 130

Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь
в контексте византийской политики Владимира Мономаха .. 143

Агиографические сочинения о св. княгине Ольге..... 160

Приложение 1. Псковская редакция Жития княгини Ольги
по списку Великих миней четых..... 182

Приложение 2. Псковская редакция Жития княгини Ольги
по Архивскому списку 187

О календаре славянской книги Откровения Варуха..... 193

Раздел II. «Меж Гогом и Магогом»: этногенеалогические представления древнерусского книжника

Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. 200

«Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. 217

Несколько замечаний к Слову о преп. Евстратии Постнике 239

Эсхатологические ожидания в Киевской Руси в конце XI –
начале XII в..... 252

Раздел III. Первые века русской христианской истории

Русь времен Аскольда и Дира и первый поход на Царьград 278

Кий, Щек и Хорив в древней Армении? 294

Когда крестилась княгиня Ольга? 302

1000 лет русской святости 314

«Руси есть веселие пити...» 318

Когда возник Киевский Печерский монастырь?	322
Когда был основан Ярославль?.....	342
Преподобный Кукша – просветитель вятичей.....	348
Византийский император на берегу Волхова: из истории самозванчества в XII в.	374
Когда Андрей Боголюбский стал суздальским князем?	385
<i>Список основных печатных работ.....</i>	<i>389</i>
<i>Перечень иллюстраций</i>	<i>392</i>
<i>Принятые сокращения.....</i>	<i>393</i>

Алексей Юрьевич Карпов

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ

Ответственный за выпуск *И. А. Тихонюк*
Художественный редактор *А. Ю. Никулин*
Корректор *А. А. Юрьев*
Верстка *О. В. Красильников, Н. А. Шакиров*

Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Petersburg». Усл. печ. л. 25. Тираж 600

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru,
8(495)988-63-76, т/ф. 8(496)726-54-10

Издательство «Квадрига»

ISBN 978-5-91791-023-9



ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В книгу вошли работы автора разных лет. Они посвящены проблемам истории и источниковедения домонгольской Руси, прежде всего связанным со становлением и начальными этапами древнерусского христианства. Рассматриваются малоизученные или же ранее неизвестные памятники церковно-политической мысли древней Руси; значительное внимание уделено изучению этногенеалогических и эсхатологических представлений древнерусского книжника. География исследований весьма широка и охватывает едва ли не всю территорию Древнерусского государства и сопредельные страны: от Киева и Херсонеса до Великого Новгорода и Ярославля и от Константинополя и Салоник в Греции до Волжской Болгарии и Полярного Урала.



ISBN 978-5-91791-023-9



Издательство «Квадрига»

