BSB Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum
Digitale Bibliothek

Russia mediaevalis

Bd.: 8,1.

München 1995
Z 73.2175-8,1

Copyright

Das Copyright für alle Webdokumente, insbesondere für Bilder, liegt bei der Bayerischen Staatsbibliothek. Eine Folgeverwertung von Webdokumenten ist nur mit Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek bzw. des Autors möglich. Externe Links auf die Angebote sind ausdrücklich erwünscht. Eine unautorisierte Übernahme ganzer Seiten oder ganzer Beiträge oder Beitragsteile ist dagegen nicht zulässig. Für nicht-kommerzielle Ausbildungszwecke können einzelne Materialien kopiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft der Autoren bzw. der Bayerischen Staatsbibliothek kenntlich gemacht wird.

Eine Verwertung von urheberrechtlich geschützten Beiträgen und Abbildungen der auf den Servern der Bayerischen Staatsbibliothek befindlichen Daten, insbesondere durch Vervielfältigung oder Verbreitung, ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek unzulässig und strafbar, soweit sich aus dem Urheberrechtsgesetz nichts anderes ergibt. Insbesondere ist eine Einspeicherung oder Verarbeitung in Datensystemen ohne Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek unzulässig.

The Bayerische Staatsbibliothek (BSB) owns the copyright for all web documents, in particular for all images. Any further use of the web documents is subject to the approval of the Bayerische Staatsbibliothek and/or the author. External links to the offer of the BSB are expressly welcome. However, it is illegal to copy whole pages or complete articles or parts of articles without prior authorisation. Some individual materials may be copied for non-commercial educational purposes, provided that the authorship of the author(s) or of the Bayerische Staatsbibliothek is indicated unambiguously.

Unless provided otherwise by the copyright law, it is illegal and may be prosecuted as a punishable offence to use copyrighted articles and representations of the data stored on the servers of the Bayerische Staatsbibliothek, in particular by copying or disseminating them, without the prior written approval of the Bayerische Staatsbibliothek. It is in particular illegal to store or process any data in data systems without the approval of the Bayerische Staatsbibliothek.

BSB

RUSSIA MEDIAEVALIS

TOMUS VIII, 1

Ediderunt
John Fennel †, Edgar Hösch, Ludolf Müller, Andrzej Poppe

1995
WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

BSB

Manuskripte zur Veröffentlichung in RUSSIA MEDIAEVALIS
bitten wir an einen der Herausgeber zu senden:

Edgar Hösch
Institut für Geschichte Osteuropas und Südosteuropas der Universität München,
Wagmüllerstraße 23, 80530 München, Deutschland

Ludolf Müller
Denzenbergstraße 38/1, 72074 Tübingen, Deutschland

Andrzej Poppe
Gdanska 2 m 79, Warszawa 01-633, Polska

Redaktion und Satz: Hermann Beyer-Thoma

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 0721-9431
ISBN 3-7705-3034-9
© 1995 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Contents – Содержание

Articles – Статьи

Лудольф Мюллер
О времени канонизации святых Бориса и Глеба 5

Анджей Поппэ
О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях 21

Василий Пуцко
Русское сюжетное художественное литье и его модели 69

В.А. Кучкин
«Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...» 87

Д.А. Петров
Архиепископ Иона Отенский как ктитор новгородского церковного строительства 114

Reviews – Рецензии

Б.А. Рыбаков Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. Москва: Наука, 1993, 336 с. 138

Obituaries – Некрологи

Lev Aleksandrovič Dmitriev 18.8.1921 – 21.2.1993 145

Bibliography of John Lister Illingworth Fennell's Publications 147
Abbreviations – Сокращения 153

BSB

Articles
Статьи

Лудольф Мюллер

О времени канонизации святых Бориса и Глеба

Вопрос о времени канонизации святых Бориса и Глеба представляет для истории древнерусской церкви и древнерусской литературы XI века значительный интерес. С ним связано осмысление характера церковной политики Ярослава Мудрого и датировка некоторых древнейших произведений древнерусской литературы, в том числе так называемой летописи Нестора (Повесть временных лет, ПВЛ).

Давно предложены две различные даты, и до сих пор они отстаиваются вескими аргументами. Одни исследователи датируют канонизацию временем деятельности митрополита Иоанна I, которой занимал кафедру самое позднее до 1039 г., т.к. под этим годом упомянут уже другой митрополит Феопемпт. Другие исследователи отодвигают канонизацию более чем на тридцать лет и относят ее к 1072 г. Чем объясняется столь сильное расхождение в датировке события, важного для древнерусской истории церкви и литературы и надежно засвидетельствованного текстами? Связано это с тем, что два различных отрывка повествовательного цикла о святых Борисе и Глебе и их почитании рассматриваются в качестве сообщения о канонизации.

Один, в котором однозначно говорится о событии, относящемся ко времени Иоанна I, содержится в двух источниках: анонимном «Сказании чудес»[1]

1 Съказание чюдесъ святою страстотърпьцю Христову Романа и Давида // Д.И. Абрамович Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Петроград, 1916, с. 52–66. Переиздано: Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb / Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf Müller. München, 1967. S. 52–66. Описание канонизации, проведенной митрополитом Иоанном I,

BSB

и в «Чтении» монаха Нестора[2]; другой, повествующий о событии, происшедшем 20 мая 1072 г., присутсвует в обоих названных источниках, а кроме того еще и в так называемой летописи Нестора под 1072 годом[3].

Содержание первого текста. Бориса, убитого 24 июля 1015 г., хоронят рядом с церковью св. Василия в Вышгороде; Глеба – сначала близ места убийства, под Смоленском. Спустя некоторое время после победы Ярослава над Святополком (т.е. после 1019 года), тело Глеба по приказу Ярослава перенесенят из Смоленска в Вышгород, и захоранивают рядом с могилой брата. Вскоре происходит первое чудо: один из варягов «въступи» по неведению на место, где были погребены страстотерпцы. Из могилы вырывается пламя и опаляет ноги того, кто неумышленно осквернил святое место. Затем – второе чудо: церковь св. Василия, рядом с которой находились могилы, сгорает, однако иконы и вся утварь спасены.

Получив донесение о случившемся, Ярослав сообщает об этом митрополиту Иоанну[4]. Поначалу им овладевает «ужас» (подразумевается нуминозный, по терминологии Р. Отто, страх, наполняющий человека перед лицом сверхъестественного откровения), затем «усъмьнение» (сомнение, можно ли верить этому откровению), наконец митрополит приходит в «дьрзновение и радость», то есть к дерзновенной и радостной вере в чудо[5]. Ярослав и митрополит решают вскрыть гробницы.

На месте, где в Вышгороде стояла сгоревшая церковь, сооружается маленькое деревянное строение («клѣтъка»), раки торжественно открываются[6], обретенные мощи, оставшиеся нетленными, источают благоухание. Гробы устанавливаются надземно в приготовленную «клѣтъку».

Вскоре происходят два новых чуда: хромец – «отрок» городского управляющего («градьник») Вышгорода по имени Миронег – исцеляется после призывания святых, а затем и некий слепец. Миронег, господин исцеленного отрока, сам сообщает об этом чуде князю, тот – митрополиту. Митрополит

см. здесь на с. 52–55. Все цитируемые в дальнейшем пассажи из издания Абрамовича содержатся также в моем переиздании.

2 Абрамович Жития, с. 15–19.

3 Абрамович Жития, с. 21 и сл. (Нестор); с. 55 и сл. («Сказание»); в летописи («Повесть временных лет») стб. 181 и сл. Цит. по: ПСРЛ. Т. 1,2. изд Ленинград, 1926. Переиздано: München, 1977.

4 Иоанн в обоих источниках фигурирует то как «архиепископ», то как «митрополит», см. об этой проблеме: *Ludolf Müller* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln, Braunsfeld, 1959, S. 36–40.

5 Абрамович Жития, с. 53, строка 20 и сл.

6 Согласно «Сказанию», это произошло в присутствии Ярослава; однако у Нестора эта деталь отсутствует; очевидно, она была добавлено автором «Сказания чудес».

BSB

дает князю «добръ съвѣтъ, богоугоден»[7]: построить церковь во имя святых («церковь имя ею възградити»)[8], что и делается. Затем мощи из «клѣтъки», где они до сих пор покоились, переносят в новопостроенную церковь, и устанавливается, что день их пренесения, 24 июля, который совпадает с годовщиной гибели Бориса и потому является днем его памяти, будет отмечаться впредь как ежегодный праздник.

Сторонники ранней даты канонизации основываются на этом рассказе. В самом деле, перед нами полный рассказ о канонизации во всех ее стадиях, нечто подобное – редкость в византийской и древнерусской литературе. Повторю характерные для канонизации признаки: после первых чудесных происшествий (огонь из могилы, пожар церкви, при котором не пострадало ее убранство), которые вследствие их неоднозначного характера не смогли быть безоговорочно отнесены к подлинным чудесам, возникает предположение, не являются ли Борис и Глеб святыми. На этом основании мощи эксгумируются и выставляются для частного, разрешенного церковью, но официально еще не установленного их почитания. После двух последующих, «настоящих» чудес (исцелений), в отношении которых подробно показывается, на каком основании они заслуживают доверия митрополита, митрополит и князь принимают решение о канонизации. Во исполнение его строится церковь во имя святых и устанавливается ежегодный праздник.

В отличие от этого, рассказ о событиях 20 мая 1072 г. едва ли можно понимать как известие о канонизации[9]. Уже заглавие «Пренесоша святая страстотерпця Бориса и Глеба» характеризует повествование как рассказ о перенесении мощей. Вот его содержание: Изяслав повелел воздвигнуть новую церковь в честь святых. 20 мая 1072 г. собираются трое сыновей Ярослава – Изяслав, Святослав, Всеволод, а кроме того – митрополит, епископы, настоятели монастырей. Князья несут на своих плечах деревянный гроб Бориса в новую церковь. Когда гроб открывают, церковь наполняется благоуханием, исходящим от мощей. Митрополит Георгий, который был «не твердъ вѣрою к нима» (святым), падает ниц и просит их о прощении. Затем в новую церковь привозят на санях каменный саркофаг, в котором покоятся останки Глеба. После литургии устраивается пир.

Таким образом, не только по названию, но и по содержанию это описание не канонизации, а перенесения мощей. В первом рассказе плану строительства церкви предшествовали чудеса, представленные как заслуживающие

---

7 Абрамович Жития, с. 55, строка 1.

8 Нестор, у Абрамовича, Жития, с. 18, строка 20. Слова «церковь имя ею възградити» (т.е. церковь во имя святых) в «Сказании чудес» отсутствуют (Абрамович Жития, с. 55, строка 2); однако, здесь (Абрамович Жития, с. 55, строка 24) предполагается, что эта церковь действительно была посвящена святым Борису и Глебу.

9 См. примеч. 3.

BSB

доверия доказательства святости, они–то и побудили митрополита содействовать канонизации. Во втором рассказе предшествующего чуда нет (последнее, о котором было перед этим рассказано, произошло 33 года назад[10]) и поводом для строительства новой церкви послужило скорее ветхое состояние старой. Далее, решение о новой постройке князь принимает в одиночку, о содействии митрополита речи не идет. Кроме того, в рассказе о празднестве при Ярославе специально упоминается характерное для процедуры канонизации решение учредить ежегодный церковный праздник в честь святых. Нестор пишет: Ярослав и митрополит «устависта ... въ день [24 июля, день гибели Бориса] на всяко лѣто праздьник творити има [Борису и Глебу], яко же и нынѣ свершается»[11]. Зато ни летопись, ни Нестор не сообщают ничего подобного в отношении 1072 г. Только «Сказание чудес» отмечает в заключение своего рассказа: «и оттолѣ утвьрдися таковый праздьник мѣсяца маия въ 20, въ славу и чьсть святыима мученикома, благодатию Господа нашего Иисусъ Христа»[12]. Праздник не устанавливается здесь, как в первом рассказе, высшей светской и церковной властями и не имеет никакой связи с днем гибели обоих святых, но он «закрепляется», «утверждается» словно сам по себе как день памяти о перенесении мощей. Так как упомянутая фраза и у Нестора, и в летописи отсутствует, то ее, вероятно, не было также в первоначальной редакции этого рассказа, но она была добавлена позднее автором «Сказания чудес».

По крайней мере для Нестора и автора «Сказания чудес» совершенно очевидно, что рассказ под 1072 г. повествует вовсе не о канонизации святых, так как о ней они оба уже рассказали страницей выше[13].

Даже новейшие сторонники тезиса о поздней канонизации вынуждены согласиться, что первый рассказ гораздо больше напоминает свидетельство о канонизации, чем второй. Но они не считают первый рассказ заслуживающим доверия, воспринимая его не как исторический, а как сугубо легендарный.

---

10 У Нестора исцеление хромого происходит в присутствии митрополита Иоанна и князя Ярослава, см. Абрамович Жития, с. 19, строка 13 и сл.; в «Сказании чудес» см. Абрамович Житие, с. 55, строки 9 и сл. Следовательно, чудо следует датировать самое позднее 1039 годом и временной интервал до 1072 года составляет по крайней мере 33 года.

11 Нестор, у Абрамовича, Жития, с. 19, строки 7–9; почти идентично в «Сказании чудес», см. Абрамович Жития, с. 55, строка 6 и сл.

12 Абрамович Жития, с. 56, строки 25–27.

13 Нестор сообщает кроме того, что Изяслав перед строительством новой церкви ходил «ко святыма на праздьникъ ею [т.е. в церковь Бориса и Глеба], творяше и праздникъ велий» (Абрамович Жития, с. 21, строка 2); он, следовательно, определенно считает, что праздник святых Бориса и Глеба торжественно отмечался уже до 1072 года.

Какие же причины побуждают их ставить под сомнение достоверность первого рассказа (и тем самым раннюю канонизацию) и квалифицировать повествование, которое сообщает всего лишь о перенесении мощей, как описание канонизации?

Анджей Поппэ, обстоятельнейшим образом обосновавший тезис о поздней канонизации, приводит, насколько можно судить, девять аргументов, свидетельствующих, по его мнению, против ранней даты[14]:

1. молчание Илариона о Борисе и Глебе;
2. сомнение митрополита Георгия в святости Бориса и Глеба, засвидетельствованное Нестором, «Сказанием чудес» и летописью под 1072 г.;
3. имена сыновей Ярослава Мудрого;
4. имена внуков Ярослава;
5. замечание летописи под 1093 г. о том, что праздник святых Бориса и Глеба есть «новый праздник Русской земли»;
6. вопрос о первой эксгумации останков Бориса;
7. отсутствие праздника святых Бориса и Глеба в месяцеслове Остромирова Евангелия;
8. расхождение между описаниями праздника в честь святых в 1072 и 1115 гг.;
9. литературные наблюдения, позволяющие относиться к рассказу о ранней эксгумации и канонизации при Ярославе как не заслуживающему доверия.

Разберу вкратце эти аргументы по порядку.

1. Молчание Илариона: В своей похвале Владимиру Святому Иларион говорит о многом, что могло бы служить свидетельством благочестия князя; в частности, он называет в этой связи процветание города Киева после смерти Владимира, благочестие его сына Ярослава и жены последнего, Ирины, а также их детей и внуков[15]. Поппэ считает, что если бы Борис и Глеб были канонизированы к моменту этого выступления, то, безусловно, следовало бы ожидать, что они также были бы упомянуты среди «добрых послухов благоверию Владимира»[16].

Молчание Илариона, в самом деле, удивительно. Но все же кое-какие объяснения ему подыскать можно (и я в своей книге об Иларионе это

---

14 *Andrzej Poppe* О времени зарождения культа Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis, 1, 1973, S. 6–29 (далее: *Poppe* О времени); он же: Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba: Okoliczności i czas powstania utworu // Slavia Orientalis, 18, 1969, 3, c. 267–292; 4,cS. 359–382.

15 *Ludolf Müller* Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962, S. 125.

16 *Poppe* О времени, с. 6–9.

сделал[17]). Однако, как мне представляется, в дискуссии вокруг этого вопроса важнее другое: для Поппэ объяснить молчание Илариона так же трудно, как и для меня. Ибо сам он придерживается мнения, что религиозное почитание Бориса и Глеба существовало уже с середины 40-х годов XI в. и что около 1050 г. Ярослав и Иларион уже вынашивали план причисления страстотерпцев к лику святых[18]. Следовательно, для Ярослава и Илариона Борис и Глеб уже около 1050 г. являлись «добрыми послухами благоверию Владимира», независимо от того, были они канонизированы или нет. Гипотеза Поппэ не может предложить молчанию Илариона более удовлетворительного объяснения, чем моя.

2. Сомнение митрополита Георгия. Летопись и «Сказание чудес», сообщая о перенесении мощей 20 мая 1072 г., почти в одних и тех же словах рассказывают о том, что ужас объял митрополита, когда при вскрытии раки Бориса в церкви распространилось благоухание, «бяше бо и не твьрдо вѣруя къ святыма, и падъ ниць, просяше прощения»[19]. Нестор, черпавший, очевидно, из того же источника, что летопись и «Сказание чудес», преувеличивает недоверие митрополита к святости братьев-князей, когда пишет: «Митрополитъ же бѣ невѣрьствуя, яко свята блаженая»[20].

В действительности митрополит, участвовавший в пышной церемонии торжества по случаю перенесения мощей в церковь, построенную уже в честь страстотерпцев, и которую он сам как митрополит накануне освятил, едва ли мог всерьез сомневаться в святости Бориса и Глеба. Да летопись и «Сказание чудес» вовсе и не утверждают этого, когда говорят, что митрополит «нетвердо» верил в святых. «Определенная сдержанность греческого митрополита в отношении культа русских национальных святых, возможно, давала повод к замечанию о его слабой вере».[21]

---

17 *Müller* Ilarion (см. примеч. 15), S. 23f. Я пишу там: «Мне кажется, что Иларион умалчивает о них по веским причинам. Во-первых, упоминание обоих уже канонизированных братьев Ярослава в момент, когда тот добивался канонизации своего отца, могло произвести неблагоприятное впечатление и пробудило бы дремлющее недоверие митрополита-грека, в чью компетенцию входили и вопросы канонизации по отношению к такого рода династической канонизационной политике. Во-вторых же, в вопросе о канонизации князя Владимира Борис и Глеб не представляли собою надлежащего прецедента, поскольку явили необходимые чудеса, а от Владимира напрасно ожидали проявления этого дара». Мне кажется, что Поппэ *(Poppe,* О времени (с. 8) слишком легко обходится с этими аргументами. Однако настаивать здесь на этом я не буду.

18 *Poppe* О времени, с. 14, 20.

19 «Сказание чудес» в кн.: Абрамович Жития, с. 15, строки 9–11 ; ПСРЛ. Т. 1,2, стб. 182, строка 7.

20 Нестор в кн.: Абрамович Жития, с. 21, строка 27: «Митрополитъ же бѣ невѣрьствуя, яко свята блаженая».

21 *Müller* Zum Problem (см. примеч. 4), S. 39f.

В сообщении о неверии митрополита Поппэ видит намек на вмененную тому обязанность проверять достоинство кандидатур, предложенных для канонизации, т.е. проверять достоверность приписываемых им чудес[22]. Однако сам рассказ не дает оснований для такого понимания. Ведь в таком случае проверка не могла бы происходить в тот момент, когда был открыт только один гроб. Ибо святость Глеба не была бы доказана, когда благоухание изливалось лишь из гроба Бориса. И с другой стороны, такая проверка, случись она в указанный день, была бы определенно запоздалой, поскольку, как сказано, церковь во имя Бориса и Глеба уже была построена и накануне освящена тем же митрополитом.

3. Имена сыновей Ярослава Мудрого: Если уже Ярослав велел канонизировать своих братьев Бориса и Глеба, то почему в таком случае он не назвал своих сыновей этими именами[23]? Но этот аргумент у Поппэ так же, как в пункте 1, есть argumentum ex silentio – доказательство из молчания. Оно может быть в иных случаях убедительным, иногда даже неопровержимым, но часто ему присуща известная неопределенность. Так и в этом случае.

Шесть сыновей Ярослава известны нам поименно: Владимир, Изяслав, Святослав, Всеволод, Вячеслав, Игорь. Рождение первых пяти сыновей отмечено в летописи под 1020–1036 гг. Напротив, об Игоре мы узнаем только впоследствии под 1055 и 1057 гг., что он княжил после смерти своего отца сначала во Владимире, а затем в Смоленске и в 1060 г. умер. Поскольку Вячеслав родился в 1035/1036 г., то самый младший сын Ярослава Игорь родился, пожалый, примерно годом позже, стало быть, в 1036/1037 г.

Если канонизация Бориса и Глеба, согласно рассказу Нестора и «Сказанию чудес», состоялась при Ярославе и митрополите Иоанне I, то она могла иметь место (самое позднее) еще в 1039 году[24], следовательно, уже после рождения самого младшего сына Ярослава Мудрого. В таком случае Ярослав после канонизации своих братьев уже не имел возможности дать кому-либо из своих сыновей имя одного из новых святых по той простой причине, что потом сыновей у него не рождалось. Кроме того, мы не можем быть увере-

---

22 *Poppe* О времени, с. 18.

23 *Poppe* О времени, с. 9 и сл.

24 Проведение канонизации не ранее этого времени вероятно по следующим причинам. Лишь после 1036 г., т.е. после смерти князя Мстислава, Ярослав стал «самовластцем» на Руси. Лишь теперь он мог совершенно свободно проводить свою политику, в том числе и церковную. То, что он начал ее с канонизации своих братьев, вполне отвечало общей линии его политической и церковно-политической программы. Вычисленная Шахматовым и принятая Приселковым датировка канонизации 1026 годом, мало правдоподобна, см.: *Ludolf Müller* Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der heiligen Boris und Gleb // Slawistische Studien zum V. Internationalen Slawistenkongreß in Sofia 1963. Göttingen, 1963. S. 314.

ны, что у Ярослава не было сыновей, о которых летопись умалчивает. Летопись не проявляет интереса к княжеским детям, рано умершим и не вступившим в права наследования, так же как не отмечаются ею рождение дочерей и даже их браки со знатными иностранными правителями. Стало быть, нельзя с определенностью утверждать, что Ярослав не дал какому-либо из своих рано умерших сыновей одно из имен – Борис, Глеб, Роман или Давид.

4. Имена внуков Ярослава Мудрого: Данный аргумент Поппэ состоит в ссылке на тот факт, что имена страстотерпцев Бориса и Глеба, а также полученные ими при крещении имена «Роман» и «Давид» часто давались в русской княжеской семье с середины 40-х годов XI века[25].

Однако это указание нельзя использовать как аргумент в пользу поздней канонизации. Ведь и сам Поппэ придерживается мнения, что присвоение этих имен имело религиозную основу. Он допускает, что в это время начинается религиозное почитание Бориса и Глеба, хотя решительно оспаривает, что князья уже тогда были канонизированы. Можно, конечно, согласиться, что имена обоих страстотерпцев по религиозным причинам «вошли в моду» еще до их канонизации, однако аргументом в пользу поздней и против ранней канонизации это соображение служить не может.

Далее Поппэ ссылается в этой связи на то, что около 1050 г. внук Ярослава, сын Изяслава и Гертруды, был назван Святополком, т.е. получил то же самое имя, какое носил тот сводный брат Ярослава, который в рассказе об убийстве Бориса и Глеба выставлен их убийцей и получил прозвище «Окаянный». Поппэ считает, что такое именование было бы оскорблением отцу со стороны Изяслава, если бы Борис и Глеб уже почитались как святые.[26]

Однако он сам объясняет, что имя «Святополк», будучи распространенным княжеским именем в Моравии, Польше и на Руси, в течение значительного времени после появления дошедших до нас агиографических сочинений о Борисе и Глебе все еще присваивалось представителям русского княжеского рода. Если один носитель имени совершил злодеяние, то необязательно тотчас же выводить из употребления само имя. Даже, если тогда Борис и Глеб еще не были объявлены святыми, трудно предполагать, что лояльный к своему отцу Изяслав[27] думал о его злейшем враге, когда давал своему новорожденному сыну имя «Святополк». Возможно, при именовании сыграли свою роль тесные связи Изяслава с польским правящим домом, откуда происходила его жена Гертруда и в котором имя «Святополк» (Swętepulk) многократно засвидетельствовано[28].

---

25 *Poppe* О времени, с. 11.
26 *Poppe* О времени, с. 9.
27 Так называет его *Poppe* О времени, с. 9 внизу.
28 Thietmar, IV, 57; Gallus Anonymus, III, 26.

BSB

5. Летописная запись под 1093 г. Подтверждение поздней датировки Поппэ находит в летописном известии 1093 г. о поражении русских от половцев 23 июля 1093 г. На следующий день – в день святых Бориса и Глеба, по словам летописца, в Киеве вместо радости был плач великий. В связи с этим он высказывает соображение, что Бог послал несчастье как раз в праздничный день «грѣх ради наших великих», «якоже ся створи в се лѣто первое зло на Вознесенье Господне, еже у Трьполя, второе же въ праздникъ Бориса и Глѣба, еже есть праздникъ новыи Русьскыя земля»[29]. Поппэ считает, что последние слова решительно противоречат мнению о канонизации мучеников при Ярославе и Иоанне I и об учреждении церковного праздника, посвященного памяти святых до, 1072 г.[30].

Однако, что означает выражение «праздник новый Русской земли»? Летописец сопоставляет относительно новый, недавно установившийся, причем только на Руси, праздник святых Бориса и Глеба и древний праздник Вознесения Христова, который уже тысячу лет отмечался во всем христианском мире. По отношению к нему праздник 24 июля, разумеется, новый, независимо от того, возник ли он в 1072 или, скажем, в 1038 г., т.е. 21 год или 55 лет назад.

6. Вопрос о первой эксгумации останков Бориса. До перенесения останков святых Бориса и Глеба в новую церковь 20 мая 1072 г., согласно известию об этом событии, тело Бориса покоилось в деревянном гробу, а Глеба – в каменном саркофаге[31]. Из этого Поппэ заключает, что до той поры останки Бориса оставались погребенными в земле и, стало быть, вскрытия мощей, необходимого для канонизации, до 1072 г. не производилось, а значит не было и никаких других шагов по официальному признанию культа. Только 20 мая 1072 г. состоялась эксгумация и обретение мощей.[32]

По этому поводу следует заметить, во–первых, что в известии от 1072 г. речи об эксгумации Бориса не идет и во–вторых, что Борис, даже согласно реконструкции событий, которую дает сам Поппэ, до 1072 г. по крайней мере однажды должен был быть уже эксгумирован. В описании же событий 20 мая 1072 г. нет ни единого слова об эксгумации. Там, после перечисления участников церемонии, просто говорится: «И вземше первое Бориса в древянѣ рацѣ Изяслав, Святослав, Всеволод, вземше на рама своя, понесоша ... и принесше в новую церковь отверзоша раку ...»[33]. Каким же образом Поппэ

---

29 ПСРЛ. Т. 1,2, стб. 222, строка 14 и сл.

30 *Poppe* О времени, с. 19.

31 ПСРЛ. Т. 1,2. изд.., стб.181, строка 28 и сл.

32 *Poppe* О времени, с. 17 и сл.

33 Так в ПСРЛ. Т. 1,2. издание, стб. 181, строка 28 и сл.; почти идентично в «Сказании чудес» в кн.: Абрамович Жития, с. 56, строка 5. В деталях несколько иначе у Нестора (Абрамович Жития, с. 21, строка 21 и сл.), хотя и у него нет ни слова об эксгумации.

приходит к мнению, что гроб Бориса до тех пор находился под землей? Он говорит: «В деревянных гробах хоронили под полом храма, каменные же саркофаги ставили в приделах и комарах (аркасолиях)»[34].

Однако где засвидетельствован закон или хотя бы обычай, препятствовавший устанавливать деревянные гробы над землей? В описании первого перенесения мощей святых Бориса и Глеба как в «Сказании чудес», так и в «Чтении» Нестора говорится, что раки были установлены «надъ землею на деснѣй [правой] странѣ»[35]. Поппэ, возможно, принимает это известие за легендарное, однако оно свидетельствует во всяком случае о том, что и составитель «Сказания чудес», и Нестор, и автор источника, из которого оба они черпали, ничего не знали о таком обычае и совершенно не находили предосудительным, что деревянные гробы устанавливались «над землею». Ибо, разумеется, в то время речь шла именно о деревянных гробах; ведь согласно сообщению тех же источников, Борис покоился в деревянной раке еще в 1072 году.

Далее следует подумать вот над чем. Если, как считает Поппэ, Борис был погребен в деревянном гробу в земле под зданием церкви, которую построил Ярослав примерно в конце 40-х или начале 50-х годов, то в 1072 г. этот гроб едва ли мог быть в таком состоянии, что его можно было сразу взять на плечи, перенести в другую церковь и там открыть.

То обстоятельство, что Борис лежал в деревянной раке в церкви, построенной Ярославом, Глеб же – в каменном саркофаге, не может служить доказательством того, что они не были канонизированы уже при Ярославе[36]. Нетрудно, например, предположить, что один из деревянных гробов был поврежден или разрушен и его пришлось заменить новым или что кто-нибудь из князей в знак особого почитания Глеба изготовил новую раку святому; таким князем мог быть Святослав, назвавший своего первенца, родившегося около 1045 г., Глебом[37].

7. Отсутствие праздника святых Бориса и Глеба в месяцеслове Остромирова Евангелия. Подтверждение своего мнения о поздней канонизации святых Бориса и Глеба Поппэ видит и в том факте, что их праздник отсутствует в месяцеслове Остромирова Евангелия (изготовлено в 1056/1057 г.)[38]. Однако в примечании к данному месту своей статьи[39] он сам говорит, что такого упоминания нет также в месяцеслове Архангельского Евангелия 1092 г., и впервые оно появляется в Мстиславовом Евангелии (1095–1117 гг.); да

---

34 *Poppe* О времени, с. 17.
35 Абрамович Жития, с. 54, строка 6 и с. 19, строки 5–6.
36 Так у *Poppe* О времени, с. 17.
37 *Poppe* О времени, с. 11.
38 *Poppe* О времени, с. 19.
39 *Poppe* О времени, с. 27.

и в XII веке праздник отмечен отнюдь не во всех, а только «в большинстве богослужебных книг». Следовательно, отсутствие праздника в календаре Остромирова Евангелия ничего не доказывает. Культ новых святых Бориса и Глеба был, как справедливо считает Поппэ, социально и территориально ограничен[40]; он был развит, вероятно, прежде всего в местах, где пострадали и были погребены святые, в первую очередь в Вышгороде. Возможно, в Новгороде в 1056/57 г. он не играл никакой роли. Впрочем, в месяцеслове Остромирова Евангелия отсутствуют также Кирилл и Мефодий.

8. Различия между рассказами о праздниках Бориса и Глеба в 1072 и 1115 гг. Поппэ находит сильные различия между сообщениями наших источников о празднестве 1072 г., которое он принимает за официальный акт канонизации, и о праздновании 2 мая 1115 г., которое было, без сомнения, обыкновенным перенесением мощей из старой, деревянной церкви в новую, каменную. Вот что он пишет: «В торжествах 1115 г. кульминационным моментом было перенесение, точнее говоря, перевоз рак с мощами святых в новый собор. В 1072 г. – вскрытие рак и обретение (освидетельствование) мощей»[41].

Однако мы уже знаем: обретение мощей, регистрация чудес, которые от них произошли, проверка достоверности свидетельств о чудесах – события, которые должны предшествовать решению о канонизации[42]. И только после того, как все это исполнено, можно было строить церковь в честь новых святых. Если в 1072 году, в отличие от 1115 года, мощи были открыты, то, очевидно, только потому, что мощи Бориса по случаю перенесения в новую церковь нужно было переложить из деревянного гроба в каменный[43].

---

40 *Poppe* О времени, с. 19.

41 *Poppe* О времени, с. 18.

42 Поппэ считает, что чудеса, о которых рассказывается в «Чтении» и в «Сказании чудес» после сообщения о торжествах 20 мая 1072 г., были предъявлены митрополиту при канонизации в качестве доказательства и проверены им. Однако к этому дню эти чудеса еще не произошли! (*Poppe* О времени, с. 17).

43 Ни в ПСРЛ. Т. 1,2. изд.. (стб. 182, строка 14), ни в «Сказании чудес» (в кн.: Абрамович Жития, с. 56, строка 15) не сказано, что каменный саркофаг, где покоились останки Глеба, был открыт. В «Сказании чудес», правда, рассказывается, что собравшиеся князья «цѣловаша» голову Бориса и руку Глеба и что Святослав приложил руку Глеба к ране на голове. Только Нестор говорит (Абрамович Жития, с. 21, строка 28), что раки обоих святых открыли. Очевидно, он заключил это из того, что в его источнике (том же, который использовало и «Сказание чудес») значилось, что митрополит совершил крестное знамение рукой Глеба. Однако вполне возможно, что рука от мощей Глеба хранилась вне саркофага и использовалась для благословения. Ср. рассказ Ипатьевской летописи о посвящении в митрополиты Климента Смолятича, когда он был благословлен головой святого Климента, и о рукоположении в Византии с помощью руки Иоанна Крестителя (Ипатьевская летопись под 6655 = 1147 г. // ПСРЛ. Т. 2.

Таким образом, различия между рассказами о 1072 и 1115 гг. в действительности несущественны (и тот, и другой повествуют о перенесении мощей из старой церкви в новую); и напротив, в жанровом отношении оба они отличаются от повествования о праздновании при митрополите Иоанне I, которое, как уже отмечено, имеет все признаки настоящего «протокола канонизации».

9. Мнимая недостоверность рассказа о канонизации при Ярославе. Мы видели: все фактографические доказательства, которые Поппэ выдвинул против ранней и в пользу поздней даты канонизации, убедить не могут. Но исследователь дополняет их аргументами источниковедческими. Поппэ считает рассказ о первом обретении мощей и о ранней канонизации при митрополите Иоанне недостоверным, поскольку в нем содержится слишком много агиографических общих мест: «Первое описание свидетельствует лишь о начитанности автора в житийной литературе, в которой нетленность телес и благоухание указывались как признаки святости»[44]. Противоположность этому изобилующему агиографическими шаблонами повествованию о ранней канонизации составляет, по мнению Поппэ, описание торжеств 20 мая 1072 г., где о мощах Бориса сказано: «бѣ бо мощьми лежаи», т.е. сохранился только скелет[45].

Однако нельзя на основании столь простых и не вполне однозначных доказательств отбрасывать рассказ о канонизации при Ярославе как сугубо литературно-агиографический и, напротив, сообщение о 1072 г. принимать как безыскусное повествование об официальном акте канонизации. Оба содержат достоверные исторические сведения и оба агиографически стилизованы.

Если в рассказе о ранней канонизации утверждается, что тела святых сохранялись нетленными, а описание 1072 г., напротив, сообщает, что остались только кости, то можно возразить: за 30–40 лет, прошедших после канонизации при Ярославе и до перенесения мощей в 1072 г., произошло полное разложение трупов. Однако я вовсе не защищаю полную достоверность свидетельства о состоянии мощей во время обретения их при митрополите Иоанне I. Учитывая обстоятельства гибели Бориса и Глеба, трудно поверить, чтобы тела их оставались совершенно неповрежденными и белыми, как снег, и чтобы лица их светились, как у ангелов[46]. Здесь есть известная агиографическая стилизация, хотя и имеющая, быть может, историчес

Москва, Ленинград, 1962, стб. 341.

44 *Poppe* О времени, с. 16.

45 Абрамович Жития, с. 22, строка 1.

46 Так у Нестора (Абрамович Жития, с. 17, строка 15 и сл.) и в «Сказании чудес» (Абрамович Жития, с. 54, строка 2 и сл.).

кое ядро – не исключено, что тела к концу 30–годов не успели еще вполне разложиться, как это имело место в 1072 г.

Но ведь и описание 1072 г. агиографически стилизовано. Тот же Нестор, который, повествуя о 1072 г., говорит, что сохранились только костные останки[47], пишет несколькими строками выше, что они «цѣла лежаща»[48], т.е. оставались нетленными. И уж тем более к топике относится аромат, который якобы исходил от мощей как в описании торжеств 20 мая 1072 г., так и обретения мощей при Иоанне I. И, наконец в этом последнем рассказе якобы хорошая сохранность мощей также не считается (как, по-видимому, полагает Поппэ[49]) достаточным свидетельством святости Бориса и Глеба и для того, чтобы могла быть проведена канонизация после обретения мощей оказывается необходимым еще одно явное чудо исцеления.

Почти каждый житийный рассказ содержит в себе агиографические «общие места». Исторической ценности он не представляет только тогда, когда целиком состоит из таких топосов. Сказанное никоим образом не относится к повествованию о ранней канонизации. Оно содержит сравнительно много конкретного исторического материала[50]: сообщение о погребении Глеба «под землею»[51], изложенное с неодобрением; варяг в Вышгороде, наступивший по неведению на место захоронения святых; пожар церкви в Вышгороде; имя митрополита Иоанна I, появляющееся в письменной традиции только здесь, но засвидетельствованное свинцовой печатью[52]; сооружение «клѣтъки» над гробницами святых; первое чудо с указанием имени нигде более не названного «градьника» Миронега. Относительное обилие в рассказе конкретных материалов говорит о древней традиции и ранней записи: добавление двух названных выше агиографических топосов не снижает его исторической ценности. Общие места присутствуют, как сказано, и в описании перенесения мощей 20 мая 1072 г. При всей своей краткости оно еще шире использует агиографические общие места; таково сообщение, что каменный саркофаг Глеба застрял в дверях церкви и его смогли сдвинуть только после того, как народ воззвал: «Господи, помилуй!»; та же деталь присутствует в рассказе о перенесении мощей в 1115 г. Для сомнений в принципиальной достоверности рассказа от 1072 г. из-за трех содержащихся в нем агиографических клише оснований столь же мало, как и в отношении повествования о перенесении мощей и канонизации при Ярославе. Сомнения Поппэ в достоверности по-

---

47 Абрамович Жития, с. 22, строка 1.
48 Абрамович Жития, с. 21, строка 28.
49 *Poppe* О времени, с. 16.
50 Абрамович Жития, с. 16–19, 52–55.
51 Абрамович Жития, с. 15, строка 27; с. 16, строка 28; с. 48, строка 12 и сл.
52 *Poppe* О времени; см. *Gerhard Podskalsky* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982, S. 284.

следнего не основаны на литературно-критическом анализе источника и служат не предпосылкой датировки канонизации 1072 годом, а являются следствием таковой. Поскольку он (на совершенно других основаниях, например, на молчании Илариона) датирует канонизацию 1072 годом, то, должно быть, считает рассказ о канонизации святых при Ярославе исторически недостоверным.

Свое исследование о дате канонизации Поппэ заключает категорическим утверждением: до 50-х годов XI в. не могло возникнуть никакого агиографического и тем более литургического произведения о святых Борисе и Глебе[53]. Еще дальше он идет в своей статье в «Лексиконе Средневековья», где пишет: «Бесспорно, что самые древние житийные произведения о Борисе и Глебе не могли быть созданы до 1050 г., как ранее предполагалось»[54]. Даже если бы Поппэ во всем остальном был прав, здесь он безусловно заблуждается. Ибо по крайней мере мною эта точка зрения энергично оспаривается; по крайней мере я не готов признать «невозможность» того, что уже до 1050 г. появились агиографические произведения о Борисе и Глебе.

Ведь даже если Бориса и Глеба канонизировали только в 1072 году, это еще не значит, что до того не могло появиться о них агиографических произведений. Довольно часто житийные сочинения предшествовали канонизации. Довольно часто такие сочинения создавались с целью содействовать культовому почитанию еще не канонизированных святых и подготовить канонизацию. Пример тому – похвала Илариона Владимиру Святому, агиографическое произведение, написанное приблизительно за двести лет до начала культового почитания Владимира.

Конечно, анонимное «Сказание» и «Чтение» Нестора появляются только после 50-х годов XI в., однако едва ли можно сомневаться, что они использовали более древние письменные источники; ведь иначе нельзя было бы удовлетворительно объяснить тесную текстуальную связь между «Сказанием чудес» и «Чтением».

Убедительное свидетельство в пользу древности этого общего источника я вижу во фразе, которую Нестор заимствовал, должно быть, из него явно несколько механически. После рассказа о первом перенесении мощей из захоронения «под землею» в «клѣтъку» он пишет: «И да покажеть человѣколюбивый Бог, яко истина есть, яже обѣща, яко славящая славить»[55]. Это мольба с использованием традиционного выражения, заимствованного из Библии[56], о том, чтобы от мощей, выставленных теперь для частного,

---

53 *Poppe* О времени, с. 22.

54 Lexikon des Mittelalters. München, 1983, Bd. 2. S. 459ff.

55 Абрамович Жития, с. 17, строка 22.

56 1 Книга Царств 2,30; в агиографической литературе встречается уже в житии Антония, написанном Афанасием, гл. 94. См. *Müller* Zum Problem, S. 38.

разрешенного церковью, но официально еще не предписанного ею почитания, произошло чудо. Рассказанных ранее чудес (огня из могилы, спасения иконы при пожаре церкви, нетленности тел и благоухания при обретении мощей) недостаточно для «прославления» святых, т.е. для их канонизации. Упомянутая фраза написана, видимо, прежде, чем произошло следующее далее у Нестора и в «Сказании чудес» чудо – исцеление хромого «отрока». И совершенно естественно, что после выставления мощей для частного поклонения о святых было составлено агиографическое сочинение, стимулировавшее почитание, что привело впоследствии к канонизации. Здесь перед нами не просто след раннего агиографического произведения о Борисе и Глебе, относящегося ко времени Ярослава, но явно фрагмент из него, скорее всего заключение[57]. Это и есть то агиографическое сочинение о Борисе и Глебе, созданное до середины XI в., возможность которого Поппэ отвергает.

Первое литургическое произведение, посвященное Борису и Глебу, появляется, как считает Поппэ, только в 80-е годы XI в. Однако и эта датировка является не результатом анализа текста древнейшей службы, а следствием датировки канонизации 1072 годом. Это признает сам историк, когда пишет: «Служба могла возникнуть только по случаю канонизации обоих князей-мучеников (1072) или после нее»[58]. Поэтому Поппэ приписывает ее не митрополиту Иоанну I (при Ярославе), а Иоанну II (1076/77–1089 гг.). Однако серьезный аргумент в пользу раннего происхождения данного литургического текста состоит в том, что здесь говорится только о двух чудесах святых, а именно о первых: огне из могил и исцелении хромого[59], причем первое не оценивается даже как чудо в собственном смысле и только условно идет в счет. Если бы служба возникла только в 80-е годы, то трудно было бы понять, почему автор ограничивается самыми первыми чудесами, обходя молчанием многие другие более значительные исцеления, о которых ходила молва в 80-е годы.

В заключение своей статьи Поппэ призывает читателя иметь в дальнейшем в виду отстаиваемую им нижнюю границу зарождения письменных памятников о Борисе и Глебе (середина XI в.) или доказать несостоятельность его точки зрения[60]. Ввиду всего сказанного я полагаю, что имею право не

---

57 См. об этом подробно в моей статье: Studien zur altrussischen Legende der heiligen Boris und Gleb, II, D // Zeitschrift für slavische Philologie, 30, 1962, S. 41f. *Poppe* О времени, не рассматривает этот аргумент.

58 *Poppe* О времени; у Подскальского (*Podskalsky* Christentum, см. примеч. 52), с. 284.

59 Абрамович Жития, с. 143, строки 4–9. На это указал П.В. Голубовский, служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваническом минее (Чтения в историческом обществе Нестора летописца, кн. 14, Киев, 1900) уже в 1900 году; см. также: *Müller* Zum Problem, с. 40, примеч. 32.

60 *Poppe* О времени, с. 22.

BSB

принимать этой границы и считать впредь не только возможным, но в высшей степени вероятным, что Борис и Глеб были канонизированы митрополитом Иоанном I, а следовательно – самое позднее в 1039 г., и что агиографическая литература о них начала возникать в то же время, то есть до середины XI в.

Анджей Поппэ

О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях*

I. Попытка уяснить предмет спора. II. Древнейшая Служба свв. Роману и Давиду: вопросы атрибуции и времени составления. III. Вышгородские события 20 мая 1072 г. и их характер. IV. У истоков культа святых радетелей Рюрикова Дома и земли Русской. Родопочитание и княжеская антропонимия.

I. Попытка уяснить предмет спора

Тридцать с лишним лет тому назад, излагая результаты своих борисоглебских исследований, мой друг и оппонент Л. Мюллер сделал актуальное и днесь наблюдение, что узловые проблемы соотношения, а следовательно источниковедческого значения основных посвященных свв. князьям-мученикам памятников часто связаны со столь сложными отдельными вопросами, что даже исследователю, освоившему борисоглебскую тематику, трудно охватить все высказанные мнения и аргументы и выработать свое собственное суждение[1]. Подтверждением этому мнению могут служить появившиеся за последние десятилетия исследования и статьи, за малыми исключениями предпочитающие источниковедческим изысканиям толкования и комментарии к текстам памятников со ссылками на подходящие результаты исследований.

Следует напомнить, что начатый еще в XIX столетии спор о соотношении всех трех основных памятников: летописной статьи 1015 г. об убийстве Бориса и Глеба, анонимного «Сказания страсти и чудес свв. мучеников Бориса и Глеба» и «Чтения о житии и погублении свв. Бориса и Глеба» пера Нестора-агиографа, остается нерешенным[2]. Читателю небезинтересно будет

---

* За прочтение моих рассуждений в рукописи, замечания и устранение косноязычностей моего слога я глубоко признателен Энгелине Сергеевне Смирновой (раздел II) и Александру Васильевичу Назаренко (разделы I, III и IV).

1 *L. Müller* Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der Heiligen Boris und Gleb // Opera Slavica. Bd. 4. Beiträge zum V. Internationalen Slawistenkongreß. Göttingen, 1963, c. 295–317, тут полный список трудов автора по борисоглебской теме.

2 Историографический обзор см. *A. Poppe* La naissance du culte de Boris et Gleb // Cahiers de civilisation médiévale, 24, 1981, c. 29–37, продолжение, с. 38–53, содержит обновленный вариант моей статьи, опубликованной в RM, 1, 1973, см. ниже примеч. 3. В моих ссылках на борисоглебские тексты как и Л. Мюллер (см.

знать, дабы лучше понять суть спора, к каким выводам по этому вопросу пришли Лудольф Мюллер и Анджей Поппэ.

Исходя из первоначальности летописной статьи 1015 г. как основы анонимного «Сказания страсти и чудес» и промежуточной позиции Несторова жития Бориса и Глеба, Л. Мюллер пришел к выводу о существовании двух более ранних погибших борисоглебских текстов, которыми пользовались авторы названных памятников. В кропотливых детальных исследованиях Л. Мюллер доказывал, что утраченные произведения, это светский рассказ об убиении Бориса и Глеба, составленный в жанре саги, и агиографический рассказ, после летописца привлеченный повторно автором «Сказания страсти». Следует отметить, что признание летописной статьи 1015 г. древнейшим сохранившимся борисоглебским повествовательным произведением, можно сказать, автоматически предрешает существование более ранних борисоглебских памятников. А так как было принято считать, что эта летописная статья входила в состав древнейшего летописного свода 1039 г. либо т. наз. «Повести о распространении христианства на Руси» 1040-х годов, то первоначальность летописного рассказа в сравнении с принадлежащими исходу XI и началу XII века «Сказанием» и «Чтением», становилась очевидной.

Однако сами положения о существовании древнейшего свода 1030-х годов либо заменившей его «Повести о распространении христианства» – всего шаткие гипотезы. Исходя из результатов изысканий и гипотетических построений А. Шахматова и являясь его истинным продолжателем в области борисоглебской тематики, Л. Мюллер последователен в своих поисках утраченных первоисточников. Но даже исповедуя существование в 30-х – 40-х годах XI в. в Киеве памятника, заключавшего и рассказ о Борисе и Глебе, с Л. Мюллером можно было бы спорить о том, напр., что утрачен лишь один агиографический источник, тогда как светской саги, излагавшей историю событий, быть не могло, так как весь летописный рассказ по своей сути – памятник агиографический; он нравоучителен и назидательно повествует о христианском подвиге сознательно выбравших смерть князей-мучеников. Спор выходит поэтому за пределы самой борисоглебской темы и касается начальной истории летописания. Тут налицо вся сложность исследуемой проблематики и ее узловое значение для понимания всего XI столетия на Руси.

В завершенной в 1960 г. диссертации автор настоящих строк пришел к выводу, что древнейшим посвященным Борису и Глебу памятником является

примеч. 1 его статьи выше) я пользуюсь изданием Д.И. Абрамовича (1916), отмечая лишь название памятника, на который ссылаюсь, с указанием на страницу и строку. Тексты: анонимное Сказание страсти и похвала свв. Бориса и Глеба (с. 27–51), Сказание чудес (с. 52–66), и Несторово Чтение о житии Бориса и Глеба (с. 1–26). Репринт этих текстов с сохранением нумерации страниц издан Л. Мюллером в серии: Slavische Propyläen. Bd. 14. München, 1967.

анонимное «Сказание страсти и чудес свв. Бориса и Глеба», состоящее из двух самостоятельных частей: 1. «Сказания страсти» (ἄθλησις, *passio*), завершенного похвалой мученикам и составленного в связи с торжественным чествованием свв. братьев 20 мая 1072 г. в Вышгороде, и 2. «Сказания чудес», созданного в два приема. Вскоре после мая 1072 г. было составлено описание их прославления и содеянных ими чудес, которое в связи с перенесением святых мощей в новый храм 2 мая 1115 года было дополнено произошедшим после 1076 г. Защищая датировку Несторова «Чтения о житии и погублении Бориса и Глеба» началом 1080-х годов, я пытался доказать знакомство его автора Нестора-агиографа со «Сказанием страсти» и первой частью «Сказания чудес», тогда как автор второй части «Сказания чудес», писавший вскоре после 2 мая 1115 года, в свою очередь воспользовался добавленным у Нестора рассказом об узниках. Мною была принята также точка зрения о полной текстуальной зависимости летописной статьи 1015 года от «Сказания страсти» и показана вторичность летописной статьи 1072 г. сравнительно с описанием вышгородского празднования 20 мая 1072 г. в «Сказании чудес».[3]

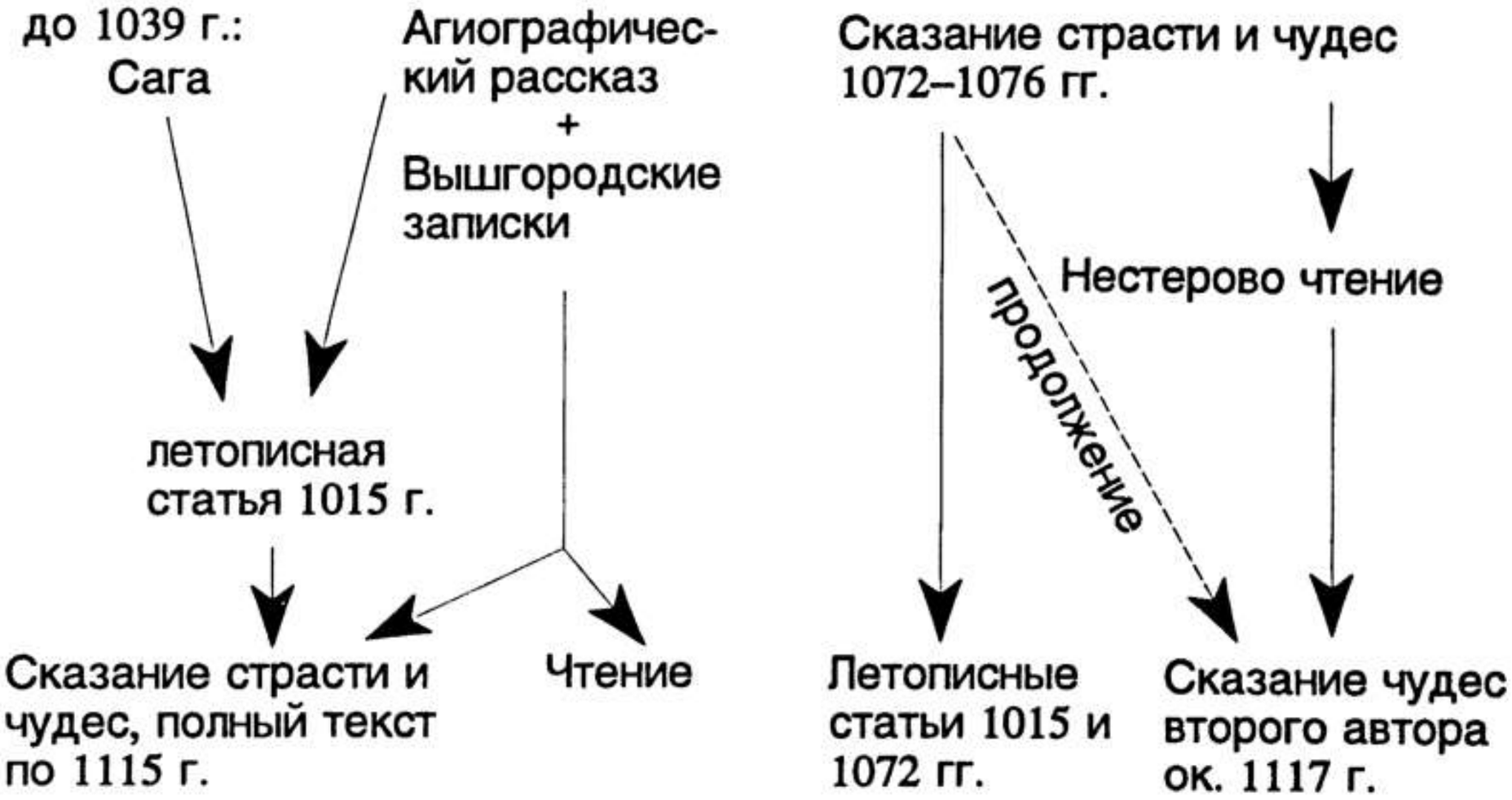
Принятая мною точка зрения на соотношение трех памятников в корне отличается от взглядов Л. Мюллера тем, что исходит из разбора существующих текстов, не прибегая к гипотезе о каком-то утерянном, посвященном князьям-мученикам произведении.

Когда полный текст «Сказания страсти и чудес» рассматривался как цельное, созданное после 1115 г. произведение, то объясняя его соотношение с ранее написанным Несторовым «Чтением» необходимо было прибегать к общему источнику – т. наз. вышгородским запискам. Описанное соотношение «Сказания» и «Чтения» делает эту гипотезу излишней, так как все объяс

---

3 Результаты моих исследований были представлены на Международном Конгрессе Славистов в Софии в 1963 г. Часть диссертации была опубликована в виде статей: *A. Poppe* Chronologia utworów Nestora Hagiografa // Slavia Orientalis, 14, 1965, 3, c. 287–305; *idem* Opowieść o męczeństwie i cudach Borisa i Gleba: Okoliczności i czas powstania utworu // ibidem, 18, 1969, 3, c. 267–292, 4, c. 359–382. А.В. Поппэ О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе // ТОДРЛ, 22, 1966, с. 24 –45; Ср. также его же О времени зарождения культа Бориса о Глеба // RM, 1, 1973, с. 6–29 и выше примеч. 2. То что составление «Сказания страсти» я ставлю в связь с 1072 г. не значит, что оно уже тогда получило вполне завершенный вид, тем более, что рукописная традиция памятника восходит к полному тексту «Сказания», составленному после 1115 г. (*Poppe* Opowieść, с. 271–275). Это в первую очередь касается сложного вопроса времени окончательной редакции похвалы, особенно упомянутых в ней церквей во имя святых князей на местах их гибели на Альте и на Смядыни (там же, с. 359–366). Нет оснований считать борисоглебским монастырь на Альте, из которого ранее 1074 г. пришли два брата-монаха в Печерский монастырь (ПСРЛ, т. 1, стб. 187).

няется в пределах сохранившихся произведений. Графически оба взгляда на соотношение памятников выглядят так:



В представленном тут итоге оба автора во многом обязаны своим предшественникам, всей историографической традиции, столь противоречивой в своих выводах и столь плодотворной во многих наблюдениях[4]. В поисках разгадки оба подхода необходимы, хотя с методической стороны я отдаю предпочтение разысканиям, остающимся в пределах существующих памятников и избегающим построения новых предположений – пусть даже на основании укоренившихся гипотез.

В своей статье, посвященной зарождению культа свв. Бориса и Глеба (1973), автор настоящих строк попытался примирить сторонников разных точек зрения на возникновение отдельных произведений определяя время начала самого почитания Бориса и Глеба и тем самым намечая сроки появле-

4 На мои изыскания значительное влияние возымели исследования С.А. Бугославского, в том числе его капитальный неопубликованный труд (1940) о рукописной традиции борисоглебских памятников (хр. в Институте мировой литературы им. Горького в Москве). Хотя этот труд благодаря микрофильмам в Европе и США и моему глашатайству легко доступен, он не учитывается в новых публикациях. Тут следует в первую очередь назвать новую попытку обзора рукописной традиции и издания памятников *G. Revelli* Monumenti litterari su Boris e Gleb. Genova, 1993. О моих расхождениях с некоторыми выводами С. Бугославского см. мою Opowieść, с. 271–275.

ния произведений, посвященных новоявленным святым. Я предложил отнести причтение Бориса и Глеба к лику святых к 20 мая 1072 г., а зарождение их почитания как заслуживающих канонизации – ко времени после 1050 года; если это так, то первое посвященное им агиографическое произведение могло появиться не ранее 1050-х годов, скорее всего ближе к 1072 г. Двадцать лет спустя моя точка зрения подверглась критике, заслуживающей всяческого внимания[5]. При этом позиция Л. Мюллера предельно ясна: рассказ о совместных действиях князя Ярослава и митрополита Иоанна по установлению культа Бориса и Глеба воспринимается им буквально и признается достоверным. Методически такой подход безукоризнен, так как всякое показание источника следует воспринимать как заслуживающее доверия и всякое сомнение в достоверности должно быть доказано. Ниже я и пытаюсь показать, что никакого сотрудничества Ярослава Мудрого и Иоанна I в причислении Бориса и Глеба к сонму святых быть не могло.

Независимо от того, как стороны оценивают суть майских торжеств в Вышгороде в 1072 г., можно согласиться с тем, что начиная с этого года мы получаем возможность следить за развитием культа святых князей. Ранний его этап, до 1072 г., сокрыт во мраке, который лишь сгущается и полнится недоумениями и сомнениями при чтении изложенного агиографами. В доказательствах существования погибших, составленных в 1020-е или 1030-е годы памятников, посвященных Борису и Глебу, большую роль играют два сохранившихся произведения, относимых к 1030-м годам – летописная статья 1015 г. и Служба свв. Борису и Глебу. Если окончательно падет гипотеза о древнейшем летописном своде 1039 г. и статье 1015 г. в его составе, то еще труднее будет защищать предположение о погибших борисоглебских текстах. Не случайно поэтому спор начинает сосредоточиваться на «Службе» святым. Если источниковедчески не удастся отстоять ее принадлежность Иоанну I, а следовательно датировку до 1036/39 г., то все построения, связанные со взаимоотношением известных нам борисоглебских памятников, потребуют коренного пересмотра.

---

5 *L. Müller* Zur Frage nach dem Zeitpunkt der Kanonisierung der Heiligen Boris und Gleb // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow / ed. by A.-E.N. Tachiaos. Thessaloniki, 1992, c. 321–339. Авторизированный русский перевод этой статьи «О времени канонизации святых Бориса и Глеба» предваряет нашу статью в настоящем томе, и на этот текст прежде всего мы будем ссылаться в дальнейшем. Защищая предельно ранюю дату канонизации Бориса и Глеба (1020-е годы) и София Сеник в приложении к своей книге подвергла критике некоторые результаты моих изысканий (*S. Senyk* A History of the Church in Ukraine. Vol. 1. Roma, 1993, c. 450–456). В основном (но не во всем) Сеник примыкает к взглядам, изложенным Л. Мюллером, и таким образом настоящие замечания дают прямой и косвенный ответ на высказанные ею сомнения.

* * *

Защищая раннюю датировку канонизации Бориса и Глеба, Л. Мюллер полемизирует с моими контраргументами в девяти пунктах. Предваряющая мой ответ статья Л. Мюллера (см. выше, с. 5–20) позволяет читателю удобно следить за выводами обоих оппонентов. Считаю целесообразным сосредоточиться на основных спорных вопросах, учитывая каждое критическое возражение. Существенные расхождения касаются:

1. понимания рассказа о перенесении мощей свв. Бориса и Глеба в новопостроенный храм в 1072 г. с учетом описаний «о изнесению святою» и перенесения 1115 г. (у Мюллера пункты 2, 6, 8 и частично 9);
2. предпосылок, обстоятельств и времени зарождения почитания Бориса и Глеба до 1072 г. Тут должное место занимают и умолчание Илариона (у Мюллера пункт 1), и княжеская антропонимия (у Мюллера пункты 3 и 4);
3. вопроса об участии митрополита Руси Иоанна I в прославлении свв. Романа-Бориса и Давида-Глеба и о времени составления древнейшей, посвященной им «Службы» (у Мюллера частично пункт 9).

Третья из названных тем потребовала особого исследования (см. раздел II), вышедшего за пределы собственной полемики. Л. Мюллер, воспринимая бытующее испокон веков убеждение о связи Иоанна I с культом свв. Бориса и Глеба, виноват был читателю лишь добавочный комментарий. Выступив же против этой традиции я обязан доказать ее недостоверность. Две первых темы рассматриваются ниже в разделах III и IV.

В двух пунктах (5 и 7 у Мюллера) я готов согласиться с моим уважаемым оппонентом; ни летописная запись 1093 г., ни месяцеслов Остромирова Евангелия не имеют ни решающего ни даже самостоятельного значения для нашего спора.

Сам по себе комментарий летописца при описании событий 1093 г., что празднуемый 24 июля день свв. мучеников Бориса и Глеба «есть праздник новыи Русьскыя земля» (ПСРЛ, т. 1, стб. 222) не предрешает ответа на вопрос о времени его появления, тем более что Владимир Мономах, вспоминая о событиях 1093 г., тот же день определил как «святого Бориса день» (ПСРЛ, т. 1, стб. 249), хотя рвение, проявлявшееся им в почитании обоих святых, вне сомнения (Ср. ПСРЛ, т. 1, стб. 294, Сказ. чуд. 63^{1-9}). Сделать из этого вывод, что 24 июля еще до признания братьев-князей святыми мучениками отмечался в вышгородской церкви св. Василия как день поминовения захороненного тут изначально Бориса, было бы заманчиво, но, к сожалению, каких-либо более веских тому доказательств нет.

В пылу полемики Л. Мюллер ослабил свою аргументацию, считая, что летописец мыслил праздник свв. Бориса и Глеба «новым» в сравнении с названным рядом в том же предложении «древним тысячелетним праздником Вознесения Христова» (Мюллер, с. 13). Но для летописца рубежа XI–XII вв., если он действительно имел в виду соотношение возраста обоих праздни-

ков, древность празднования Вознесения Христова на Руси измерялась всего одним столетием, что и придает смысл его определению дня святых князей, «еже есть праздник новыи Русьскыя земля»[6].

Но, кажется, мы оба, мой уважаемый оппонент и я, не учли более простой возможности: летописец говорит лишь об установлении праздника святых в пределах Руси, что не обязательно должно совпадать по времени с возникновением местного почитания Бориса и Глеба в Вышгороде или даже в пределах киевской епархии. Наряду с вопросом о том, с какого времени Борис и Глеб стали почитаться святыми, возникает вопрос: с какого момента почитаемые князья-страстотерпцы стали святыми, общепризнанными церковно во всех княжениях, землях и епархиях Руси?

Тут весьма поучительно сослаться на культ св. Феодосия Печерского. Как следует из его жития, составленного ок. 1085 г., его поминовение в годовщину кончины (3 мая 1074) очень скоро становится почитанием «его же и день успение ныне празднующе память творим» (Усп. Сб., л. 26 б[17]). Изнесение его мощей из недр земных и перенесение в придел монастырского собора в канун Успения Богородицы 14 августа 1091 г. с участием четырех епископов – «выпускников» Печерского монастыря открывает новый этап: рака с мощами становится доступна молящимся для почитания. Но это все еще местный период становления культа св. игумена. И только 17 лет спустя, т.е. через 34 года после кончины святого, по ходатайству печерского игумена и предстательством киевского князя весной-летом 1108 года митрополит и епископы, вписывая св. Феодосия в епархиальные синодики, возводят его в «сан» общерусского святого.

Если летописец имел в виду именно возвышение свв. Бориса и Глеба до степени общерусских святых, то уточнение времени и обстоятельств записи о событиях 1093 г. должно приобрести особенный смысл.

Следует согласиться с Л. Мюллером, что отсутствие дня свв. Бориса и Глеба в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056/57 гг. не может свидетельствовать о том, что ко времени составления этого памятника оба сына Владимировы еще не почитались святыми. Исходя из родственных отношений Остромира с княжеским домом, следовало бы ожидать, что династический культ сразу же был бы воспринят и в Новгороде[7]. Но возражение моего оппонента, даже не выходя за пределы его системы аргументов, можно

---

6 Присутствие этой фразы и в Ипатьевской группе списков летописи: «еже есть праздник новыи рускыи» (ПСРЛ, т. 2, стб. 213; т. 38, с. 89), исключает возможность вставки. Общий смысл рассуждений монаха-летописца, что половецкие набеги, и именно в праздники – это наказание Руси за злые дела и прогневание Бога, позволяет понять, почему праздник свв. Бориса и Глеба подчеркнуто назван русским.

7 О родстве посадника Остромира с княжеской династией по браку см. А. Поппэ Феофана Новгородская // Новгородский Исторический Сборник (в печати).

подкрепить и тем соображением, что ограниченный первоначально Вышгородом культ и после признания его митрополитом как епископом киевской епархии вовсе не обязан был приниматься в других епископиях, в том числе и Новгородской.

С моей же точки зрения исключение Остромирова Евангелия из цепи доказательств обосновывается неактуальностью его месяцеслова в целом. При переписке диакон Григорий оставил месяцеслов своего болгарского оригинала без каких-либо дополнений, игнорируя даже память апостола славян св. Мефодия[8]. По-видимому, в церковной практике для празднования дней святым привлекались в первую очередь служебная минея и пролог, а не апракосный месяцеслов.

Прежде чем переходить к сути спора, следует устранить некоторые недоразумения и дать некоторые объяснения. Я действительно считаю рассказ об обретении нетленных тел свв. Бориса и Глеба крайне литературным, полным общих мест и типичных агиографических шаблонов, но я отлично понимаю, что самое трафаретное описание события не может быть доказательством против достоверности самого события. Эта критика вторична и является следствием вывода, что митрополит Иоанн I никак не мог быть участником этого события, в котором агиограф отводит ему роль главного действующего лица.

Л. Мюллер замечает, что и описание перенесения мощей в 1072 г. тоже стилизовано, но при этом ссылается на текст Несторова «Чтения», ставя его в один ряд со «Сказанием чудес», как восходящие к одному общему источнику. Но именно описание 1072 г. в «Сказании чудес» не имеет в себе той шаблонной стилизации, которая присуща Нестору. Для меня Несторово описание вторично и явно зависит в данном случае целиком от «Сказания чудес». Л. Мюллер подметил, что Нестор в описании перенесения 1072 г. увлекся до такой степени, что сам себе противоречит, когда, с одной стороны, сообщает, что «открыша раце святою, ти видеша цела лежаща», а с другой – несколькими же строками ниже пишет, что митрополит вынул руку блаженного Бориса, «бе бо мощами лежаи» (Чтение 21^{28}, 22^{1}). Это наблюдение Мюллера находит подтверждение еще в одной ошибке Нестора: митрополит вынул руку не Бориса, а Глеба (разве что здесь описка переписчика, хотя такое чтение во всех списках). Но есть и другая возможность истолковать агиографичский шаблон Нестора: «цела лежаща» не обязательно понимать в смысле «невредимы», т.е. нетронуты тлением, а в смысле ненарушен-

---

8 Ср. Мюллер, с. 15. В месяцеслове Остромирова Евангелия л. 265 об. под 14 февраля отмечена память «Константина философа нареченаго в чрьньчьство именьмь Курила» († 869), но отсутствует св. Мефодий († 885), что позволяет предполагать, что болгарский протограф Остромирова Евангелия относится ко времени до кончины последнего.

BSB

ности захоронений. Нестор не говорит о «телесах святою» и потому «цела» мог также употребить в смысле «ясно», «светло», «чисто». Не было ли это сознательной игрой словом, его семантическими возможностями?[9]

Л. Мюллер считает, что тесную текстуальную связь между «Сказанием чудес» и «Чтением» нельзя удовлетворительно объяснить без ссылки на общий источник (Мюллер, с. 18), но забывает добавить, что это так только в предположении более ранней, чем «Сказание», датировки «Чтения». Именно эта посылка позволяет приписать особое значение предложению Нестора «И да покажеть человеколюбивыи Бог, яко истина есть, яже обеща, яко славящая славить» (Чтение 17^{22-23}). Мюллер полагает, что эта фраза тут не совсем к месту, ибо помещена между рассказами о чудесах Бориса и Глеба, тогда как первоначально, т.е. в произведении, из которого она взята, она предваряла описание уже произошедших чудес (Мюллер, с. 18–19). Но так ли это? Эта фраза, имеющая (на что указывает и Мюллер) свою долгую историю в агиографической литературе, помещена у Нестора вслед за сообщением об открытии захоронений, освидетельствовании нетленности тел и их благоухания, о перенесении ковчегов со святыми в построенную церковку и выставлении их для почитания. Чудесные явления, о которых речь шла раньше (огненный столб, спасение икон при пожаре церкви, нетленность и благоухание тел), это еще не чудеса с участием святых, а лишь божественный знак, что «не лепо бе такыма светилникома сокровенома быти под землею» (Чтение 16^{27-28})[10]. Нестор, желая подтвердить прославление своих святых чудесами, взял приведенное выше обращение к Богу из одного из известных ему житий и поместил его не «несколько механически», а идеально на полагающемся ему месте, предваряя им описание собственно чудесных исцелений по предстательству новоявленных святых. В «Сказании чудес»

---

9 Кажется, что сегодня, даже преуспевая в понимании слов, мы не всегда можем постичь значение и связь небесной и земной святости личности подвижника с ненарушимостью его земных останков, в религиозности раннесредневекого христианина. И не исключено, что мы слишком современно понимаем Нестора. Тут на мысль приходит изнесение 17 июня 386 г. из-под спуда свв. мучеников Гервасия и Протасия, когда епископ миланский Амвросий восклицает ossa tota – «мощи целы», что указывает на полную сохранность захоронений в смысле целости костяков (ср. в житии св. мученика Севериана ossa disiuncta, т.е. мощи нарушены, в безпорядке). 12 лет спустя после изнесения свв. Гервасия и Протасия блаженный Августин, сам участник этого события, в своей «Исповеди» говорит уже о «нетленных телесах» (corpora incorrupta). См. *A. Angenendt* Corpus incorruptum: Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung // Saeculum, 42, 1991, c. 320–348.

10 О христианской символике чудесного явления огня – зримого образа благодати Святого Духа см. интересные замечания: А.М. Ранчин Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки // Славяне и их соседи. Вып. 5. Москва, 1994, с. 57–65.

BSB

этого весьма удачно подобранного самим Нестором предложения нет, и нет надобности, да и достаточных оснований, искать тут следы жития Бориса и Глеба, «созданного до середины XI века» (Мюллер, с. 19). На этом примере хорошо видно, насколько различны могут быть выводы относительно одного и того же предложения. Читатель должен учитывать, что при решении частных вопросов исследователь не всегда допускает возможность разных решений и склонен отдавать предпочтение такому толкованию, которое соответствует его главному тезису – принятому им соотношению изучаемых текстов. Когда таковые существуют, выводы легко поддаются поверке, когда же дело касается гипотетических, якобы утраченных, памятников, мы чаще всего обречены на предположения.

С возрастающей неохотой я пользуюсь в отношении святых на Руси, казалось бы, технически весьма уместным термином канонизация. В средние века на православном Востоке причтение к лику святых, прославление святых, продолжало оставаться прежде всего явлением, так сказать, литургическим, подведомственным епархиальным архиереям на местах. На Западе же с конца X, а в полной мере с XII в. следуют подотчетной папе юридической процедуре (житие и чудеса подтверждаются документами и показаниями свидетелей), которая в случае успешного завершения венчается вписанием в канон святых, т.е. канонизацией. Местное прославление и местное празднование святого в пределах отдельных епархий либо митрополии всея Руси находились в русле восточной традиции и поэтому высказывания о чинимых якобы греческими иерархами препятствиях в прославлении русских святых в большинстве случаев – несостоятельные догадки. Если касающиеся этого предмета церковные правила были соблюдены, то архиерей был волен в признании святости. Следует заметить, что такой «литургический подход» при некоторых обстоятельствах содействовал незаметному продвижению в святые: ежегодная церковная поминальная служба, с началом почитания того или иного, считавшегося подвижником усопшего, путем постепенных сдвигов в литургическом действе, могла приобрести черты празднования памяти праведника, который со временем (чему могли содействовать и общественные катаклизмы) превращался в святого «с незапамятных времен». На Руси можно указать пожалуй на нескольких подобных святых. К исходу XIII в. таковым несомненно стал св. Владимир, и, кажется, и блаженная Ольга прошла тот же путь.[11]

---

11 Иногда под влиянием католического различения (с XIII в.) между sanctus – beatus некоторые исследователи готовы усматривать и в древнерусских текстах нюансирование степени святости: святый – блаженный. На Руси эти определения, по моему, равнозначны. Семантическую оппозицию в применении этих эпитетов Нестором, назвавшим Бориса 39 раз «блаженым» и Глеба 41 раз «святым», усматривает В. Биленкин «Чтение» преп. Нестора как памятник «глебоборисовского» культа, ТОДРЛ. Т. 47. СПб. 1993, с. 54–64. Но Биленкин

BSB

II. Древнейшая Служба свв. Роману и Давиду: вопросы атрибуции и времени составления

Самое раннее литургическое свидетельство почитания святых князей Бориса и Глеба не привлекало до сих пор должного внимания[12]. Основная причина тому – трудность точной датировки, придающей памятнику характер достоверного исторического источника. Ни данные языка, ни литературоведческий анализ не дают основания для необходимых уточнений.[13] Предложенная нами датировка этого гимнографического сочинения восьмидесятыми годами XI века заслужила справедливый упрек в том, что положение наше не достаточно обосновано и исходит лишь из общих соображений[14]. Не оправдываясь в причинах упущений, следует посвятить внимание самому памятнику.

Обоснованно принято считать эту состоящую из 44 песнопений службу древнейшей[15]. Она была дополнена в дальнейшем 21 литургическими песнями ко времени перенесения рак святых князей в новопостроенный вышгородской храм в 1115 году. Обозначенный terminus ante quem позволяет, руководствуясь заголовком «творение Иоана, митрополита русьскаго», приписать службу одному из митрополитов киевских, носящих имя Иоанна, и вместе с тем

забыл подсчитать, что Нестор в том же «Чтении» 92 раза обоих братьев вместе величает «святыми», 15 раз «блаженьими», а 7 раз «святую и блаженую страстотерпцию ...». При подсчете Биленкин не заметил ту существенную подробность, что во многих случаях эпитету не сопутствует имя, и поэтому можно полагать, что Нестор, говоря об одном из братьев, придерживается одного эпитета, дабы читатель их не спутал. В одном случае это очевидно: «да послеть тело святого Глеба в преже реченый град идеже бе тело блаженаго положено» 14^{20-21} (понятно Бориса). Ср. ниже гл. III, примеч. 49.

12 Это отмечал уже Н. Никольский Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений, X–XI вв. СПб., 1906, с. 49, и ему вторит сегодня П. Холинсуорт The Hagiography of Kievan Ruś / translated and with an introduction by P. Hollingsworth. Cambridge, Mass., 1992, p. XXX. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature 2).

13 Ср. Л.Н. Корягина Палеографическое описание служебной минеи конца XI – нач. XII в. // Историческая грамматика и лексикология русского языка. Москва, 1962, с. 3–19 (о Тип. № 121) *G. Lenhoff* The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1989, c. 55–71. (UCLA Slavic Studies 19). Литературоведческому тут к сожалению не сопутствует источниковедческий анализ; всецело исповедуется точка зрения автора «Сказания чудес», т.е. обстоятельства и время составления древнейшей службы ставятся в связь с архиерействованием современника Ярослава, митрополита Иоанна I.

14 *Müller* Zur Frage, c. 338.

15 Она опубликована вместе с тремя дальнейшими редакциями Д.И. Абрамовичем Жития, с. 134–176; древнейшая на основании Тип. 122 с вариантами шести списков, с. 134–141. Службу по списку Тип. № 122 издал также Е. Голубинский История русской церкви т. 1,1. Москва^2, 1904, с. 508–513.

BSB

ответить на вопрос, был ли это Иоанн I или Иоанн II. Казалось бы, вопрос решается просто: если, согласно «Сказанию чудес» (55^{4-8}), митрополит Иоанн, современник Ярослава Мудрого, ввел Бориса и Глеба в сонм святых, то он именно мог и позаботиться о сочинении службы, полагавшейся признанным Церковью святым. Если, однако, несмотря на это свидетельство, издавна как автор указывался Иоанн II, сидевший на митрополии Руси с 1077/8 по 1089 г., то основная причина тому крылась не в расхождениях в датировке канонизации Бориса и Глеба, но диктовалась сомнениями относительно самого факта существования митрополита с именем Иоанна во времена Ярослава Мудрого. Показанию «Сказания чудес» и жития Бориса и Глеба пера Нестора-агиографа, а лишь в этих обоих сочинениях упоминается митрополит Иоанн, многие не придавали значения, считая, что и сама митрополия появляется на Руси всего с 1037/39 г.[16] Теперь, когда нет оснований сомневаться в том, что митрополия на Руси – учреждение исконное, пришедшее в 988 г. вместе с официально принятым христианством, нет оснований сомневаться в реальности личности митрополита Иоанна I, хотя имеется налицо попытка лишить нас второго аргумента: печати митрополита Руси Иоанна, которую В. Лоран датировал по ее сфрагистическим признакам рубежом X–XI вв.[17] Но даже лишаясь возможности сослаться на такой существенный первоисточник, мы вправе утверждать (хотя и сомневаемся в самом признании святыми Бориса и Глеба уже в то время), что автор «Сказания чудес» был заинтересован приписать этот факт реально существовавшему архиерею. То, что Нестор повторяет имя Иоанна (17^{3},18^{6},19^{8}) тем более показательно, что этот агиограф избегал, за немногими исключениями, имен; где-где, но в Печерском монастыре, где с 1074 г. жил Нестор, должно было быть известно о киевских митрополитах первой половины XI в. Итак

---

16 Итоги исследований, опровергающих эту гипотезу, см. в книге Г. Подскальского, которая должна вскоре увидеть свет на русском языке: *G. Podskalsky* Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Ruś. München, 1982, c. 24–30.

17 Печать хранится в коллекции Шоу, Дамбартон Окс. См. *V. Laurent* Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. T. V,1, Paris, 1963, c. 600, Planches, Paris, 1965, pl. 106, Nr. 781. Ср. В.Л. Янин Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 1. Москва, 1970, с. 51, 175, табл. 5 и 38, № 50; при пересмотре датировки Лорана Янин, находясь под влиянием построений М. Приселкова, исходил из презумпции о несуществовании митрополии на Руси до 1037–39 гг. Э.С. Смирнова была любезна обратить мое внимание, что иконография этой печати (погрудное изображение Богородицы типа «Знамение») известна начиная с середины XI в. Действительно, известные доселе, датированные византийские печати с этим типом Оранты, с изображением Эммануила в диске на груди, присущи эпохе Комнинов. См. *W. Seibt* Die Darstellung der Theotokos auf byzantinischen Bleisiegeln, besonderes im 11. Jahrhundert. // Studies in Byzantine Sigillography, 1, Dumbarton Oaks, 1987, c. 53–55. Этот «тренд моды» не предрешает вопроса времени появления самого типа, но пока что нет оснований связывать эту печать с митрополитом Руси Иоанном I.

в данном случае Нестор не следует попросту используемому им тексту «Сказания чюдес», а независимо подтверждает реальность существования в прошлом некоего митрополита Иоанна. Спор, следовательно, касается не личности митрополита Иоанна, а вопроса достоверности столь ранней канонизации Бориса и Глеба с участием в ней митрополита Иоанна I.

Следует отметить, что трудно согласиться со стремлением максимально продлить архиерейство Иоанна I по 1039 год. Правда, первое упоминание нового митрополита Феопемпта связано с его участием в заседании синода-эндемузы в Константинополе 12 сентября 1039 г.[18] Но это упоминание не определяет времени назначения Феопемпта в митрополиты Киева. Это могло случиться действительно в том же 1039 г. и тогда, значит, Феопемпт участвовал в заседании вскоре после своего поставления. Но и в этом случае следует признать, что киевская кафедра стала вакантной не позднее 1038 года, а то и ранее, ибо из-за практических соображений и необходимых процедур, предшествующих поставлению, вдовствующая кафедра пустовала не менее года. В данном случае Феопемпт подтвержден также в летописи под 1039 годом в связи с вторичным освящением Десятинного храма, которое судя по прологам в рукописях XIII–XIV вв. состоялось, как и первое, 12 мая[19]. В таком случае присутствие Иоанна I в сентябре 1039 г. на заседании постоянного синода в Константинополе следует отнести за счет периодического посещения им патриархии, обязанности всех подведомственных архиереев, хотя принятый срок таких посещений, раз на два года, из-за трудностей путешествия и других препятствий часто не соблюдался. Если Феопемпт был в мае 1039 г. в Киеве, то очевидно, что он был хиротонисан и прибыл на Русь не позднее 1037 г., а сама киевская кафедра вдовствовала по крайней мере с 1036 года. Известно, что согласно желанию Ярослава в 1036 г. в епископы новгородские был поставлен Лука Жидята, что и было бы косвенным подтверждением тому, что Феопемпт прибыл на Русь не позднее 1036

18 *G. Fischer* Erlasse des Patriarchen von Konstantinopol Alexios Studites. Kiel, 1911, c. 42.

19 ПСРЛ, т. 1, стб. 153, Никольский Материалы, с. 41–43. Вопрос, к первому (996 г.) или ко второму (1039 г.) освящению Десятинной церкви относится известная в проложных записях начиная с XIII в. записка с датой 12 мая, остается неясным (соединение с летописной статьей 996 г. наступило позже). Следовало бы ожидать, что первое освящение, связанное с праздником положения ризы Богородицы (2 июля), в дворцовом храме во Влахернах произошло в день этого праздника, но отсутствие следов иной даты позволяет предполагать, что второе освящение было приурочено к годовщине первого.

BSB

года[20]. В таком случае предполагаемая канонизация Бориса и Глеба с участи ем митрополита Иоанна I могла состояться не позже 24 июля 1035 г.[21]

Вопрос предела архиерейства (кончины) Иоанна I не был особенно важен, пока предполагали, что Борис и Глеб были провозглашены Церковью святыми в 1020-е годы (А. Шахматов указывал на 1020 либо 1026 год, когда 24 июля приходился на воскресный день), но для Лудольфа Мюллера датировка этого акта 1030-ми годами, и то как можно ближе к их исходу, чрезвычайно существенна, так как исследователь понимает, что событие это тесно связано со стабильным водворением Ярослава в Киеве, когда после смерти Мстислава и победы над печенегами он стал полным хозяином юга, т.е. собственной Руси[22]. Хотя Л. Мюллер не ссылается впрямую на «Сказание о Борисе и Глебе», но он прекрасно понимает, что указание этого памятника, что Ярослав начал интересоваться тем, где похоронены Борис и Глеб, только лишь после того, как «прея вьсю волость Русьскую» (48^2), явно указывает на 1036 год как на terminus ante quem non культа Бориса и Глеба. Тут именно и кроется одна из причин, позволяющих усомниться в совместных действиях Ярослава и Иоанна I в почине прославления Бориса и Глеба святыми.

Возвращаясь к вопросу авторства древнейшей Службы святым Борису и Глебу, следует отметить еще одну особенность: ее заголовок не современен самому гимнографическому тексту, а приписан позднее. Автор «Службы» шестнадцатикратко называет святых их христианскими именами Романа и Давида и только раз Борисом и Глебом, а в заголовке читаем: «творение Иоана, митрополита Русьскаго, святыма мученикома Бориса и Глеба» (136^{1-2}). Как уже было отмечено, христианские, крестильные, имена последовательно применяет автор первой части «Сказания чюдес», составивший ее в пределах 1072–1076 гг.[23] Это указывает на то, что оба памятника составля-

---

20 ПСРЛ, т. 1, стб. 150. Из-за сжатости летописной записи о назначении (летом) 1036 г. Ярославом епископом в Новгород Луки трудно предполагать, что хиротония Луки за отсутствием митрополита в Киеве состоялась всего позже. Ср. также высказанные в иной связи наши соображения о митрополите Феопемпте и событиях в Византии и на Руси после 1034 г. *A. Poppe* La dernière expédition russe contre Constantinople // Byzantino-Slavica, 32, 1971, c. 233–239.

21 Следует заметить, что нет никаких указаний на то, что Иоанн I был непосредственным предшественником митрополита Феопемпта, но нет также данных, противостоящих этой гипотезе. Упоминание же митрополита Иоанна в Никоновской летописи под 1008 г. трудно возводить к утерянному первоисточнику. Повидимимому летописец XVI в., зная из борисоглебских житий о митрополите Иоанне, решил ввести его на страницы летописи.

22 См. Мюллер, О времени, с. 11, примеч. 24. Ср. *Müller* Zur Frage, с. 322–324, 328 примеч. 22, 334f. *L. Müller* Neuere Forschungen, с. 314–317; о политической обстановке на Руси до 1036 г. см. также *A. Poppe* The Building of the Church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History, 7, 1981, с. 26–33, 56–57.

23 *Poppe* Opowieść, с. 278–280, 284–292. Поппэ О времени с. 21.

лись в то время, когда выступало стремление ввести князей-мучеников в сонм святых под их христианскими именами. Во всяком случае уже ок. 1080 г. этому замыслу явно противостоит Нестор-агиограф, последовательно введший и во вторую часть своего «Чтения», повествующую о чудесах святых, их княжие имена (15[25–26]).

Так как древнейший полный список «Службы» принадлежит XII веку, то можно обоснованно считать, что и присущий ему заголовок, близкий по времени самому оригиналу, был приписан до появления второй редакции «Службы» т.е. до 1115 года[24]. Возникает вопрос, на каком основании покоится эта атрибуция. Самый несложный ответ побуждает предполагать, что книжник, надписавший этот заголовок, руководствовался тем, что узнал в «Сказании чудес»: празднование свв. Борису и Глебу установил с участием Ярослава митрополит Иоанн. А так как служба в честь новоявленных святых составлялась обычно вместе (вскоре после) со сопричтением к лику святых, то сделанный вывод был вполне закономерен. Вторая, правдоподобная, но менее вероятная возможность допускает, что книжнику, надписавшему заголовок, был известен факт составления «Службы» митрополитом Иоанном II. Но такое предположение предрешает время ее составления, тогда как тут важнее установить время составления самой «Службы», а лишь тогда рассуждать об его возможном авторе.

Лудольф Мюллер считает, что показателем весьма раннего появления «Службы» является тот факт, что в ней названы лишь два чуда святых и к

---

24 Из обоих древнейших хранящихся в РГАДА списков Тип. 122/235 и Тип.121/234, последний относят к рубежу XI–XII вв. См. Сводный Каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. Москва, 1984, № 42, с. 82–83, № 93, с. 126–127. Эта минея не содержит полного текста, который начинается с канона, почти что повторяет до конца текст Тип. 122, а затем дополняет его четырмя стихирями. Тип. 121 перекликается и с вариантами Службы вСинод. 279 и Новг. Соф. 384 (опубл. Абрамович Жития, с. 143–146 (I,2), и с. 146–150 (I,3). Самой характерной чертой Тип. 121 является полная замена имен Романа и Давида именами Бориса и Глеба, как бы выражая точку зрения Нестора-агиографа. Такая последовательность косвенно указывает на время спора, т.е. до 1115 г. Текст канона из Службы свв. Борису и Глебу по Тип. 121 опубликовал С. Бугославский в Киевских Университетских Известиях, т. 53, 1913, № 11, науч. хроника, с. 27–30 (Абрамович учел Тип. 121 в вариантах к Тип. 122 (I,1) не всегда точно и неудобочитаемо). Ср. отрывок службы (кондакарь) в списке конца XI – нач. XII в. Сводный Каталог, № 50, с. 88–89. Списки службы Б и Г без деления на редакции перечисляет Никольский Материалы, с. 48–58. О последующей, второй редакции «Службы», повторяющей все 44 песнопения первой с добавлением дальнейших 21 песнопений, составленной в связи с приготовлениями к перенесению рак с мощами святых князей в новопостроенный храм в Вышгороде, т.е. в пределах 1111–1115 гг., см. П.В. Голубовский Служба свв. мученикам Борису и Глебу в Иванической Минее 1547–1579 гг. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Кн. 14. Вып. 3. Отд. 2, Киев, 1900, с. 125–166. *Lenhoff* The Martyred Princes, с. 67–69.

тому первоначальные: 1. огонь, воспылавший из гроба святых и обжегший стоявшего на могиле святых варяга, 2. исцеление хромого. Если бы, пишет Л. Мюллер, «Служба» была составлена ближе к 1080 г., было бы странно игнорирование ее составителем других, к тому времени известных, более впечатляющих чудес[25]. Предоставим тут слово самому первоисточнику:

Сл. 136[7] ицеляета болящая
Сл. 136[11] притекающе к раце ваю, исцеления дары приемлем: вы божествьная врача еста
Сл. 138[8] цельба[м] благодать истачаета
Сл. 142[1-2] възмьездие прияста от Бога, страсти и недугы от земьных отганяти
Сл. 143[6] нечистаго, вьрху стояща над гробомь ваю, страхомь огньныимь отгънаста
Сл. 143[8] съдравы творита болящая благочьстивыя и хромыим течение подаета, и послушьствуеть, съдрав быв у ваю ракы
Сл. 143[9-10] уставляюща болезни и поганых шатание.

Как видим, автор неоднократно упоминает весьма обобщенно о чудотворной деятельности святых князей, что, впрочем, учитывая задачу обобщения, целиком соответствует характеру произведения также и в остальном тексте, перенятом из «Сказания». Не было ни задачей, ни обязанностью автора «Службы» перечислять поочередно все чудеса; ведь автор последующей, дополненной 21 песнопениями Службы не упоминает всех, ему-то уже известных и по «Сказанию» и по Нестору чудес. Например он не упомянул даже иносказательно чудес с сухорукой и с немым.[26]

---

25 Мюллер, с. 19. Думаю что Мюллер с лишним доверием отнесся к утверждению Голубовского Служба, с. 130–131, который действительно отметил присутствие в «Службе» упоминания о двух лишь чудесах и делал вывод, что составитель «Службы» не нашел сведений о дальнейших чудесах, ибо их еще не было. Но далее Голубовский попадает в противоречия утверждая, что отмеченное в Службе исцеление хромого есть то чудо, которое произошло в присутствии и самого митрополита Иоанна и князя Ярослава. Он не замечает, что это чудо описано как чудо третье, совершившееся после чуда первого, тоже с хромым, и чуда второго о прозрении слепого (см. Абрамович Жития, с. 54–55). Но, утверждая так, Голубовский не объясняет, как это могло случиться, и по сути молча признает, что составитель «Службы» упоминает о чудесах выборочно. Макарий (История русской церкви. Т. 1. СПб. 1889, с. 99), приписавший «Службу» Иоанну I, насчитал в ней пять, современных этому митрополиту, чудес.

26 Абрамович Жития, с. 22–24, 56–59. Заметим, что эти чудеса не упомянуты и в Службе святым в Иванической июльской минее, хотя о чудотворной мощи святых князей упоминается тринадцатикратно. Издание этой службы см. Г.К. Бугославский Иванические месячные минеи 1547–1579 гг. и содержащаяся в них служба свв. мученникам князьям Борису и Глебу // Чтения в историческом

Внимания заслуживает упомянутое засвидетельствование святости остающихся в забвении захоронений святых князей: ноги ставшего на их могилу варяга обжигает исшедшее из-под земли огненное пламя (53[11–14]). Это событие – звено в цепи чудесных явлений, предваривших прославление свв. мучеников. Мы узнаем, что и в самом Вышгороде многие еще не знали, что у церкви св. Василия под спудом покоятся святые, и что многие пришельцы «из иных земель», узнавая о чудесных знамениях, «ови вероваху ... а друзии не вероваху» (53[5–7]). И именно к этим неверующим иноземцам отнесены автором «Сказания чудес» варяги. В религиозном контексте повествования варяги – это латиняне, подобно тому, как «вера варяжская» – это «вера латинская». Автор желал этим подчеркнуть, что сомневавшимися были «кривоверные», а не исповедующие правоверную веру греческую христиане.

Автор Службы счел нужным напомнить о наказании (ожог), которому подвергся варяг неверный, в ирмосе, первом песнопении девятой песни канона «... Славьная, нечистаго, върху стояща над гробом ваю, страхом огньным отгънаста» (143[6–7]). Разумеется, что в литургическом песнопении не могло быть места для варяга, и он был подменен «нечистым», «нечестивым», т.е. неправоверным (inpius). Но когда вера варяжская, латинская «от Рима», могла стать нечистой, нечестивой на Руси? Ответ приводит нас к событиям, вызванным «схизмой» 1054 г., отношение к которой на Руси, понятно, сперва выступает в узкой среде высшей церковной иерархии и в монастырях, уже начиная с 60-х, 70-х годов XI столетия. В атмосфере наступившего раздора варяг нечистый становился подходящим персонажем в драматургии событий, возвещающих сопрославление и на земле страстотерпцев Христовых Романа и Давида.

Таким образом, присутствие варяга в «Сказании чудес» и «нечистого» в «Службе» живо отражает осознание «нашей веры и греческого благоверства» перед лицом варяжской веры латынян, «их же вера маломь с нами развращена, служать бо опресноки, рекше оплатки»[27]. Итак для тех, кто появление

обществе Нестора летописца. Кн. 14. Вып. 2. Киев, 1900. с. 29–70, текст с. 53–70, см. песнопения VII, VIII, IX, X, XV, XVI, XXI, XXIII, XXXII, XLVII, L, LVII, LXII.

27 ПСРЛ, т. 1, стб. 86. Ср. Канонические ответы митрополита Иоанна II, § 4 // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880, стб. 3; и Киево–Печерский Патерик (изд. 1931, репр. 1964) с. 5: «Симон ... быв преже варяг, ныне же благодатью Христовою христианин». Описываемое в «Сказании страсти» участие двух варягов в повторном убиении Бориса (37[12]), должно быть, уже в ранней агиографической трактовке воспринималось как соучастие «кривоверных» в преступлении. Понятно, мы не касаемся тут подлинной исторической канвы событий, а лишь их религиозного осмысления. К истории борьбы за киевский стол после кончины Владимира Великого и гибели Бориса и Глеба см. *A. Poppe* Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juli 1015 // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, 50, 1994, c. 275–296.

первоосновы «Сказания чудес», т.е. гипотетических вышгородских записок, и появление «Службы» митрополита Иоанна относят к 20-м – 30-м годам XI века, варяг нечистый становится камнем преткновения.

И все же нельзя утверждать, что автору древнейшей Службы было известно лишь одно чудо об исцелении хромого, отмеченное до установления митрополитом Иоанном праздника святым братьям. В Службе (143^{8}) явно идет речь об исцелении хромых в множественном числе, что перекликается с тремя отмеченными в Сказании чудесами (1-е, 3-е и 4-е чудо). «Служба» не упоминает об исцелении слепых, хотя одно из этих чудес (2-е), расказанное митрополиту Иоанну, склонило его к признанию святости князей-мучеников (54^{21-26}). Но когда в «Службе» упоминается (143^{8}) свидетельствующий свое выздоровление у раки святых, то имеется несомненно в виду чудо шестое, когда прозревший «съказавше пред всеми яже виде, яко пришьдша святая мученика к нему, прекрьстиста ему очи тришьды и абие отврьзостася очи его» (60^{5-7}). О чуде свидетельствует также первый исцеленный – хромой («исповеда людем» – 54^{17}), также в третьем чуде бывший хромец «въстав хожааше пред всеми» (55^{13}), но в данном контексте, хотя формулировка «Службы» может восприниматься как pars pro toto, прежде всего она созвучна описанию чуда шестого с прозревшием. Это чудо описано в завершении труда первого автора «Сказания чудес», которое было составлено после мая 1072 г., но до кончины Святослава 27 декабря 1076 г., упомянутой вторым автором «Сказания чудес», писавшим вскоре после мая 1115 г.[28]

Показав, что приписывание «Службе» упоминания чудес, совершенных до признания Иоанном их святости, целиком расходится с содержанием этого памятника, мы вплотную подходим к вопросу его текстуальной и предметной связи с посвященными Борису и Глебу житийными произведениями. Сравнивая «Службу» со «Сказанием», следует отметить, что она отражает уже целиком вызревший культ святых князей. Предназначенная для литургии служба не ставила себе тех нарративных целей, которые присущи житиям, но подбирала материал, соответствующий нуждам гимнографического произведения. Именно оно, согласно принятой практике, черпало фактографический материал из житий[29].

Ссылки на неизвестный погибший текст описания чудес Бориса и Глеба (т. наз. вышгородские записки) ведут к отказу от попытки датировать «Служ-

---

28 Подробнее о труде обоих авторов Сказания чудес см. *Poppe* Opowieść, с. 280–292.

29 Меткое наблюдение о самостоятельности поэтической выразительности текста одной из стихир Службы святым Борису и Глебу, при всем его сходстве с деталями в посвященных им житийных произведениях, можно отнести ко всем ее молитвословиям и песнопениям. «То, что пространно с подробностями сообщается в литературных памятниках, изложено в песнопении по законам поэзии – лаконично, но емко, в сопоставлении контрастных идей и образов.» См. Н.С. Серегина Из истории певческий циклов Борису и Глебу // ТОДРЛ, т. 43, 1990, с. 298.

бу», приписываемую митрополиту Иоанну. Службу эту следует сравнивать с существующими памятниками[30]. В первую очередь следует предположить знакомство автора «Службы» со «Сказанием». От автора гимнографического произведения, к тому в литературном отношении почти совершенного благодаря умелому использованию высокохудожественной византийской гимнографии, трудно ожидать полных текстуальных совпадений, но несомненно в «Службе» отражено знание ее автором «Сказания».

Сказание (страсти и чудес)	Служба
Тема есть дана благодать от Бога в стране сеи, земля Русьске, пращати и исцелити всяку страсть и недуг (59^{21-22}, 60^{1}). Ср. в Похвале: болезни вься и недуги отъгонита (49^{5-6}).	Сего ради възмьздие прияста от Бога страсти и недугы от земьныих отганяти (142^{1-2}).
Вы бо тем и нам оружие, земля Руская забрала и утвьржение и меча обоюду остра, има же дьрзость поганьскую низълагаем и дияволя шатания в земли попираем (49^{18-20}).	верьныим людем теплая заступьника, земля Руськыя удобрение (137^{23-24}). поганыих уставляѣши шатание (140^{20}) уставляюща болезни и поганыих шатание (143^{10}).
И обрет, яко же преже Каина на братоубииство горяща, тако же и Святопълк по истине вътораго Каина, улови мысль его, яко да избиеть вся наследьники отца своего, а сам приимьть един вьсю власть ... (32^{8-11}) ... И прият възмездие от Господа ... ти суть отъмьстия зълыим делателем. ($47^{11,20}$)	Разгневавъся братоубиица, яко Каин преже, Святопълк оканьныи: явися законопреступьн и к зависти убииство приплете, властию прельстивъся славолюбия и отъмьщения правьднаго не убежа (140^{11-14}).

30 Гипотеза о существовании общего источника, названного вышгородскими записками, повествующего о чудесах Бориса и Глеба в «Сказании» и в Несторовом «Чтении», результат предположения о старшинстве последнего памятника. Однако положение о старшинстве текста анонимного «Сказания» включая его продолжение, «Сказание чудес» первого автора, делает предположение об утерянном первоисточнике, записи чудес в Вышгороде, ненужным, т.к. зависимость Нестора-агиографа от «Сказания» объясняется без лишнего посредничества.

Посълании же приидоша от Святопълка на Льто ночь ... и слышаша глас блаженааго страстотърпьца поюща псалтырь заутрьнюю ... (34[2–4]) ... и без милости прободено бысть ... тело святааго ... наснуша копии окаяныи. (35[6–8])

Ср. в «Чтении» Нестора: внизоша во нь сулици свои (11[8]).

Оканьнии же они убоице ...
Убиену же Глебови и повержену на пусте месте ... овогда бо видеша стълп огньн, овогда свеще горуще и пакы пения ангельская слышааху мимоходящии же путь гостие, ини же, ловы деюще и пасуще, си же видяще и слышаще (43[17–18, 22], 44[1–3]).

...слышаша от приходящих оттуда како видеша свет и свеще в пусте месте (48[6–7]).
Ср. в Сказании чудес: и лица бяста светьле акы ангела (54[4]).

Нощии и тьмы сынове нарекъшеся противьнии, в нощии тя, к Богу пения приносяща, копии събодоша, ходатаици твоему веньцю, Романе (141[2–4]).

Недоволни бывъше оканьнии твои убиица о убиени ти повьргоша нечьстивыим зверем на расхыщение, Давыде богохранимыи ..., тя благодать Божия храняше храненiемь ангелы ... (142[7–10]).

Купьно ловяще пьрвее в дуброве питающаяся и видяще свет от твоего лица яви сияющь ... Видевъше же чудо, проповедаша всем. (142[12–15])

У Нестора, где «ловци обретоша тело святого [Глеба] лежаще цело ... светящася яко молнии» (14[13–16]), наблюдается все же связь со «Сказанием», тогда как нет прямого соприкосновения с текстом Службы. Однако обратить следует внимание на три места, общие Нестору и «Службе», но неизвестные «Сказанию»:

Служба	Нестор
Темь и притекающе к раце ваю, исцеления дары приемлем, вы – божественная врача еста (136[10–12]).	Всяк бо приходяи с верою прикасаяся к раце мощии святою ... ту абие целбу получаеть (15[16–18]) ... скорая же врача и целителя (17[30]).
цельба[м] благодать истачаета (138[7–8]).	изливающа цельбам благодать неискудную (15[15]).

Яко звезде две, мира просвещаета чудесныими блистании, ... мрак грех ховьныи отгоняща (138^{12-13}).	святая сия, ... тако светящеся, акы две звезде светле посреде темных (5^{3-5}) ... светящася акы молнии (14^{16}).

Сопоставленные отрывки не предрешают вопроса, пользовался ли Нестор «Службой» либо, наоборот, автор «Службы» наряду со «Сказанием» располагал Несторовым «Чтением». Последний писал близко к 1080 году, когда уже признанные святые могли иметь свою собственную литургию. Зная литературные манеры обоих авторов, можно склоняться к выводу, что скорее автор «Службы» пользовался Несторовым «Чтением» чем наоборот, так как нет тут восприятия готовых предложений. Нестор более придерживался своих источников. В его литературной деятельности, так же как в Житии Феодосия Печерского, четко проявляется не только тематическая, но и текстуальная зависимость[31]. Данные примеры недостаточны для определенного вывода, но есть основания предполагать, что если бы Нестор располагал «Службой», то следовало бы ожидать более четкую и более частую словесную близость. Присущий автору Службы способ обобщения позволяет предполагать обратное влияние: единичное описание Нестора, в котором исцеленный «отрок хром ... въскочи и скоро текыи» (18^{2}), преобразуется в «хромым тьчение подаста» (143^{7}). В «Службе», наконец, находим сравнение Бориса и Глеба с первомучеником Стефаном («Но, яко Стефану подобника первомученику, молястася: «не постави им греха»»), прощающим и молящимся за своих убийц (137^{18-19}). Оно не известно ни «Сказанию», ни «Чтению». Автора «Службы» несомненно вдохновили слова молитвы Бориса в «Сказании»: «И не постави им [убийцам] Господи, греха сего» (36^{14}). Он даже еще раз вернулся к этой теме, называя Романа-Бориса «вторым первомучеником Стефаном» (141^{6-7}). Если бы Нестор пользовался «Службой», то, пожалуй, не преминул бы воспользоваться приравнением обоих князей-мучеников, особенно Бориса, с первомучеником Стефаном, тем временем он близок «Сказанию»[32].

---

31 Начиная с Абрамовича и Шахматова это отмечалось неоднократно. Библиографию см.: Словарь книжников и книжности древней Руси XI–XIV вв. Ленинград, 1987, с. 274–278.

32 Ср. «Сказание» (36^{14}) с Несторовым: «Нъ Владыко отдаи же им грех тыи» (Чтение 11^{17} и примеч. 20). Что Нестор не был знаком со «Службой» указывает подробность, связанная с изложенным выше опалением ног варяга. Чтение (16^{7-13}) следует тут за «Сказанием чудес», немного расширяя рассказ, но что знаменательно, не заменяет варяг «нечистыми» или «нечестивыми». А именно этого следовало ожидать от агиографа, который, восприняв метафрастовский житийный жанр, обезличивал свое повествование: печенегов подменил ратными, названные по имени убийцы стали просто мужами неистовыми, окаянными,

BSB

В Службе выступают места, присущие лишь Несторову «Чтению», причем автор «Службы» употребляет обычно двойственное число, распространяя сказанное у Нестора на обоих братьев-князей:

Нестор	Служба
Благоверныи же князь, видя блаженаго Бориса приспевша верстою, въсхоте брак створити ему. А блаженыи же худе рачаше о том, но умолен быв от бояр, да не ослушается отца, створи волю отцю. Се же блаженыи створи не похоти ради телесныя – не буди то – но закона ради цесарьскаго и послушания ради отца ... а святого Глеба у себе остави, единаче бо бе ун телом. (6^{19-25})	Уношьскы подвигъшася блаженая въздрастомь света, уностию, о сластех любъве плътьскыя не иместа отинудь (139^{13-14}). Всемыслно отеческыим последуя, яко мудр, стопам (139^{17}).
...блаженыи Борис в разуме сы исполнь благодати Божия. Взимаше бо книгы и чтяше, бяше бо и грамоте научен, чтяше же жития и мучения святых, и глаголяше, моляся со слезами: Владыко...просвети сердце мое на разумие твое и твоих заповедии (5^{8-14})	Божия писания почитающа: темь и просвещься заповедьми божествьныими (139^{14-16}).

В данном случае видеть в «Службе» Несторов источник едва ли можно, ибо о целомудрии и чтении религиозных писаний весьма конкретно сообщает лишь Нестор. Изложение автора «Службы» – это почти что намек, который становится целиком понятным именно в сопоставлении с текстом «Чтения». Возможность существования общего источника ничем не подтверждается.

Итак, мы приходим к выводу, что автор знал и использовал не только «Сказание страсти и чудес свв. Бориса и Глеба» но, что весьма правдоподобно, был также знаком с текстом Несторова «Чтения», составленного после августа 1079 г., вероятнее всего не позднее 1080 года[33].

Следовательно «Служба» могла быть составлена вскоре после «Чтения». Предположение о существовании более раннего греческого жития Бориса и

Вышгород нарочитым градом. Нестор не догадался, либо не решился, на место варяг поставить нечистых. Вскоре это сделал за него автор «Службы».

33 Обоснование времени составления см.: *Poppe* Chronologia, с. 292–305.

Глеба, которым могли пользоваться и Нестор и автор «Службы» покоится на слишком шатких предпосылках и поэтому мы предпочтем наши выводы строить на основе существующих памятников. Выдвинутые нами аргументы в пользу знакомства автора «Службы» с «Чтением» мы не признаем однако решающими и допускаем возможность составления «Службы» вскоре после составления «Сказания» в связи с торжественными событиями 1072 года в Вышгороде.

Следовало бы ожидать составления литургического произведения с гимнами, прославляющими новоявленных святых, ближе ко времени официального признания их почитания церковью, т.е. местным епископом. В данном случае им был киевский митрополит, в состав епархии которого входил Вышгород. В воскресенье 20 мая 1072 состоялось не только перенесение гробов с мощами святых Бориса и Глеба, но и признание их святыми в пределах не только Киевской епархии но и всей митрополии Руси, на что указывает соучастие архиереев других русских епархий. Вопрос же местного вышгородского их почитания и вызревания их культа тут не подымается, ибо «Служба» не могла появиться до «Сказания». Так как на Руси по сути это был первый случай причтения к лику святых, не все могло складываться согласно принятому в Византии обычаю. Повидимому на первых порах, как это имело место и в других случаях, празднуя память святых князей духовенство пользовалось общей литургической минеей.

Служба святым Борису и Глебу, а вернее Роману и Давиду, создана с учетом опыта и материала греческих гимнографических призведений[34]. Но работал ли автор на уже готовых переводах или располагал греческими синаксариями – на этот вопрос ответить трудно. Учитывая обильное привлечение автором «Сказания» молитвословий и песнопений, взятых из гимнографической литературы, следует считать, что к тому времени на Руси было достаточно проложных переводов и начитанности в них. Если даже принять, что «Служба» составлялась на греческом языке, то следует подчеркнуть, что ее переводчик по мастерству не уступал ее автору и был тонким знатоком греческого. Впрочем убеждение, что «Служба» была составлена сперва на греческом языке, вытекает не из наблюдений над языком «Службы», а из ее атрибуции автору греку, будь то Иоанн I либо Иоанн II.

Решив вопрос о времени составления «Службы», следует коснуться и вопроса об ее предполагаемом авторе. Автоматической атрибуции, перенесения авторства с Иоанна I на Иоанна II быть не может. Но несомненно последний был киевским митрополитом в то время, когда вероятнее всего составлялась «Служба»: Иоанн II известен и своей исключительной книжностью, и сохранившимися на греческом и древнерусском языке сочинениями.

---

34 Ср. *F. Keller* Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb // Slavica Helvetica, 7. Luzern, 1973, c. 65–74.

BSB

До сих пор предполагалось, что Иоанн II владел лишь греческим языком и его сочинения переводились на церковно-славянский, в том числе и «Служба». Из мнения летописца, что «бысть же Иоан муж хытр книгам и ученью, ... молчалив, речист же книгами святыми утешая печальныя, и сякого не бысть преже в Руси ...»[35], следует, что греческий архипастырь возбуждал в Киеве исключительное уважение. Если бы эти достоинства киевского архиерея не были сопряжены со знанием им местного языка, то исключительная для киевской летописи похвала усопшему не возникла бы, так как знание греческого среди киевской паствы восхищавшейся его мудростью, знанием Священного писания и умением духовного общения с верующими, не могло быть распространенным, и замечательные качества митрополита не были бы оценены. В словах летописца «и сякого не бысть преже на Руси, ни по нем не будеть сяк», проявилось прежде всего восхищение личностью Иоанна II в Печерском монастыре, где не часто высказывались лестно о греческих иерархах. Повидимому он и мог блестеть своей ученостью, как книжник, благодаря знанию церковнославянского. Даже если прибыл не зная славянского языка, то в течение двух-трех лет мог его полностью освоить, но весьма вероятно, что он был поставлен на Русь будучи уже знаком с церковнославянским языком, а быть может даже именно благодаря этому. Среди греческого духовенства, пребывающего в населенных славянами европейских провинциях Империи, знание этого языка все еще могло иметь значение. Во всяком случае, сочетание начитанности в области византийской гимнографии и умение творческого применения ее песнопений к новоявленным русским святым позволяет считать гипотезу об авторстве Иоанна II весьма правдоподобной. Но в первую очередь убедительным следует признать положение, что древнейшая «Служба» изначально составлялась на церковнославянском языке. Быть может одним из доказательств этого следует считать упомянутый автором «Службы» «греческий стих». Даже не понимая вполне этого выражения и читая «Канон тема же святыима, имеяи по главам греческыи стих: Си Давыду песнь приношу Роману ...» (138[20–21]), можно догадываться, учитывая последующий текст молитвословий, что имеется ввиду особый, принятый в византийской гимнографии молитвенный стих, который однако назвать греческим имело смысл лишь пользуясь другим, для его выражения, негреческим языком[36].

---

35 ПСРЛ, т. 1, стб. 208.

36 *Keller* Das Kontakion, примеч. 10, считает, что «греческий стих» это акростих, который был присущ канону святым в предполагаемом греческом оригинале «Службы». Но такое определение акростишия церковно-славянскому языку неизвестно, и к тому, такой перевод (ср. наст. вр. «имеяи») лишен был бы смысла. Автор, пожалуй, отметил этим, что следует чину, принятому в греческом песнопении, т.е. правоверной церковной традиции.

Встретившись с укором, что предложенная нами датировка древнейшей «Службы» следует не из анализа текста, но из отнесения времени канонизации Бориса и Глеба к 1072 г. (Мюллер, с. 19), мы должны подчеркнуть, что предлагаемая нами датировка «Службы» – результат анализа борисоглебских текстов, из которого следует, что «Служба» в основном построена на «Сказании», включая первую часть «Сказания чудес», составленную не ранее 1072 и не позднее 1076 г. Те, кто относят составление древнейшей «Службы» ко времени митрополита Иоанна I, т.е. до 1035 (а никак не 1039) года, пытаются объяснить очевидную связь «Службы» со «Сказанием» при помощи предположения об общем погибшем источнике. При предложенном нами соотношении борисоглебских текстов нет необходимости прибегать к шатким гипотезам, создающим лишь видимость выхода из затруднительного положения. Прежде чем прибегать к этой своеобразной панацее, следует в наших источниковедческих разысканиях не выходить за пределы существующих, переданных рукописной традицией, текстов.

III. Вышгородские события 20 мая 1072 г. и их характер

Выступая против мнения, что в мае 1072 г. Борис и Глеб были признаны Церковью святыми, Л. Мюллер полагает, что 20 мая в Вышгороде состоялось лишь перенесение саркофагов князей-мучеников, уже признанных святыми, в новопостроенную церковь (на что указывает и заголовок рассказа о событиях 1072 г.), тогда как их канонизация состоялась «самое позднее в 1039 г.» (Мюллер, с. 20) при Ярославе и Иоанне I, как следует из предшествующего рассказа в том же «Сказании чудес». В своем буквализме Мюллер прав, тем более, что оба рассказа вышли из-под пера одного и того же автора «Сказания чудес свв. Романа и Давида». Но заголовок рассказа «О изнесении святою» (53^{27}–54^{7}) не исчерпывает его содержания: в нем идет речь не только об изнесении «от земле» (обретение, elevatio), но и об открытии и выставлении гробов для освидетельствования нетленности тел и их благоухания (ostensio), и наконец о внесении во временную храмовую постройку на месте сгоревшей церкви, где раки святых были бы доступны для молящихся (depositio). Процедуру канонизации завершают перенесение в нововоздвигнутую пятиглавую церковь и установление праздника святым, что происходит после ожидавшихся и, наконец, совершенных святыми двух чудес и третьего – во время первой литургии в память святых (54^{8}–55^{14}). И как заголовок «О изнесении святою» не отражает всех тех событий, которые привели к прославлению Романа и Давида святыми, так и заголовок «О перенесении

BSB

святою» (что мы увидим ниже) не исчерпывает содержания случившегося в Вышгороде в воскресный день 20 мая 1072 года[37].

События 1072 г. описаны в трех памятниках: «Сказании чудес», «Чтении» и летописи. Возведение их к гипотетическому общему погибшему первоисточнику позволяет Л. Мюллеру пользоваться его своеобразно реконструируемым текстом (см. напр. выше гл. I, с. 29–30). Однако, с моей точки зрения первоначален лишь рассказ «Сказания чудес» (55^{25}–56^{28}), летописная же статья 1072 г. (ПСРЛ, т. 1, с. 181–182) и рассказ Несторова «Чтения» (21^{5}–22^{11}) независимо друг от друга целиком восходят к этому первоисточнику, носящему черты автопсии[38].

В «Сказании» Изяслав, Святослав и Всеволод названы братьями, тогда как в летописной статье 1072 г. – Ярославичами; причина проста: к моменту составления летописи в поколении их внуков известны были их тезки. В «Сказании» названы все архиереи за исключением епископов двух отдаленных епархий – Новгорода и Полоцка; назван и титулярный митрополит Черниговский Неофит[39]. Титулярные митрополии Чернигова и Переяславля на исходе XI в. перестали существовать, и неудивительно, что их нет в летописи. Зато в ней уделено явно предпочтительное внимание Переяславлю: кроме митрополита Георгия, из епископов названы лишь Петр, еп. переяславский, и Михаил, еп. юрьевский, и к игуменам, известным по имени добавлен игумен Переяславский Никола. Нестор в «Чтении» по имени назвал лишь митрополита Георгия и Феодосия Печерского, светившегося «акы

---

37 Некоторые рукописи, напр. Лаврентьевская, датируют перенесение 2-м мая, однако рукописная традиция подтверждает достоверность 20 мая. (*Poppe* Opowieść, с. 286, примеч. 69). Происхождение ошибки очевидно: в 1115 г. перенесение в новую церковь состоялось 2 мая, в воскресенье, и этот праздник затмил память о более раннем перенесении. Поэтому древнерусские писцы иногда «исправляли» кажующуюся им «ошибочной» дату. Этому могла содействовать и близкая графика •К• и •В•. Однако то, что оправдывает древнерусских книжников, никак не извиняет авторов нескольких последних публикаций, некритически повторяющих высказанное когда-то вскользь мнение в пользу датировки перенесения 2-м мая 1072 г.

38 Обоснование этого положения см.: *A. Poppe* Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi. Cz. 3: Metropolia Czernihowska // Przegląd Historyczny, 56, 1965, с. 560–563. Даже исследователи, предполагавшие существование общего источника в смысле Л. Мюллера (т. наз. «вышгородских записей»), признавали, что первоначальная запись о событиях 1072 г. наиболее верно воспроизведена в «Сказании чудес». Ср. А. Шахматов Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб, 1908, с. 457 сл.

39 О судьбах титулярных митрополий Чернигова и Переяславля см. А. Поппэ Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI в. // Византийский Временник, 29, 1968, с. 95–104

солнце посреде» прочих анонимных «черноризець», что и понятно, учитывая, что агиограф писал лет через пять-семь после кончины своего игумена[40].

Существенное указание на время составления описания событий 1072 г. содержит эпизод, когда князья прикладываются к руке св. Глеба, которую держит митрополит. Святослав, придерживая при этом руку митрополита, прикладывал мощи св. Глеба к темени, очам и «вреду» на шее (56^{17-19}). В том, что ноготь святого при этом застрял в волосах Святослава, увидели особый знак благоволения к князю. Как известно, 27 декабря 1076 г. именно от этого нарыва-«вреда» на шее Святослав умер. Нестор решительно сократил весь эпизод со Святославом (22^{3}), а летописец исключил его вовсе. В летописной записи имеется еще несколько подробностей, указывающих на время, истекшее с 1072 года: отмечено, что построенная Изяславом церковь стоит «и ныне» (а известно, что она существовала еще в 1115 году); добавлено, что тогда посадником вышгородским был Чудин, а настоятелем церкви – Лазарь. У Нестора в «Чтении» «благоверным» назван лишь умерщий недавно Изяслав, предержащий бразды правления в Киеве Всеволод именуется «боголюбцем» (22^{2-4}), а покойный Святослав лишен всякого эпитета, что отражает мягкое осуждение в Печерском монастыре узурпации Киевского стола этим князем 22 марта 1073 г.[41]

С событиями 1072 г. в Вышгороде тесно связаны описанные вслед за ними три чудесных исцеления. В описании чуда «О хромом и немом» (чудо 4-ое : 56^{28}–58^{2}) свидетелем происходившего является вышгородский посадник Ждан, справлявший свои именины в день св. Николая, т.е. 6 декабря. Из летописи известно, что Вышгород «держал» некий Чудин, а из Краткой Правды – что в совещании триархии Ярославичей и трех княжих мужей участвовал названный последним Чудин Микула. Обоснованное предположение, что совещание это состоялось в Вышгороде в том же мае 1072 г., позволяет отождествлять Ждана-Николая с Микулой Чудином[42]. Свидетелем чудесного исцеления сухорукой (чудо 5-ое: 58^{3}–59^{13}) стал настоятель вышгородской церкви свв. Романа и Давида Лазарь, который был им, как следует из летописи, в 1072 г. (т.е. некоторое время до и после) и который до 1088 (но не ранее 1079) г. стал игуменом киевского Выдубицкого монастыря –

---

40 О времени составления Чтения см.: *Poppe* Chronologia, с. 297—305. И напротив, то, что автор «Сказания чудес» никак не выделяет печерского игумена Феодосия среди остальных участников событий 1072 г., позволяет предполагать, что их описание относится ко времени до кончины преподобного 3 мая 1074 г.

41 Обстоятельно о разногласиях между Святославом и Феодосием Печерским повествует Нестор в Житии Феодосия; см.: Успенский сборник XII–XIII вв. Москва, 1971, с. 120–122, (лл. 57г–59б).

42 Это мнение обосновал П.В. Голубовский (1907) и защищал А.Е. Пресняков (1912). См. Правда Русская. Т. 2: Комментарии. Москва, Ленинград, 1947, с. 123–124, 127.

ктитореи князя Всеволода. Лазарь, впоследствии ставший епископом переяславским (1105–1117), если и не был автором «Сказания чудес Романа и Давида», то являлся, во всяком случае, одним из главных участников подготовки праздника и самого перенесения мощей святых князей в новый, по-видимому соборный, храм Вышгорода в 1072 г. Он же, уже как епископ переяславский, 43 года спустя будет участвовать в борисоглебских празднествах 1115 г. в Вышгороде[43].

Наконец, «Чудо 6-ое о слепьци – святою мученику Романа и Давида и святого Георгия» (59^{14}–60^{7}) косвенно связано с третьим участником вышгородского праздника 1072 г. – митрополитом Георгием. Участие св. Георгия в этом чуде весьма характерно: молящемуся о исцелении в церкви св. Георгия является св. Георгий и советует, «иди к святыма мученикома Бориса и Глеба, и та ти имата дати видение, аще хощета, егоже ты требуеши; тема есть дана благодать от Бога – в стране сеи земля Русьске пращати и исцелити всяку страсть и недуг» ($59^{20–22}$). Это наставление, вложенное в уста св. Георгия, могло быть адресовано сомневающемуся в святости Бориса и Глеба тезоименитому митрополиту[44], но еще более вероятно, что соучастием св. Георгия в чудесном событии выражалось совершенное почтение в адрес митрополита: сам его святой-покровитель рекомендует святых князей-мученников как целителей, равных себе в пределах земли русской.

Рассмотренные чудеса не поддаются датировке. Они тесно связаны с тремя выдающимися участниками праздника 20 мая 1072 г. и его предуготовления. Описаны же были эти чудеса вместе с рассказом о торжественном перенесении рак святых в новую церковь первым автором «Сказания чудес», быть может, сразу же после мая 1072 г., во всяком случае – в первый год пребывания Святослава на Киевском столе, т.е. не позднее начала 1074 г. В 1074 г. началось построение Святославом каменного храма-усыпальницы святых (закладка состоялась вероятно 20 мая либо 24 июля), доведенного к моменту смерти Святослава, т.е. в строительном сезоне 1076 г. до высоты 19 (23?) м. Этого факта не отметил первый автор «Сказания чудес» и с него начинает после длительного перерыва автор продолжения ($60^{14–15}$).

То, что рассмотренные выше чудеса описаны после изложения событий 1072 г., не может служить основанием для их датировки, как предлагает Л. Мюллер (с. 15, примеч. 42), после 20 мая 1072 г. Эта дата – показатель лишь

---

43 Вопрос об авторе «Сказания» и его составных частях тут не рассматривается. Авторство Лазаря наиболее обстоятельно отстаивал Н.Н. Воронин (ТОДРЛ, 13, 1957, с. 11–56). О Лазаре как авторе второй части «Сказания чудес» см. *Poppe* Opowieść, с. 280—284.

44 Поппэ, О зарождении, с. 17; Его же Opowieść, с. 291, 375.

BSB

времени списания чудес[45]. Их связь с активными подготовителями праздника 20 мая 1072 г. позволяет обоснованно предполагать, что рассказы об этих чудесах, прежде чем они были записаны, бытовали в устном виде некоторое время и до майских дней 1072 г. Более того, именно с точки зрения сторонника достоверности предания о канонизации Бориса и Глеба при Иоанне I, невозможно допустить, чтобы проявленный святыми несколько десятков лет тому назад дар чудотворения не нашел продолжения ко времени их перенесения в новый храм. Поэтому, готовя к 20 мая 1072 г. праздник в честь святых, необходимо было со всей определенностью напомнить, что святые страстотерпцы продолжают проявлять данный им от Бога дар чудотворения и благоволения «земле русьской». Итак, независимо от оценки характера событий 1072 г., вероятнее всего отнести чудесные исцеления и устное предание о них ко времени, предваряющему постройку Изяславом нового храма и подготовку перенесения туда рак святых.

Л. Мюллер считает, что сомнения митрополита Георгия в святости Бориса и Глеба не могут рассматриваться как скепсис, уместный со стороны церковного иерарха в связи с его ролью в процедуре канонизации, раз в канун 20 мая он уже освящал во имя обоих князей-мучеников новопостроенную Изяславом церковь (Мюллер, с. 10, пункт 11)[46]. Основание для такого вывода дает Мюллеру Несторово «Чтение» ($21^{8,20-21}$). Но согласно Нестору и пятиверхая церковь, воздвигнутая Ярославом вместо сгоревшей церкви св. Василия, была освящена «во имя святою, блаженую страстотерпца Бориса и Глеба» (16^{22-23}, 18^{26-27}, 19^{5}), и поэтому Изяславу оставалось якобы лишь новую

---

45 Л. Мюллер не заметил моих обстоятельных замечаний по этому поводу. См. *Poppe* Opowieść, с. 284–292, особенно с. 288–291. Г. Ленхофф (The Martyred Princes, с. 45, 124) считает, что чудесные оздоровления с места записывались и их протоколы с 1030-х годов хранились в Вышгороде. Это лишь смелая, но необоснованная догадка. Ей противоречит фиктивность соучастия в описываемых событиях митрополита Иоана I, а с ним вместе и Ярослава. На то, что «Сказание чудес» было составлено всего ок. 1072 г. в один прием одним автором, указывает само изложение событий и цельная нумерация всех шести чудес, хотя это две четкие триады с разрывом в несколько десятилетий. Они подтверждают, что ожидание от прославляемого по меньшей мере трех чудес не было чуждо XI столетию и на Руси. Свои источники автор «Сказания» не находил однако в церковном архиве, как полагает Ленхофф, а в устном, перемещающем лица и время, предании.

46 Объяснение Мюллера, усматривающего тут «сдержанность греческого митрополита в отношении культа русских национальных святых», созвучно с частью литературы предмета, но лишено всякого источниковедческого обоснования. Раз митрополит Георгий решил возглавить торжественный акт, значит его предполагаемые сомнения были развеяны. Замечание «бяше бо не твердо веруя к святыма» (56^{10}) следует, видимо, понимать в связи с присущей митрополиту по должности двойственной ролью в церемонии подтверждения святости князей-мучеников. Ср. Поппэ О зарождении, с. 25, примеч. 40.

церковь «възградити во имя святою» ($21^{7,20}$). Но Нестор, столь последовательно проводивший идею о почитании святых князей под их княжими именами, в своей фактографической основе всецело зависит от «Сказания» и поэтому «Чтение» не может использоваться как первоисточник или, тем более, контаминироваться со «Сказанием». «Чтение» – это первая литературная обработка и толкование «Сказания», (осмысление, к тому же, иногда, как в данном случае, пристрастное), в первую очередь его недосказанностей.

Из «Сказания чудес» следует, что построенная Изяславом однокупольная церковь была освящена во имя святых мучеников Романа и Давида (58^{16-17}). Это вполне согласуется с четко выраженной в «Сказании чудес святою страстотерпцу Христову Романа и Давида» тенденцией прославления святых князей под их христианскими именами, хотя практически, под влиянием повседневной речи, она не всегда проведена последовательно. В этой непоследовательности проявлялось, вскоре одолевшее, стремление русского христианства получить собственных святых и предстателей земли русской перед Богом, под их обычными, широко известными именами. Но на первых порах святыми были признаны Церковью князья Роман и Давид, во имя которых и строились первые посвященные им храмы. Не случайно именно под этими именами они стали известны в Причерноморье[47]. Усматривать тут конфликт русского христианства с греческим нет никаких оснований: разногласия в церковной среде были понятны – ведь как раз крестильные имена употреблялись в молитве, в церковном обиходе, в общении с Богом и Церковью. В конце концов победила жизнь, но первая церковь во имя Бориса и Глеба в Вышгороде была освящена лишь 1-го мая 1115 г. Вышгородская же ктиторея Изяслава оставалась и в Святополково княжение (1093–1113) церковью во имя святых Романа и Давида (60^{6-7}).

Но кому была посвящена та пятиглавая вышегородская церковь, построение которой приписывалось Ярославу, не вполне ясно (если не принимать слишком настойчивого, но и сомнительного толкования Нестора). Церковь, у которой были похоронены Борис и Глеб, была во имя св. Василия – небесного патрона их отца Владимира. Сгоревшую, ее заменила временная небольшая часовня («храмина», «клетка мала»), в которую и были перенесены из-под спуда гробы Бориса и Глеба. Но даже Нестор не решается назвать ее патроциния, хотя, забегая вперед, подчеркивает, что храм св. Василия сгорел «Божиим попущением», дабы «ина церкы пакы возграждена была на том месте во имя святою и блаженую страстотерпьцю Бориса и Глеба» (16^{20-23}).

Автор «Сказания чудес» не говорит, во чье имя была освящена пятиглавая ктиторея Ярослава. Но так как митрополит советует князю построить «церковь прелепу и пречьстьну» узнав о двух чудесных исцелениях у рак

---

47 Имею в виду записи в прологах: греческом XII в. из Сурожа, и армянском XIII века.

святых братьев и о прославлении вышгородцами «Бога и святых мучеников» ($54^{19,23}$; 55^{1-2}), то, очевидно, это должна была быть церковь во имя святых, что и подтверждается накануне 1072 г., когда «умысли Изяслав възградити цьрьковь нову святыима страстотьрпцема» (55^{23-24}). Возникает однако немаловажный вопрос: каких именно святых – Бориса и Глеба или Романа и Давида? Тот факт, что ктиторея Изяслава была священа во имя свв. Романа и Давида, не предрешает вопроса, тем более, что хронологическая приуроченность рассказа вызывает сомнения из-за упоминания в нем митрополита Иоанна. Я попытался внести тут коррективы и, не доверяя указанию на Иоанна, датировал построение Ярославом пятиглавого храма на основе свидетельства «Сказания чудес», что Изяславово решение было продиктовано обветшанием прослужившей 20 лет церкви (55^{23})[48]. С этим никто не полемизировал, но следует отметить, что контекст рассказа допускает и другую (с ошибкой в один-два года) возможность: 20 лет отсчитывались от кончины Ярослава (55^{17-24}). Для (первого) автора «Сказания чудес» это была церковь во имя свв. Романа и Давида, но странная недосказанность смущает, усугубляя сомнения в достоверности всего рассказа о совместных действиях митрополита Иоанна и Ярослава – действиях, столь безупречных с точки зрения церковных требований и хорошо известной традиции причисления к лику святых. Несомненно одно: культ Бориса и Глеба как святых начался до 1072 г., хотя и не уходил так далеко в глубь столетия, как преполагает Л. Мюллер. Но когда этот культ только начинался и еще не получил церковной санкции, следовало ожидать, что вышгородская церковь – усыпальница двух князей – дядей Ярославичей, была освящена во имя святых патронов Бориса и Глеба – Романа Сладкопевца и Давида Псалмопевца. В этом случае умолчание автора «Сказания чудес» приобретает некоторый смысл. Но не у Нестора искать здесь ответа: слишком последовательно его замалчивание свв. Романа и Давида, которые для него не существовали. И божественный страх и покаяние митрополита Георгия, проявленные им при открытии гроба св. Бориса-Романа 20 мая, объясняются присущей ему по должности ролью в чине возведения в сонм святых; но здесь могли отразиться и его сомнения в той трактовке истории культа Бориса и Глеба, которая была ему представлена, а затем описана в «Сказании чудес». И поэтому освидетельствование мощей и действенности их чудотворного дара предшествовало и сопровождало церковную церемонию 20 мая, описание которой никак нельзя свести к обычному перенесению рак святых из одного храма в другой.

Это подтверждается и теми подробностями о гробах святых, которые лишь частично вошли в летопись и совсем опущены Нестором, что позволяет Мюллеру явно преуменьшать ту существенную разницу, что Борис покоился в ветхой церкви в деревянной раке и лишь по перенесении в новый храм его

---

48 См. Поппэ О зарождении, с. 20; *Poppe* Opowieść, с. 376–377.

BSB

мощи были переложены в каменный саркофаг, тогда как Глеб и ранее покоился в каменной раке, которая и была перенесена в новую церковь. Очевидно одно: судьбы захоронений обоих братьев-князей до 1072 г. были различны, и это лишний раз подкрепляет сомнения в достоверности и точности некоторых данных «Сказания чудес», касающихся событий, отнесенных ко времени Ярослава.

И далее мы в плену предположений. Если Глеб был захоронен в каменном саркофаге сразу же после перевезения его останков со Смядыни в Вышгород (т.е. около 1045 г.), то это наводит на сомнения в правдоподобности известия «Сказания страсти», будто Глеб бы погребен в земле рядом с могилой Бориса. Но тогда и о времени изнесения Борисова гроба из под спуда можно лишь строить догадки[49]. Переложение Глеба в каменный гроб все же естественнее всего было бы связывать с присутствием в Вышгороде (до перехода в Чернигов в 1054 г.?) Святослава, давшего своему первенцу княжое имя «Глеб». Предположение Л. Мюллера (с. 13, пункт 14), что это перезахоронение было вызвано плохим состоянием деревянного гроба Глеба, вероятно лишь тогда, если его связывать с пренесением останков Глеба со Смядыни. Мюллер прав, что такой шаг мог быть подиктован особенным вниманием Святослава (а затем и его сына Глеба) к своему дяде, но вопрос о том, было ли это связано с культом святого родича или с родопочитанием, остается спорным[50].

Замечание Л. Мюллера о вероятной ветхости гроба Глеба как причине его замены каменным саркофагом заставляет напомнить о том, что обе деревянные раки святых князей (т.е. те, в которых, согласно традиции, святые братья были погребены «в земли первее, в Вышгороде, в церкве святого Василия») сохранялись в Вышгороде в качестве священных реликвий до исхода XII века. 11 августа 1191 г. именно эти святыни, а не раки с мощами святых, были перенесены в Борисо-Глебский смоленский монастырь на Смядыни[51]. Итак пустой деревянный гроб св. Бориса хранился как святыня

---

49 Ср. *Poppe* Opowieść, с. 374; сходное толкование предлагал М.Х. Алешковский Повесть временных лет. Москва, 1971, с. 84–85. Проникнуть за таинственный занавес, отделяющий нас от событий до 1072 г., попытался В. Биленкин (см. выше гл. I, прим. 11), выдвинув тезис, что 20 мая 1072 г. по сути канонизирован был лишь Борис, тогда как Глеб признавался святым уже с 1050-х годов. Его интересные, но и спорные соображения, ставшие мне доступными при завершающей редакции настоящей полемики, заслуживают на особый разбор.

50 Об этом см. ниже гл. IV

51 Абрамович Жития, с. 109–110, рассказ сохранился в списке XVI в.; данные о погребении взяты из «Сказания», но «в церкви» вместо «у церкви» изменило смысл вследствие принятого обычая хоронить князей в церквах. Именно такое понимание текста засвидетельствовано в переделке Сказания в восходящем к XIII в. Летописце Переяславля Суздальского (там же, с. 85[14]), что позволяет предполагать изначальность «в церкви» и в Смядынской записи исхода XII в.

в Вышгороде с 1072 г., а затем в 1115 г. был перенесен в новый каменный храм. Но что еще более интересно, сохранился и деревянный гроб Глеба. А раз его пожелали и сумели сохранить, то переложение мощей Глеба в каменный саркофаг трудно увязать просто с перенесением со Смядыни; дело, скорее, в христианском понимании святости, зачислявшем все относящиеся к святому предметы к почитаемым святыням.

Утверждение Л. Мюллера (с. 15 и прим. 43) будто бы ни в летописи, ни в «Сказании чудес» не сказано, что каменный саркофаг с останками Глеба был открыт, а его рука могла якобы храниться отдельно, не совсем верно[52]. Из «Сказания» видно, что после того, как князья (и заметим лишь князья, что указывает на династический характер культа) приложились к руке Глеба, митрополит «положи руку в гробе» (56^{15-19})[53]. Умаляя значение акта 1072 г. Мюллер недооценил существенной подробности: лишь при открытии раки с мощами Бориса «Сказание» упоминает, что церковь исполнилась благоухания (56^{8-9}). Если быть буквальным, следует предположить, что освидетельствование святости мощей касалось только останков Бориса в деревянном открытом (впервые?) гробу. Само собой напрашивается предположение, что в 1072 г. различались не только гробы обоих братьев но и степень их почитания. Но все же более вероятно видеть тут следствие сжатого, лапидарного стиля «Сказания». Раку с останками Глеба переносили, а вернее тянули, на санях, после перенесения гроба Бориса, и автор-очевидец решил не повторяться, хотя не преминул упомянуть о существенной детали: князья прикладывались к руке св. Глеба, мощи обоих святых были на виду и, таким образом, были освидетельствованы. Этим характер событий 20 мая 1072 г. существенно разнится от куда более торжественного и многолюдного празднования святых в мае 1115 г., когда раки вовсе не открывались.

От внимания читателя, видимо, не ускользнуло, что при попытках восстановить посмертные судьбы Бориса и Глеба до 1072 г. мы сталкиваемся со столькими сомнениями и загадками, что в поисках ответа иногда попадаем в круг взаимно противоречивых домыслов и догадок. Существенно осознать всю сложность предпринимаемых изысканий. Если все же в этом мраке вырисовываются кое-какие контуры, пусть неопределенные и расплывчатые,

---

М.К. Каргер утверждал, что «вообще погребения князей около церкви, а не в ней самой, неизвестны» (Краткие сообщения о докладах и полевых иследованиях Института истории материальной культуры, 4, 1940, с. 17).

52 Нестор, на которого на этот раз не ссылается Л. Мюллер, сокращая «Сказание» исправлял его, написав: «открыша раце святою, ти видеша цела лежаща, церкви же наполнися благыя воня» (21^{28-29}). Какие именно мощи вынимает митрополит и целуют князя, не случайно: глава и рука почитались главными, основными мощами.

53 По-видимому, Мюллер спутал тут рассказ «Сказания чудес» с летописной статьей 1072 г., в которой о руке Глеба нет речи.

BSB

то это результат в том числе и того спора, в котором в последние десятилетия дано участвовать мне и моему оппоненту, и в котором я лично так многим обязан его вдумчивым замечаниям.

Итак выше предложена попытка показать существенное значение акта 20 мая 1072 г. в становлении церковно признанного почитания Бориса и Глеба под их крестильными именами Романа и Давида. Сказанное приводит к заключению, что при всем значении церковного акта 1072 г. его нельзя признать начальным моментом культа свв. Бориса и Глеба. Однако не могло быть и того акта канонизации, который приписан агиографом митрополиту Иоанну I. Следует, впрочем, отметить, что описание процедуры прославления Романа-Бориса и Давида-Глеба, начиная от изнесения мощей и вплоть до установления ежегодного празднования их памяти, совершенно не только в литературном отношении, но и в церковно-каноническом, идеально соответствуя тому чину прославления святых, который был присущ всей Церкви до X–XI века[54]. Едва ли здесь было достаточно одной начитанности. Автору этого описания, т.е., согласно моей точке зрения, первому автору «Сказания чудес свв. Романа и Давида», все это чинопоследование должно было быть известным по византийской практике.

По каким-то непонятным соображениям автор «Сказания чудес» решил отодвинуть начало культа святых князей в глубь XI века, в Ярославово время, и приписать главную роль в его признании Церковью митрополиту Иоанну I. Ввиду очевидной недостоверности сведений об акте канонизации Иоанном I, попытаемся рассмотреть тезис Л. Мюллера, исключив Иоанна I из числа возможных участников этого события, но допуская, что Ярослав и митрополит Имярек могли предпринять какие-то совместные шаги по прославлению Бориса и Глеба. Из описания этих действий следует, что митрополит как пастырь киевской епархии в узком смысле, в состав которой входил и Вышгород, мог, благоволя возникавшему культу обоих погибших князей, установить празднование их памяти в годовщину гибели Бориса 24 июля, т.е. санкционировать отправление соответствующей службы в этот день в вышгородской церкви, их усыпальнице.[55] Это местное памятование

---

54 *H.-G. Beck* Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, c. 274–275. Из обильной литературы предмета я укажу тут на: *B. Kötting* Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung // Die Heiligen in ihrer Zeit / Hrsg. P. Manns. Bd. 1. Trier^3, 1967, c. 27–39; *A. Angenendt* Der Heilige auf Erden – im Himmel // Vorträge und Forschungen. Bd. 42. Sigmaringen, 1994, c. 11–52 и ряд статей этого автора, посвященных святым и их мощам, заслуживающих всяческого внимания.

55 По неразгаданным соображениям Г. Ленхофф приписывает мне утверждение, что «упоминание о празднике 24 июля позднейшая вставка» (The Martyred Princes, c. 46), ссылаясь на мою статью «О времени», где я однако писал: «Но так или иначе дата связана с зарождением культа и получила признание с момента

первоначально охватывало по всей вероятности лишь Вышгород, во всяком случае оно не могло выходить за пределы непосредственно подведомственной митрополиту собственно киевской епархии. Следует напомнить, что митрополит Никифор в 1108 г., желая распространить почитание Феодосия Печерского, обратился к епископам своей митрополии с просьбой вписать святого игумена в синодик, дабы день памяти его мог быть отмечаем по всей Руси. В «Сказании» митрополит Имярек священнодействует в окружении только своего клироса и других священнослужителей, но без участия кого-либо из архиереев.

В противоположность этому описанию, в вышгородском акте 1072 года, не говоря уже о присутствии правящей элиты – Ярославичей и их знати, участвуют и священнодействуют пять святителей во главе с митрополитом киевским, что само по себе указывает на высший церковный ранг акта[56]. Из местночтимых (в данном случае, прежде всего, в княжеской династии и в Вышгороде) Борис и Глеб под своими крестильными именами становятся святыми всей русской земли[57]. Соучастие монашества и игуменов, из которых трое названы поименно, подчеркивало религиозную значимость вышгородского акта. Это не просто перенесение рак святых в новую церковь, а религиозно-политическое событие, придававшее культу святых князей новый характер и значение. Это подтверждается и почином Святослава, начавшего в 1074 г. строить новую, на этот раз каменную, церковь своим святым дядям. Политические мотивы тут налицо: Святослав, занявший 22 марта 1073 г. Киевский стол своего брата Изяслава, желал и в почитании святых родичей стать первым. Демонстративное проявление этой политической религиозности князя лучше всего подтверждает значение акта 20 мая 1072 г. как знаменательного события в политической и церковной жизни Руси.

Итак, настаивая на том, что акт 1072 г. явился самым существенным этапом на пути к полному церковно-каноническому признанию святости Бориса и Глеба, я в то же время приближаюсь к точке зрения Л. Мюллера (с. 16–17), считая нужным доискиваться в рассказе о ранней канонизации некоего исторического ядра.

Хронологической вехой в моих построениях служит 1050 г., иными словами я допускаю, что зачатки культа свв. Бориса и Глеба могли иметь место

официального прославления святых церковью» (с. 19).

56 Отсутствие полоцкого епископа объясняется враждой в то время Ярославичей с Всеславом полоцким, хотя в почитании свв. Бориса и Глеба он им не уступал. Почему отсутствовал новгородский епископ, неизвестно (дальный путь? вдовствующая кафедра?).

57 Несостоятельна догадка о народных корнях культа Бориса и Глеба. Первоначально якобы святые князья почитались в низших слоях местного вышгородского населения и всего позднее их культ стал достоянием знати и династии (см. нпр. *Lenhoff* The Martyred Princes, с. 48).

уже в последние годы Ярослава, т.е. в 1051–1053 годы, когда митрополитом был Иларион. Если обоснованны высказанные в свое время соображения о поставлении Илариона в митрополиты киевские в обход прав константинопольского патриарха[58], тогда исключение Илариона из числа инициаторов вышгородского культа в канун 1072 г. понятно: ведь признание недействительными (небывшими) хиротонии и настолования Илариона распространялось на все его священнодействия. Поэтому автору «Сказания чудес» пришлось заменить Илариона на более раннего, отдаленного по времени митрополита – Иоанна, и нарисовать безупречную с церковной точки зрения картину его (вернее, приписанных ему) канонических действий.

Сказанное – весьма вероятно, но в целом недоказуемо. Быть может, с зарождением культа свв. Бориса и Глеба дело обстояло и проще, и обычнее: их введение в сонм святых состоялось путем растущего фактического религиозного почитания их верующими, в первую очередь – некоторыми князьями-родичами. И быть может, именно поэтому не имела успеха предпринятая в 1072 г. попытка учредить культ новоявленных святых под именами Романа и Давида.

В канун 1072 года ратующим за полное церковное признание святости князей такое прославление «снизу» (canonisatio per viam cultus) показалось, очевидно, слишком невыразительным, бесцветным, и искусный автор «Сказания чудес», решив придать агиографическому трафарету черты историчности, поставил у колыбели культа свв. Бориса и Глеба их современников – князя Ярослава и митрополита Иоанна I.

IV. У истоков культа свв. радетелей Рюрикова Дома и земли Русской. Родопочитание и княжеская антропонимия.

«Слово о законе и благодати и похвала кагану нашему Владимиру» – памятник, прославляющий равноапостольный почин Владимира Великого и обосновывающий его право на святость – относится к концу сороковых годов XI века. Во всяком случае он был создан до поставления Илариона в митрополиты в 1051 г., и даже точнее до 10 февраля 1051 г., дня кончины супруги Ярослава Ингигерд-Ирины, вероятно всего в 1049 либо 1050 году. Весомая заслуга в изучении «Слова» принадлежит Л. Мюллеру; убедительной выглядит и предложенная им уточненная датировка «Слова»: речь, прославляющая «учителя нашего и наставника благоверия», была по его мнению

58 А. Поппэ Русско-византийские церковно-политические отношения в середине XI в. // История СССР, 1970, № 3, с. 108–124. Противоположное мнение см. *L. Müller* Ilarion und die Nestorchronik // Harvard Ukrainian Studies, 12/13, 1989, с. 337–342.

произнесена над гробом Владимира в 35 годовщину его кончины 15 июля 1050 года, в день воскресный.[59] Память усопшего князя, вероятно, отмечалась ежегодно у его мраморного саркофага, водруженного в самой середине княжеского Десятинного храма, а Иларион лишь стремился придать этой годовщине характер празднования памяти почитаемого и причтенного к сонму святых крестителя Руси[60].

Л. Мюллер разделяет мое мнение, что отсутствие в третьей, основной для прославления Владимира части «Слова», где к тому же нашлось место и для славословия в адрес здравствующего киевского государя, Ярослава с супругой, детьми и внуками, хоть бы намека на святых сыновей Владимира и братьев Ярослава, действительно странно (Мюллер, с. 9). Но мой оппонент старается лишить это молчание его должного значения и просто ссылается на свое уже в 1962 г. высказанное мнение, что желая канонизировать отца святых, не следовало напоминать греческому архиерею об уже канонизированных сыновьях, дабы не вызвать у него подозрений и сопротивления политике династических канонизаций. Кроме того, прославленные даром чудотворения свв. Борис и Глеб были неподходящим прецедентом, так как святость Владимира не подтверждалась чудотворениями (Мюллер, с. 10, примеч. 17).[61]

Эту аргументацию я и теперь не считаю серьезной. В ней слышится отголосок устаревших, но все еще не изжитых мнений об антигреческой направленности «Слова» – тезис, безосновательность которого так убедительно доказывал сам Л. Мюллер[62]. Непостижимо, как мог киевский митрополит, пусть и грек, противиться почитанию святых, прославленных его предшественником Иоанном I (выходит, что от митрополита, согласно Л. Мюллеру, скрывали (!) этот факт). Такое предположение неудачно, еще и потому, что в 1049 и тем паче в 1050 году в Киеве не было митрополита, и даже если

---

59 *L. Müller* Die Werke des Metropoliten Ilarion. München, 1971, c. 14–15. (Forum Slavicum 37); *G. Podskalsky* Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Ruś. München, 1982, c. 84–86. Запись о смерти супруги Ярослава, как и другие летописные статьи, датируется мартовским годом, и нет оснований предполагать в данном случае датировки по сентябрьскому стилю. Возможную связь Илариновой проповеди с совпадающими в 1049 г. праздниками Пасхи и Благовещения отметил Н.Н. Розов (Slavia, 32, 1963, с. 147–148).

60 А.В. Поппэ Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв.: Памяти А. Зимина. Москва, 1990, с. 228–231 (тезисы; исследование готовится к печати).

61 Ср. возражения, не замеченные моим оппонентом: *Poppe* Opowieść, с. 368. Но я ошибался придерживаясь укоренившегося взгляда, что Борис и Глеб не были мучениками за веру и следовательно *eo ipso* не могли стать святыми (О времени, с. 16). Эти сомнения были пожалуй присущи церковной иерархии уже в XI столетии.

62 *Müller* Lobrede (см. выше Мюллер, прим. 15), с. 25–27; *idem* Werke, с. 74.

принять суждение моего оппонента, остается непонятным, зачем и перед кем Иларион намеревался умолчать о свв. Борисе и Глебе. Что же касается требуемого от «кандидата» в святые дара чудотворения, то, во-первых, Церковь знает святых, которые самой своей деятельностью заслужили признание своей святости, во-вторых же, именно Иларион весьма обстоятельно обосновывает идею такого рода равноапостольной святости, приравнивая Владимира к Константину Великому.

Тут возникает вопрос, на который необходим четкий ответ: можно ли возводить в данном случае argumentum *ex silentio* в ранг действительного доказательства? Хотя мы оба и не спорим по этому поводу, но это не лишает других права сомневаться[63]. Ссылкой на умолчание первоисточника можно пользоваться лишь в виде исключения, причем исключения обоснованного. Все излагаемые тут детали утверждают меня в убеждении, что умолчание «Слова», учитывая его содержание, где Иларион нашел уместным даже предвещать право на святость самого Ярослава, свидетельствует, что к 1049–1050 гг. Борис и Глеб еще не признавались святыми, а их кончина по-видимому пока еще не рассматривалась как мученичество ради воплощения христианских идеалов в общественном и политическом быту страны.

Признавая весомость молчания Илариона о Борисе и Глебе, Мюллер указывает в то же время на противоречивость моей точки зрения, коль скоро я и сам признаю, что с середины сороковых годов XI в. судьба Бориса и Глеба уже стала предметом религиозных переживаний, что их религиозное почитание уже тогда начиналось и что именно Ярослав и Иларион наметили план их прославления (Мюллер, с. 10). Если это в самом деле так, то следует, конечно, согласиться с моим оппонентом в том, что и моя теория не позволяет удовлетворительно объяснить умолчания Илариона. Но это совсем не так, и я допускаю, что виною этому недоразумению – чрезмерная сжатость и недостаточная четкость моих выводов; они лишь отчасти оправданы тем, что все мы, неудовлетворенные житийным изложением событий, в попытках воссоздать подлинную историю становления культа Бориса и Глеба обречены

---

63 Восприняв наблюдение Н.Н. Розова об отражении пасхального богослужения в «Слове» С. Сеник (History of the Church in Ukraine, с. 408–410, 452) считает, что умолчание Илариона о святых сыновьях Владимира может показаться странным лишь тому, кто ограничивается политической и идеологической оценкой «Слова», упуская из виду, что это пасхальная проповедь, сосредатачивающаяся на богословских и литургических вопросах. К сожалению незамеченной при этом осталась историческая канва «Слова» с крещением, т.е. воскресением Руси во главе. И именно следуя ходу суждения С. Сеник, прославление сыновей равноапостольного Владимира, в последовании Христу своею кровью благославивших землю русскую (Абрамович Жития, с. 77^{11}, ср. с. 6^{17}), прямо просилось быть включенным в пасхальную проповедь. При этом Сеник не пытается объяснить, почему Иларион, игнорируя святых мучеников, не преминул восхвалять их здравствующего брата Ярослава.

BSB

на домыслы и догадки. Между тем трактовка косвенных показаний требует исключительной источниковедческой осторожности, не допускающей увлечения гипотетическими построениями. Но отказываться целиком от предположений, располагая предпосылками, мы также не вправе. Антропонимический материал является первоклассным историческим источником, и хотя мы уже пользовались им, но не исчерпали всех возможностей его осмысления[64]. Предупреждая читателя, следует подчеркнуть, что предлагаемый далее анализ княжеской антропонимии приводит к выводу, что первые ростки культа Бориса и Глеба были связаны не с христианским почитанием святых, а с более древним культовым явлением – родопочитанием, которое продолжало бытовать в династии[65]; христианская традиция поминовения усопших лишь содействовала христианизации обычая родопочитания, вводя годовую память в службу той церкви, где захоронен тот или иной князь.

Примерно во второй половине сороковых годов XI века в династии начинают появляться княжеские и христианские имена двух погибших в междоусобной брани князей. Это еще никак не свидетельствует о том, что их стали рассматривать как святых и почитать как таковых. Среди сыновей Святослава первенцем признается Глеб. С 1064 г. Глеб выступает в Тмутаракани в роли наместника своего отца. Легкость, с какой прибывший из Новгорода Ростислав Владимирович выдворил из Тмутаракани Глеба, позволяет предполагать юность и неопытность Святославова сына. Такое предположение тем правдоподобнее, что князья часто отправляли на областные столы своих малолетних сыновей в сопровождении кормильцев, осуществляющих реальную власть. Судя по миниатюре в «Изборнике 1073 г.», в этом году Глебу было двадцать с небольшим лет[66], т.е. он должен был родиться не позднее 1050 г., хотя и не ранее 1046/47 г., года вероятной женитьбы Святослава, родившегося в 1027 г. Брак Святослава приходится на время между женитьбой его старшего брата Изяслава, родившегося в 1024 г., и браком следую

---

64 Поппэ О времени, с. 9–14. Обильный материал, подтверждающий разнообразие мотивов, в том числе и злободневных, при имянаречениях и переименованиях см. *G. Thoma* Namensänderung in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa. München, 1985.

65 См. В.Л. Комарович Культ рода и земли в княжей среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ, 16, 1960, с. 84–104. Ср. также семантические наблюдения В.Н. Топорова Понятие святости в древней Руси: (Свв. Борис и Глеб) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. Vol. 31/32: In Honor of H. Birnbaum, 1985/1986, с. 451–470.

66 Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. Москва, 1983, л. 1 об.; ближайшее за отцом место, усы и подобная отцовской, редкая, короткая, обросшая лицо борода.

щего за Святославом Всеволода (родившегося в 1030 г.), заключенным ближе к 1050–1051 г.[67]

Возникает вопрос, почему Святослав выбрал для своего первенца имя «Глеб»? Можно предполагать, что именно в эти годы состоялось упомянутое «Сказанием страсти» перенесение праха Глеба со Смядыни в Вышгород, где к тому времени по-видимому сидел Святослав, до смерти брата Владимира третий по старшинству. То, что Глеб получил имя безвременно погибшего дяди своего отца, указывает на желание подчеркнуть родственную связь, быть может на какую-то наследственность прав в пределах династии, но никак не может само по себе рассматриваться в качестве свидетельства существования культа новоявленного святого. Тут мы располагаем весьма поучительной аналогией: из летописной статьи 1044 г. известно, что останки братьев Владимира, убитого им Ярополка и убитого последним Олега, были выкопаны из их могил, крещены и заново похоронены под сенью княжей усыпальницы – Десятинной церкви. Родовое почитание, и даже освящаемое Церковью, тут налицо, хотя о зарождении какого бы то ни было религиозного культа не может быть и речи. Ярополк-Петр, первый сын Изяслава и Гертруды, родившийся годом или двумя позднее, и Олег-Михаил, сын Святослава, родившийся ок. 1053 г., сверстник Владимира Мономаха[68],

---

67 Брак Изяслава с Гертрудой в летописной статье 6551 (1043/44) г. датирован неопределенно «в та же времена» и, судя по косвенным данным, должен быть отнесен ближе к 1044 г.; хотя, во всяком случае, и ранее 1047 г., когда состоялся польско-русский поход против Мазовшан. Брак Всеволода с дочерью Константина IX Мономаха, от которого в 1053 г. родился Владимир Мономах, а несколько раньше его старшая сестра (Янка?), состоялся около 1050 г. Что Глеб родился в 1045 г. (Мюллер, с. 14), я вовсе не утверждаю. Я отметил лишь собирательно рождение четырех сыновей Святослава «в пределах 1045–1055 гг.» (Поппэ О времени, с. 11). На приписываемых Давиду Святославичу двух печатях его святым патроном изображен царь Давид. Святой, изображенный на печати, приписанной Роману Святославичу, неудобочитаем. См. В.Л. Янин Актовые печати древней Руси X–XV вв. Т. 1. Москва, 1970, №№ 31, 79, 113, с. 79–81.

68 Назначение Святославом сына Олега (Михаила) во Владимир Волынский (вероятнее всего вскоре после изгнания 22 марта 1073 г. ушедшего в Польшу Изяслава) свидетельствует, что новый киевский князь направлял на польско-русский рубеж не юношу, а уже вполне пригодного к ведению военных действий князя. Боеспособность Олега подтверждается отправлением его и Владимира Мономаха в 1075 г. во главе двух отрядов в помощь польским войскам, действовавшим против чехов; обоснованную корректировку летописной даты этого похода (1076 г.) см. В. Кучкин «Поучение» Владимира Мономаха и русско-польско-немецкие отношения 60–70-х годов XI века // Советское славяноведение, 1971, № 2, с. 21–34 (ср. RM, 2, 1975, с. 225) Позднейшее соперничество Олега и Владимира, проявившееся между прочими в устройстве захоронений свв. Бориса и Глеба, позволяет предполагать, что Олег (с согласия своего брата, Давида) рассчитывал на Киевский стол после Святополка II, т.е., будучи сыном старшего Ярослава, и то ли сверстником, то ли немногим старше Мономаха,

получили имена в честь обоих братьев Владимира Великого и, несомненно, в результате родопочитания последних, ознаменованного столь необычайным событием 1044 г., как крещение их костей. И Ярополк, и Олег были похоронены под полом церкви, и это также указывает на то, что оказанная им как членам династии честь не связывалась с какими-либо церковно-религиозными планами их почитания. Имянаречение подчеркивало связь с предком: благожелательность, простирающуюся быть может вплоть до наследования прав умершего родича в общем властвовании Русской землей и в частном владении ее уделами.

Перенесение Глеба в Вышгород состоялось, судя по «Сказанию», несколько после 1036 г. (48^{2-12}), и мы вправе сближать дату этого перенесения со временем перенесения останков Ярополка и Олега, т.е. с возникшей в то время идеей Ярослава об установлении родопочитания, единения живых и умерших родичей в «Ярославовом племени» как устойчивой династической традиции. Понятно, что в этой традиции Владимировы братья как наследники Святослава Игоревича заняли более почетное место. В этой связи может показаться странным, что Глеб был захоронен в земле «у» а не «в» церкви св. Василия, тогда как князей было принято хоронить в церквах под полом либо в комарах. Впрочем одно из княжеских (?) захоронений в Десятинной церкви примыкало к церковной стене извне, но нет уверенности в том, что погребение было действительно наружное, а не под сенью пристройки[69]. Дело, по-видимому, в том, что Борис, согласно «Сказанию», изначально был похоронен под спудом «у» церкви св. Василия (37^{14-15}) и Глеба просто решили похоронить рядом. Несомненно, что захоронение находилось за пределами самого храма ($53^{2,12,16,29}$; $54^{1/5-7}$), но быть может под сенью церковных галерей.

Иначе говоря, в то время, когда останки Глеба переносили со Смядыни в Вышгород, об их религиозном почитании не было и помину. В рассказе «Сказания» (впрочем, слишком литературным, чтобы ему можно было целиком доверять) говорится, что о погребении святых в Вышгороде со временем было забыто (52^{29}). Что о своих покойных дядях не забывал племянник Святослав, свидетельствуют имена двух родившихся не позднее

считал свои права на Киев более обоснованными. Из записи игумена Даниила нельзя делать вывод, будто Владимир был старше Олега, т. к. и Давид, который был старше их обоих, назван после Владимира Мономаха. О соперничестве князей в проявлениях почитания святых родичей см. нпр. *M. Dimnik* Oleg Svyatoslavich and his patronage of the Cult of SS. Boris and Gleb // Mediaeval Studies. Vol. 50. Toronto, 1988, c. 349—370.

69 М.К. Каргер Княжеское погребение XI в. в Десятинной церкви // Краткие сообщения о докладах и полевых иследованиях Института истории материальной культуры, 4, 1940, с. 12–20, особенно с. 16, 17, 19; Его же К вопросу о саркофагах кн. Владимира и Анны // там же, 7, 1940, с. 76–80. Ср. выше гл. III, прим. 51.

BSB

первой половины 1050-х годов его сыновей, названных Романом и Давидом. Тут мы сталкиваемся с вопросом, на который трудно найти в полне удовлетворительный ответ. Проще всего было бы предположить, что эти христианские имена, став благодаря Борису и Глебу княжими, именно как таковые могли быть изпользованы Святославом[70]. Так нпр. Юрий (Долгорукий) получил в качестве княжеского христианское имя своего прадеда Ярослава-«Георгий», а его брат Андрей – христианское имя своего деда Всеволода. Родопочитание Бориса и Глеба Святославом тут налицо, но не исключено, что тут же проявились зачатки их религиозного культа. Это внимание имеет и политическую подоплеку: оно как бы демонстрирует претензию на наследование прав погибших дядей и напоминает о покорении старшему брату, но и о праве отомщения за обиды и гибель родичей. Ведь Владимир мстил Ярополку, убившему Олега, а Ярослав вооружился против убившего Бориса и Глеба Святополка. Тут можно усматривать и соревнование Ярославова племени с полоцким Всеславом, дающим как бы «наперегонки» со Святославом своим сыновьям имена погибших в 1015 г. родичей, приходящихся ему двоюродными дедами. В чрезвычайных обстоятельствах 1068 г. Всеслав, как известно, был превозглашен киевлянами киевским князем: тут учитывались связь его рода с Русской землей, его права внутри династии. Избирая для сыновей имена своих двоюродных дедов, придавая им тем самым роль покровителей своего потомства, не наследовал ли Всеслав их прав на Киевский стол? В именах сыновей Всеслав желал выразить политическую программу полоцкого дома и преодолеть довлеющие над ним ограничения княжего изгойства.

К тому времени уже вызревало, по крайней мере в самом Вышгороде, и религиозное почитание Бориса-Романа и Глеба-Давида. Хотя они и не были еще общепризнанными святыми, к их именам, уже в известном смысле освященным, прибегают и младшие Ярославичи. Сын появившегося на свет в 1036 г.[71] и умершего в 1056 г. Вячеслава получил имя Бориса. Его крес

---

70 См. мои замечания в кн. *Podskalsky* Christentum, с. 304–305; меня смущает не столько раннее превращение христианских имен в имена княжеские, сколько то, что остаются неизвестными христианские имена князей, нареченных в честь своих усопших родичей Бориса и Глеба, в ту пору когда те еще не были прославлены как святые. Впрочем отсутствие данных здесь не исключение, о христианских именах князей и в других случаях мы обычно узнаем только по косвенным указаниям. Чувствую себя виновником катавасии в замечаниях С. Сеник о «борисоглебских» именах (History of the Church in Ukraine, с. 452–453), исходящих из моих наблюдений, но не постигнутых в целом.

71 Мюллер (выше, с. 11), желая оправдать Ярослава в том, что тот не дал своим младшим сыновьям Вячеславу и Игорю (судя по приписываемым им печатям, в крещении Меркурию и Константину), имен святых братьев, пытается сделать этих Ярославичей годом-двумя старше, забывая, что ПВЛ присущ мартовский год, следовательно рождение в 6544 г. Вячеслава следует отнести к 1036/37, а не

тильное имя неизвестно, но тут показательно имянаречение его двоюродного брата. Сын самого младшего Ярославича, Игоря (родившего после 1036 и умершего в 1060 г.), получил княжеское и крестильное имя Давида. Изображения на лицевой стороне пяти сохранившихся печатей, датируемых временем политической активности Давида Игоревича (с 1080 по 1112 г.), свидетельствуют, что его небесным предстателем был царепророк Давид[72]. Следовательно к исходу 1050-х годов почитаемый в династии (вероятно, уже религиозно) Глеб-Давид все еще не воспринимался как святой, во имя которого Церковь решалась бы крестить княжеского сына. Итак, одно и тоже имя имеет в виду двух покровителей: родовое – князя Давида (Глеба) и небесное – царепророка Давида. Такой выбор имени мог быть ответом Игоря на решение триархии Ярославичей в 1057 г. перевести его из волынского Владимира в Смоленск. Об этой обиде отца помнил Давид Игоревич, предъявляя и отстаивая свои права на Владимир.

Все потомки Владимира Великого в той или иной степени участвовали в превращении династического почитания своих родичей в их культ как христианских святых. В 1072 году в Вышгороде не было враждовавшего с Ярославичами Всеслава, но его соучастие в становлении культа святых Бориса и Глеба, так ярко проявившееся в именах четырех его сыновей, вне сомнения. В почитании Бориса и Глеба Всеслав находил религиозно-нравственное обоснование права сопротивления посягательствам более сильного.

1035/36 г.

72 Он изображен в царском венце со свитком (с псалмами) в руке. См. Янин Актовые печати, т. 1, № 26–28, с. 20; все экземпляры печати найдены на городище древнего Сутейска (Люблинское воеводство, Польша). Есть еще одна печать, заслуживающая внимания (отмечена мною в О времени, примеч. 26). Ее исполнение и оборотная сторона с греческой надписью указывают на Давида Игоревича. На лицевой стороне, как гласит надпись, изображен св. Давид в воинских доспехах наподобие святых воинов Дмитрия Солунского и Феодора Стратилата (SSS, 4, 1970, с. 388). Находка этой иконографически необычной печати в Перемышле не случайна. В 1080-е и 1090-е годы Давид находился в перемежавшихся то дружбой, то враждой сношениях с Ростиславичами. По-видимому, Давид Игоревич решил представить на одной из печатей своего, ставшего святым родича-покровителя. Не исключено, что к тому времени иконография нового святого еще недостаточно определилась, хотя на каменной иконке, найденной на Таманском полуострове, иконографические черты св. Глеба в княжеском одеянии с мечом и крестом в руках, уже вполне традиционны. См. Т.В. Николаева Древнерусская мелкая пластика XI–XVI вв. Москва, 1968, № 1. Б.А. Рыбаков приписывает ее Глебу Святославичу († 1078), чего исключить нельзя, но датировка 1068/69 г. ничем не обоснована. Что иконка принадлежит к раннему периоду культа св. Глеба, видно по наличию при изображении святого обоих имен – Давида и Глеба; таким образом она относится к тому переходному времени, когда еще не было ясности, под какими собственно именами следует почитать святых князей, времени, которое так хорошо отразилось в «Сказании чудес свв. Романа и Давида».

Не случайно Всеслав пользовался поддержкой Церкви и особенно Киево-Печерского монастыря.

В отличие от Святослава, в семьях Изяслава и Всеволода родопочитание дядей не прослеживается, но в какой-то момент они присоединяются к религиозному их почитанию. По-видимому, это происходит в канун вышгородских торжеств, когда Изяслав деятельно участвует в их подготовке, воздвигая одноглавую церковь во имя свв. Романа и Давида.

Чтобы понять обстоятельства, приведшие к оживлению родопочитания в династии и затем к зарождению культа свв. Бориса и Глеба, следует поближе присмотреться ко времени правления Ярослава после 1036 г., когда со смертью одного брата Мстислава и заключением в темницу другого, Судислава, Ярослав стал самовластцем на Руси, исключая Полоцкое княжение. На склоне лет своих устанавливая путем браков сыновей и дочерей связи с ведущими владетельными домами Европы, Ярослав не мог не задумываться над вопросами престолонаследия, стремясь к справедливому наделению всех сыновей и созданию такого равновесия, которое могло бы воспрепятствовать новой братоубийственной брани. В памяти и сознании Ярослава и его сыновей оживали побледневшие картины междоусобицы, разразившейся после смерти Святослава Игоревича между его сыновьями Ярополком, Олегом и Владимиром и стоившей жизни двум первым. Ярослав не случайно вспомнил о них и похоронил их с необычайными почестями в княжеском храме, где уже покоился Владимир. Расширение родопочитания на все потомство Святослава возводило Ярослава и его племя в прямые наследники Игоревича. Эту свою прямую связь со «славным» Святославом и со «старым» Игорем Ярослав подчеркнул, дав двум из своих сыновей эти имена. Эта прямая преемственность в Ярославовом роде отмечена и Иларионом. Поминание родичей и молитвенная связь с ними должны были служить нерасторжимости единства живых и умерших родичей.

Ярче рисовалась многолетняя борьба за Киевский стол после смерти Владимира, хотя и не все обстоятельства представлялись одинаково ясно, а многое велено было забыть. Мир 1026 г. с Мстиславом базировался на равновесии сил. Когда же Судислав решил предъявить свои права то ли на Киевский стол, а то ли всего лишь на Мстиславово наследие, он заплатил за это 24 годами поруба. Почитали погибших дедов и дядей, но даже после смерти Ярослава его сыновья не решались полностью помиловать живого дядю, лишь заменяв ему поруб на монастырь. В Полоцке по-прежнему держалось воинственное, дерзкое и непокорное племя Изяславичей, не желавшее мириться со своим изгойством. Получивший Полоцк в удел старший сын Владимира Изяслав умер в 1001 г., оставив двух малолетних сыновей – старшего Всеслава, умершего вслед за отцом († 1003), и младшего Брячеслава, отстаивавшего независимость Полоцкого княжения в борьбе с Ярославом. Вражда Ярослава с Брячеславом наметилась вскоре после смерти Владимира в 1015 г. По-видимому, Брячеслав поддержал Святополка, и даже

проиграв сражение с Ярославом в 1021 г., все-таки удержал за собой Полоцк[73]. Претензии Ярослава на включение Полоцка в пределы своей власти ясно обозначились в 1020 г., когда Ярослав, устанавливая особую связь с покойным братом Изяславом, нарек своего второго сына этим именем. Избрав покровителем своего сына родоначальника полоцкой линии, Ярослав выдвигал тем самым политическую программу завладения Полоцком. Не случайно и полоцкий Брячеслав именует родившегося ок. 1030 г. сына в честь своего старшего, умершего младенцем, брата Всеслава. Тут явно подчеркивается мысль о наследовании Брячеславичем всего Изяславового наследства. Несколько десятилетий спустя в борьбе Ярославичей со Всеславом Полоцким именно Изяслав Ярославич заявляет свои права на Полоцк, назначая на Полоцкий стол сына Мстислава[74]. Таким образом, мы приходим к выводу, что при выборе имени в династии и ее отдельных ветвях князья руководствовались далеко идущими претензиями на наследование в тех или иных землях в пределах родового права династии.

Я уже обращал внимание на тот факт, что раз Изяслав дал в 1050 г. одному из своих сыновей имя Святополка, то, следовательно, к тому времени это имя еще не было одиозным, каким оно становилось после причтения убитых по повелению Святополка Бориса и Глеба к сонму святых[75]. Этот «отрицательный аспект» однако еще не объясняет, почему для сына Изяслав выбрал имя врага своего отца в борьбе за Киевский стол. В 1050 г., когда Ярослав посадил Изяслава на Турово-Пинское княжение, оба они прекрасно помнили, что Ярославич «наследовал» удел своего дяди Святополка. И именно для подтверждения своих прав и прав своих наследников на это княжение Изяслав избирает для своего сына имя Святополка, вводя тем самым своего покойного дядю в число покровителей своего потомства. В этом не было никакого оскорбления Ярославу, ибо здесь нашла себе выраже-

---

73 Разбитый на Альте в 1019 г., Святополк пытался удержаться на окраине своего княжения, в Берестье. Нападение Брячеслава на Новгород отсрочило поход Ярослава к Берестью до 1022 г. Расправе Ярослава с Полоцком помешала начавшаяся в 1023 г. борьба Ярослава с Мстиславом за Киев. См. ПСРЛ, т. 1 под 1019, 1021, 1022 и 1023 гг. Ср. *H. Łowmiański* Świętopełk w Brześciu w roku 1019 // Europa – Słowiańszczyzna – Polska: Studia ku uczczeniu K. Tymienieckiego. Poznań, 1970, c. 219–244.

74 Спор Ярославова племени с «Рогволжими внуками» был жив и в XII столетии. Киевский князь Мстислав, изгнав в 1128/29 гг. полоцких князей в Византию, сажает в Полоцке одного из своих сыновей; едва ли случайно, что имя его как раз Изяслав. См. ПСРЛ, т. 1, стб. 299–301.

75 Подробнее Поппэ О времени, с. 9–10. Мнение (Мюллер, с. 12), что имя Святополк в польской династии «многократно засвидетельствовано», ошибочно. Известен лишь один едва промелькнувший Святополк (род. после 980, ум. до 990 г.). Это имя появилось и в моравской династии, позднее дважды оно встречается среди поморских князей.

BSB

ние общая для Ярослава и его сыновей политика обеспечения родовых прав Ярославова племени на «землю русскую» в широком понимании этого определения, т.е. на всю подвластную русским князьям территорию. Одновременно до и после 1050 г. в семьях Ярославичей появляются имена всех тех князей (в том числе и Бориса и Глеба), права которых, по-видимому, не угасли запросто с их смертью, а продолжали оставаться родовыми потестарными символами, воздействуя и на политические программы, и на их осуществление. В оживлении этой идеи о родовой преемственности власти, подчеркиваемой выбором имени, выражалась также обеспокоенность сыновей Ярослава будущим, после того, как не станет их властного отца. Тот предвосхищал эту обеспокоенность и стремился нейтрализовать ее: имена его внуков читаются как политическая программа завладения родовыми правами на престолонаследие. Я указывал уже на такой характер имен Ярополка и Святополка Изяславичей. Но и имя их брата Мстислава явно указывает на Черниговский стол скончавшегося бездетным Мстислава Тмутараканского. Об именах сыновей Святослава уже упоминалось. Сын Всеволода Владимир Мономах назван, пожалуй, в честь своего великого прадеда, но немаловажно в этой связи и то, что он родился на следущий год после смерти старейшего из Ярославичей Владимира Новгородского († 1052).

Представление о преимущественном праве на наследование своему дяде перед его потомками-изгоями четко проявится в политике Всеволода как князя киевского по отношению к Ростиславичам. Впрочем, оно уже сказалось, когда Всеволод родившемуся в 1070 году сыну дал имя Ростислава: это произошло три года спустя после смерти Ростислава Владимировича († февраль 1067). Последний, третируемый дядями Ярославичами как изгой, пытался обосноваться в Тмутаракани, а своему первенцу дал имя Рюрика. Это первый пример, когда обездоленный князь, не мирясь со своим изгойством, возводит права своих наследников прямо к родоначальнику династии, делая его покровителем своего сына. Причем не случайно Ростислав метит так далеко: ведь другие возможности включить себя и своих потомков в покоящиеся на родовой основе междукняжеские отношения путем имянаречения были исчерпаны Ярославовым племенем. Ростиславичи не случайно исключили из своего именослова имена Бориса-Романа и Глеба-Давида. Роль покорных старшему брату, послушливых страдальцев была более чем чужда этим князьям в их схватке за участие во властвовании над Русской землей.

Завещание Ярослава дошло до нас в форме, уже переосмысленной в правление Всеволода (1078–1093), и было закреплено письменно при сыне Всеволода Мономахе. Тем не менее нам известны основные шаги Ярослава. После смерти в 1052 г. старшего из Ярославичей Владимира опытный князь чётче уяснил себе, что никому из его сыновей в одиночку не справиться с властью над Русью, не сохранить мир и не обуздать крамол младших братьев. Отсюда его решение разделить собственно Русь между тремя старшими братьями Изяславом, Святославом и Всеволодом, наделив их общей отве-

BSB

тственностью за политический порядок на Руси. Триархия Ярославичей не была их выдумкой в момент слабости, союзом для преодоления несогласий и раздоров, а механизмом, созданным самим Ярославом; правда, этот союз оправдал себя не вполне, но все же содействовал преодолению раздоров. Родопочитание, проявлявшееся и в княжеской антропонимии, было одним из факторов, призванных способствовать династическому миру в пределах Ярославова племени. Еще более мощным фактором такого единения и мира должен был стать вызревший из недр родопочитания христианский культ родичей, признанных святыми. Вышгородский съезд церковной иерархии и Ярославичей в 1072 г. подчеркивает это стремление, хотя уже в следующем году становится ясным, насколько хрупка была сама триархия. Попытки отдельных князей использовать культ в своих личных целях будут предприниматься еще не раз, но преодоление первоначальной династической замкнутости почитания святых князей сделает его, как это четко обозначилось уже в ходе вышгородских праздничеств 1115 г., достоянием всей христианской Руси.

Ярко проявился оживший в династии культ предков в торжественной речи Илариона, в которой тот вышел далеко за пределы династического родопочитания, требуя титула равноапостольного и венца святости для Владимира. В речи отчетливо обозначены родовые права крестителя Руси, восходящие через отца Святослава к деду Игорю и бабке Ольге. Тут родопочитание сливалось воедино с предвестием христианства на Руси. Династический культ рода запечатлелся и в обращенной Иларионом ко всему Ярославову племени похвале продолжателю традиций династии как на государственном поприще, так и на ниве насаждения христианства в стране. Тут, быть может, впервые культ предков, традиционное поминовение родичей, будучи обогащенным качественно иным элементом христианской религиозностью, открыл новые, духовные перспективы почитания представителей династии в плане нравственной, христианской оценки их деяний и святости их подвига, пролагавшего пути христианскому мировоззрению и миропониманию.

Для младших князей, осознававших необходимость подчинения старшим, но и опасавшихся злоупотреблений властью с их стороны, образы их безвинно погибших родичей, отказавшихся от сопротивления и признававших власть старшего брата как отцовскую, были особенно притягательны своим необычным проявлением идеала святости. Поэтому не случайно именно их культ как часть родового культа предков приобретает новые религиозные черты. Их гибель находит новое обоснование, связанное с христианским восприятием сущности человека. Их убийство – политический акт, пресекающий их права на престолонаследие, права, от которых они добровольно отказывались, безоговорочно признавая власть старейшего брата – это убиение открыло путь истолкованию их поведения в категориях христианства, в смысле осуществления ими христианской духовности, веры и морали не только в словах, но и на деле. Таким путем молодая русская Церковь

BSB

сумела скрытое под покровом тайны, во многом недосказанное событие, главные персонажи которого ожили в именах их родичей, преобразить в почитание святых мучеников. Это все время изменявшееся и выросшее далеко за пределы династического культа явление политической религиозности, включавшее в себя в итоге и жертвенный подвиг двух князей-страстотерпцев, вписалось в исторические судьбы молодого русского христианства, придав лишь ему одному свойственный облик. Само же становление культа новоявленных в 1072 году святых, так туманно и неопределенно отраженное в «Сказании страсти» свв. Бориса и Глеба и «Сказании чудес» свв. Романа и Давида, по времени относится к периоду триархии Ярославичей и, быть может, лишь самим своим началом приходится на последние годы правления Ярослава и святительства Илариона, т.е. на время после 1050 года.

* * *

Спор об обстоятельствах и времени становления культа свв. Бориса и Глеба, о летописных либо агиографических истоках сохраненного предания, существен для постижения всего одинадцатого столетия. Питая надежду, что кое-что удалось выяснить, приблизить нашему пониманию, нельзя не осознать резче пределов, диктуемых нашему познанию. Но продолжая наши прения в одном мы согласны: христианство на Руси, ее Церковь, немыслимы без своих святых. Страстотерпцы Христа ради, «но и начальници святому крьщению, яко апостоли»[76], Борис и Глеб стали еще в XI веке неотторжимым достоянием христианской Руси.

---

76 Эту мысль о значении подвига Бориса и Глеба как продолжателей Владимирова дела прекрасно выразил переяславский книжник XIII в. (см. Абрамович Жития, с. 89[22]). На достоинства текста обратил внимание Н.И. Милютенко Переяславское сказание о Борисе и Глебе в составе Летописца Переяславля-Суздальского // ТОДРЛ, 47, 1993, с. 65–81. На датировку ближе конца XIII в. указывают упоминание татар и название кн. Владимира святым (Абрамович Жития, с. 86[15], 88[9]).

BSB

Василий Пуцко

Русское сюжетное художественное литье и его модели

Еще несколько десятилетий назад русское художественное литье, представленное сотнями различных металлических рельефных икон и крестов, воспринималось как огромная и почти не расчлененная масса. Ориентироваться в ней помогали главным образом знаточеские навыки, которыми были наделены старообрядцы и усвоившие их опыт коллекционеры. Внимание тех и других, однако, в основном поглощала продукция мастеров XVI–XIX веков. Более ранние образцы металлопластики традиционно изучали и публиковали преимущественно археологи. Постепенно накапливаемая информация, к сожалению, так и не вылилась в создание корпуса изделий, хотя и предпринимались попытки каталогизации их отдельных видов (кресты-энколпионы, амулеты-змеевики). Сейчас, по мере оживления интереса к искусству художественного литья, активизируется синхронное изучение различных групп памятников. Неизбежно приходится решать не только атрибуционные, но и теоретические вопросы, касающиеся путей развития этого вида художественного ремесла в целом. Соответственно сказывается и необходимость уяснить круг моделей, их происхождение, характер и приемы использования в литье.

Проблема моделей не настолько нова, чтобы начинать ее обсуждение с постановки вопроса. В то же время она не настолько освещена, в частности по отношению к искусству сюжетного художественного литья, чтобы оказалось возможным воспользоваться уже выработанной схемой. Опыт систематизации средневековых матриц и моделей принадлежит В.П. Василеву[1]. Привлеченные им материалы сегодня могут быть значительно пополнены за счет как новых, так и оказавшихся забытыми прежних находок.

Термин «модель» в целом почти равнозначен понятию образца. Следовательно, в таком случае позволительно говорить об использовании выполнявшими бронзовые рельефы мастерами не только пластических, но и живописных оригиналов. В то же время моделями приходится считать и те образцы индивидуальной художественной резьбы по камню, дереву и кости, которые воспроизводили в технике литья в готовом виде. Это был путь превращения оригинального произведения пластики в массовую продукцию ремесленника.

---

1 В.П. Василев 1. Матрици и модели в средневековната торевтика // Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. София, 1984, с. 192–197; 2. Matrizenmodelle in der byzantinischen Toreutik // Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. Berlin, 1982, S. 90–96.

Вопрос об использовании некоторых из подобных отливок в качестве матриц остается открытым: для его решения нужны дополнительно собранные материалы.

Выясняя состав и характер моделей, тоже не приходится рассчитывать на полноту охвата материала: он слишком распыленный, чтобы оказалось возможным собрать его и систематизировать в рабочем порядке. Остается ограничиться примерами.

1. Византийские иконы и металлопластика Киевской Руси

Иконы, привезенные в Киев в течение XI–XII веков из Константинополя и пользовавшиеся почитанием как реликвии, за исключением иконы Богоматери Владимирской, не сохранились и известны лишь благодаря указаниям письменных источников и пластическим воспроизведениям из золота, бронзы и терракоты[2]. Композиция прославленных икон ремесленниками-литейщиками отчасти оказывалась адаптированной, если не в основной своей схеме, то в деталях. Примером радикального переосмысления может служить представленная различными вариантами створка креста-энколпиона, с формой которой мастер должен был согласовать общую схему иконы Богоматери Десятинной[3] (табл. 1, рис. 3; табл. 2, рис. 1). Воспроизведения в литье иконы Богоматери Владимирской различаются лишь второстепенными деталями, такими как положение правой руки Девы Марии и ног младенца (табл. 1, рис. 5, 7).

Не приходится сомневаться в том, что бронзовые иконы-змеевики XII–XIII веков точнее передают иконописный оригинал чем характеризующиеся большим схематизмом хуже сохранившиеся произведения киевской коропластики того же времени (табл. 1, рис. 4).

---

2 Подробнее см.: В. Пуцко Произведения искусства – реликвии древнего Киева // Russia Mediaevalis. T. 6,1. München, 1987, с. 135–156.

3 В.Г. Пуцко 1. «Богородица Десятинная» и ранняя иконография Покрова // Festschrift für Fairy von Lilienfeld. Erlangen, 1982, с. 355–373; Киевский крест-энколпион с Княжей горы // Slavia Antiqua (Poznán), 31, 1988, с. 209–225.

Таблица 1



1



2



3



4



5



6



7

BSB

В свое время В. Шугаевский на примере «Черниговской гривны» и ее воспроизведения убедительно доказал, что между экземплярами из золота и бронзы нет существенных различий, если они восходят к общей модели[4]. Это обстоятельство важно учесть при оценке золотой «Белгородской гривны», датируемой рубежом XI–XII веков[5] (табл. 1, рис. 6), в плане ее источниковедческого значения. Как известно, лицевую сторону диска амулета-змеевика украшает полуфигура Богоматери с младенцем на правой руке. Этот иконографический образ не принадлежит к числу киевских святынь, известных по письменным источникам или благодаря не пресекавшейся живой традиции под их собственными именами. Тем более существенно, что он напоминает икону Богоматери Холмской, известную в списке XVI–XVII века. По преданию, эта икона привезена из Константинополя царевной Анной в конце X века, а в 1101 году помещена князем Владимиром в построенном им Богородичном соборе в Холме[6]. Между тем, из летописных источников известно об основании Холма князем Даниилом Галицким около 1233 года. Особенно же существенно указание летописца на то, что Даниил сооруженную им церковь Иоанна Златоуста «оукраси же иконы, иже принесе ис Кыева, каменьем драгым, и бисеромь златымь. И Спаса, пречистое Богородице, иже емоу сестра Федора вда из монастыря Федора» (ПСРЛ, Т. 2, стб. 844).

Здесь речь идет о «Вотчем» или »Отнем» монастыре, устроенном потомками сына Владимира Мономаха, князя Мстислава, при церкви св. Феодора, заложенной им в 1128 году[7]. «Белгородская гривна» типологически напоминает украшенную изображением архангела Михаила «Черниговскую гривну», принадлежавшую Владимиру Мономаху, что не исключает ее предназначение для Мстислава. В таком случае сходство иконы Холмской Богоматери и

---

4 В. Шугаєвський Мідяний змієвик Чернігівського музею – повторення золотої «Чернігівської гривни» // Чернігів і Північне Лівобережжя. Київ, 1928, с. 224–234. (Записки Українського наукового товариста в Києві 23). Ср.: В. Лесючевский Некоторые змеевики в собрании Художественного отдела Государственного Русского музея // Материалы по русскому искусству. Т. 1. Ленинград, 1928. с. 17–18. Известны и случаи, когда бронзовый оригинал воспроизведен в золоте: А.В. Банк Константинопольские образцы и местные копии (по материалам прикладного искусства X–XII вв.) // Византийский временник, 34, 1973, с. 190–191, рис. 1–3.

5 И.П. Хрущов Белгородка и найденный в ней змеевик // Известия Русского Археологического общества, 9, 1880, с. 154; И.И. Плешанова, Л.Д. Лихачева Древнерусское декоративно-прикладное искусство в собрании Государственного Русского музея. Ленинград, 1985, № 2, с. 191–192, илл. 4–5.

6 Г. Лужницький Словник чудотворних богородичних ікон України // Intrepido Pastori. Romae, 1984, с. 186–187, с указанием литературы (Український католицький університет св. Климента Папи. Науковий збірник 62).

7 Н. Закревский Описание Киева. Т. 1. Москва, 1868, с. 222–225 (§ 32).

изображения на упомянутом золотом змеевике могло бы быть объяснено зависимостью от иконографии того самого образа, который взят в XIII веке из киевского Вотчего монастыря и послан Даниилу Галицкому его сестрой Феодорой.

Не так давно нами была введена в научный оборот двусторонняя бронзовая икона с изображениями тронного Христа Пантократора и архангела Михаила, переносящего пророка Аввакума, отнесенная к середине XI века[8]. Затем было высказано предположение о том, что это возможное пластическое воспроизведение билатеральной храмовой иконы собора Выдубицкого монастыря, помещенной там по возведении указанного сооружения[9]. Датировка обоснована иконографическим и стилистическим анализом, равно как и эпиграфическими признаками сопроводительных надписей. Двустронний бронзовый рельеф сближается; в частности, с выполненными около 1062 года шиферными рельефами с парными изображениями святых всадников[10] и с тремя киевскими терракотовыми иконами XI века[11]. Это следует иметь в виду при датировке фрагментарно сохранившейся иконы из глинистого сланца, изображающей тронного Христа Пантократора, обнаруженной в Киеве раскопками 1988–1989 годов[12] (табл. 1, рис. 1). Манера резьбы головы со столь индивидуальной трактовкой носа, глаз, прядей волос удивительно близко напоминает изображение на бронзовой иконе (табл. 1, рис. 2). Говорить о чрезвычайно точном копировании резчиком последнего изделия не приходится, поскольку монограмма явно нанесена одной и той же рукой, притом привычной к греческому унциалу. Бронзовая икона не является воспроизведением каменной, но обе они служат делом рук одного у того же мастера и следуют общему иконописному образцу, очевидно, весьма известному в Киеве. Это один из редких случаев, когда удается обнаружить несколько работ определенного ремесленника.

---

8 В.Г. Пуцко Русская путевая икона XI века // Памятники культуры: Новые открытия, 1981. Ленинград, 1983, с. 199–206.

9 Пуцко Произведения искусства, с. 142–145.

10 В. Пуцко Киевские рельефы святых всадников // Старинар. Кн. 27=1976. Београд, 1977, с. 111–124.

11 Т.В. Николаева Древнерусская мелкая пластика из камня: XI–XV вв. Москва, 1983, №№ 23–25, табл. 4 (Археология СССР, САИ Е1–60).

12 Я.Е. Боровский, Е.И. Архипова Новые произведения мелкой каменной пластики из древнего Киева (по материалам раскопок) // Южная Русь и Византия. Киев, 1991, с. 126–129, илл. 4 (икона отнесена к началу XIII века). Реконструкция этой каменной иконы, в отличие от предложенной, должна учитывать данные бронзовой иконы, особенно в положении рук. Археологические материалы XIII века датируют бытование иконы, но не время ее выполнения. Среди приводимых в статье стилистических аналогий фигурируют более отдаленные, в то время как с образцами киевской коропластики XI века икона не соотнесена вообще.

BSB

Развитие художественного литья в древнем Киеве проходило в том же русле, что и пластического искусства малых форм в целом. Соответственно на бронзовых изделиях лежит отпечаток того же самого художественного стиля, который характеризует резьбу по камню, чаще привлекающую пристальное внимание исследователей. О соотношении резных каменных икон и рельефных бронзовых крестов-энколпионов можно получить наглядное представление даже на ограниченном материале, устойчиво датируемом рубежом XII–XIII веков. Это, с одной стороны, нижние створки двух типов энколпионов с изображениями Богоматери Десятинной и св. Георгия-воина (табл. 2, рис. 1, 2), с другой – резные каменные иконы, различающиеся сюжетами, манерой резьбы и уровнем профессионального исполнения (табл. 2, рис. 3–5). Среди последних знаменитый стеатит «Уверение апостола Фомы», выполненный греческим мастером и входящий в группу «1200 года»[13], отмеченное сходством с романской пластикой погрудное изображение св. Георгия[14] и ремесленное по исполнению «Распятие» из числа обнаруженных в 1981 году каменных икон на территории Галича[15]. Во всех случаях налицо схожая компановка с фигурами, плотно заполняющими пространство. Мастерство моделировки объемов приземистых фигур не оставляет сомнений в том, что это особенности стиля, а не признак ремесленности, который свойственный разве только «Распятию». Но оно и не связано своим происхождением с Киевом.[16]

Если киевское литье XI–XIII веков в отношении иконографии ориентировано преимущественно на византийские иконописные образцы, то непосредственными моделями служили изделия из глины или воска, как это было принято в практике уже мастеров античности. Данное обстоятельство помогает понять причины различия рельефа на типологически идентичных крестах-энколпионах (табл. 1, рис. 3; табл. 2, рис. 1).

---

13 В. Пуцко Киевская сюжетная пластика малых форм (XI–XIII вв.) // Зборник посветен на Бошко Бабик. Прилеп, 1986, с. 174–175. Ср.: *P. Ratkowska* Ikona „Wątpienia Tomaszowego" w Muzeum Narodowym w Warszawie // Biuletyn historii sztuki, 31, 1969, s. 139–149.

14 Л.В. Пекарская Каменная иконка из Триполья // Памятники культуры: Новые открытия, 1988. Москва, 1989, с. 304–307.

15 Л.В. Пекарская, В.Г. Пуцко Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине // Южная Русь и Византия. Киев, 1991, с. 136, илл. 10.

16 Там же, с. 136–137, илл. 11, 12. Размеры 8,0 x 6,0 см.

BSB

Таблица 2



1



2



3



4



5

BSB

По-видимому, матрицами или моделями служили массивные бронзовые пластины с изображением тронного Христа и Богоматери с младенцем из галичских находок 1981 года, а, возможно, также и бронзовый рельеф с изображением венчаемых Христом свв. Козьмы и Дамиана, обнаруженный в 1978 году при раскопках городища на р. Менке[17].

Материалы по истории древнерусского сюжетного художественного литья XI–XIII веков в значительной мере продолжают оставаться в стадии накопления. Это обстоятельство, хотя и не препятствует появлению монографических этюдов и обзорных статей, однако, сказывается на отборе примеров иллюстрирующих применение бронзовых моделей в металлопластике. Впрочем и среди собственно византийских памятников они единичны.

2. Модели медного литья как историко-художественная проблема

Не будем здесь касаться многочисленной продукции мастерских старообрядческого медного литья, изучение которого, по нашему мнению, немыслимо без каталогизации и последующей за ней индексации. Остановим внимание преимущественно на тех изделиях, которые в большинстве случаев не принадлежат к числу «типовых». Они представляют интерес благодаря использованию при их выполнении в качестве моделей готовых изделий, являвшихся образцами художественной обработки камня, дерева и кости. Фактура этих материалов иногда довольно отчетливо видна в более-менее качественных отливках. Следовательно, благодаря воспроизведениям в металле можно реконструировать не сохранившиеся произведения пластики XIV–XVII веков.

Существуют два варианта известной исключительно в поздних отливках иконы Христа Пантократора с интригующей курсивной надписью на оборотной стороне: «7102 лета», что соответствует 1594 году[18]. Наиболее распространенным является вариант с валиком вокруг заполненного плотной славянской вязью обрамления (табл. 3, рис. 2). Если это подделка, то чем вызвано ее появление? На какой образец был ориентирован изготовивший ее мастер? Строгое поясное изображение Спаса с кодексом и благословляющей рукой перед грудью является традиционным для византийской иконографии. Ближайшими параллелями для него, тем не менее, служат образцы русской

---

17 В.Г. Пуцко, Г.В. Штыхов Бронзовый образок из городища на р. Менке (в печати). Размер изделия 6,5 x 3,5 см.

18 Детальный анализ этого изделия предложен в нашем докладе: «Медная икона Христа Пантократора с «фальшивой» датой – 1594 г.», прочитанном 9 сентября 1991 года в Самаре, на конференции «Научно-исслеовательская работа в художественных музеях СССР». Здесь приведены его основные положения и выводы.

пластики XVI века: бронзовая икона в обрамлении с пятилопастным арочным завершением и весьма изысканная по исполнению икона в сканной оправе, хранящаяся в Сольвычегодске (табл. 3, рис. 1). Оба памятника московского круга. В медной иконе, о которой идет речь, с редкой очевидностью ощущается фактура мягкого материала, а движения резца наиболее типичны для художественной обработки дерева. Особенно это заметно в проработке черт лица, прядей волос и складок одежд. Изображение в своей верхней части горельефное. Оригинальность исполнения заключается в том, что резчик в пластическую интерпретацию образа привнес ренессансные художественные формы, нимб изобразил как бы в раккурсе, мыслимый в форме диска, прикрепленного к голове в наклонном положении. В западноевропейской пластике XV–XVI веков такая деталь не является редкостью. Очевидно, воспроизведенная в медных отливках деревянная икона была исполнена иноземным мастером из числа работавших при дворе. Плоскость широкого обрамления заполняет вязь – текст тропаря Преображению – с эпиграфическими признаками конца XVI века. Обычай украшать обронными текстами обрамления рельефных икон появляется в Московской Руси в середине XV века. Медная икона воспроизводит деревянный рельеф, заключенный в металлическую оправу, с которой посредством шарнира соединено оглавие с образом Нерукотворого Спаса (в некоторых отливках заметны следы еще функционально действующего шарнира). Все эти наблюдения говорят о том, что на медные воспроизведения заботливо перенесена датировка оригинала иконы.

Попутно надо заметить, что аналогично оформлена и икона св. Георгия-змееборца, рубежа XVI–XVII веков, обрамление которой заполнено выполненным вязью текстом тропаря «Подвигом подвизался еси». Следовательно, в типологическом отношении икона Христа Пантократора с «фальшивой» датой не оказывается совершенно одинокой.

Чем оргинальнее модель, тем легче определяются следы ее использования в литье, даже в тех случаях, когда налицо определенная переработка оригинала, усугубляемая неоднократными повторениями. В частности, именно так обстоит дело с моделью иконы св. Георгия, поражающего дракона (размером 6,0 x 5,2 см), известной благодаря многочисленным отливкам XIX века (табл. 3, рис. 4). Прекрасный рисунок и тонкая моделировка лучших экземпляров заставляет иногда специалистов датировать рельеф XVII веком[19]. Между тем такая дата для большинства (причем явно преобладающего) оказывается слишком ранней, а для модели – весьма поздней. Можно говорить о генетической связи прежде всего с каменными иконами московского круга XIV века. Среди них такие шедевры камнерезного искусства как двусторонняя

---

19 *V. Radojković* Sitna plastika u staroj srpskoj umetnosti. Beograd, 1977, № 62.

икона из Троице-Сергиевой лавры[20] (табл. 3, рис. 3), двусторонняя икона из собрания И. С. Остроухова в Гос. Третьяковской галерее[21], несколько уступающая им по уровню исполнения икона в Суздале[22]. Модель медной иконы отличает легкость пропорций и сложность поворота, отчасти напоминающая композицию византийского стеатитового рельефа в Берлине[23]. Мастер, выполнивший модель медной иконы св. Георгия, такие образцы средневековой пластики несомненно знал.

Существует огромное количество образцов русского медного художественного литья. Над его систематизацией работало не одно поколение исследователей. Особо следует отметить заслуги немецкого ученого С. Екеля, внимательно и последовательно публикующего результаты своих изысканний, позволяющие, в частности, знакомиться с редкими моделями, редко кому доступными в оригинале[24]. Анализ столь обширного материала вряд ли может стать предметом одной работы. Думается, логичнее уделить внимание в соответствии с интересующей нас проблематикой прежде всего наиболее оригинальным изделиям. Некоторые из них следовало бы назвать уникальными, если бы это понятие применительно к продукции русских мастеров-литейщиков не оказывалось весьма условным. Достаточно привести в качестве примера икону XIV века с изображением св. Николы, найденную в окрестностях Козельска[25]. Не исключено, что могут быть выявлены и иные экземпляры медной иконы с изображением Богоматери Одигитрии, подобные обнаруженной в Полтаве (Краеведческий музей). Это изделие воспроизводит резную каменную икону с характерными признаками ее принадлежности к XIV веку, вместе с ее металлической оправой, украшенной резным узором с мотивом растительного стебля (табл. 4, рис. 1). Оригинал отчасти должен был напоминать каменную икону Богоматери Одигитрии из раскопок в Любече в 1960 году[26].

---

20 Николаева Древнерусская мелкая пластика, № 315 (на другой стороне полуфигура св. Николы).

21 Там же, № 170 (на другой стороне полуфигура Богоматери Умиление).

22 Там же, № 282.

23 *I. Kalavrezou-Maxeiner* Byzantine Icons in Steatite. Wien, 1985, № A-12 (pl. 81). (Byzantina Vindobonensia 15).

24 *S. Jeckel* 1. Russische Metall-Ikonen – in Formsand gegossener Glaube. Bramsche, 1981. 2. Aufl.; 2. Die russischen Metall-Ikonen // Kirchenschätze des Christlichen Ostens: Metallikonen. Recklinghausen, 1986; 3. Bronze-Ikonen aus Rußland. Münster, 1986.

25 М.Н. Пуцко-Бочкарева Памятник русской металлопластики XIV в. // Памятники культуры: Новые открытия, 1982. Ленинград, 1984, с. 216–219. Позже был обнаружен экземпляр с оглавием иной формы.

26 Николаева Древнерусская мелкая пластика, № 46.

BSB

Таблица 3



1



2



3



4

BSB

Таблица 4



1



2



3



4



5



6



7

Даже не углубляясь в поиски конкретных иконографических и художественных параллелей среди произведений русской средневековой резьбы, можно уверенно сказать о том, когда и в каком материале выполненная резьба послужила моделями отобранных нами образцов металлопластики (табл. 4, рис. 2–7; табл. 5, рис. 2, 5–8). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что среди моделей нет относящихся по времени позже чем к XVI веку. В глазах старообрядцев это была своего рода русская церковная классика, на которую ориентировались последующие поколения и которую копировали столь мастерски, что порой изделия способны ввести в заблуждение даже опытных исследователей[27]. Для XVI века это достаточно характерные образцы мелкой пластики, иногда заключенные в орнаментированные металлические оправы, с популярными тогда иконными композициями. Речь идет, конечно, о моделях, а не об их медных копиях, в ряде случаев подвергнутых доработке (табл. 5, рис. 5). Итак, представляется возможным судить о том, какие модели были выполнены из камня (табл. 4, рис. 1, 2), какие из дерева (табл. 4, рис. 2, 6–8), а какие из кости (табл. 4, рис. 7; табл. 5, рис. 5). Специфические приемы обработки этих материалов опознаются в медных отливках до той поры, когда они оказываются стертыми вследствие разновременных адаптаций и особенно литья по глиняной форме. Но это уже второсортные поделки, изучать которые большей частью приходится за отсутствием лучших экземпляров.

Суммарно изложенные наблюдения попытаемся хотя бы немного конкретизировать на примере створки панагии о двусторонним литьем. Установить происхождение модели не трудно, поскольку богатый сравнительный материал позволяет с определенностью утверждать, что это была верхняя створка литой медной панагии московской работы XVI века, подобной сохранившейся в ризнице Троице-Сергиевой лавры[28]. Между тем экземпляр Полтавского краеведческого музея имеет не накладное, а одновременно отлитое со створкой панагии обрамление, с укрепленными с обеих сторон камнями. Эта деталь говорит об осмыслении части складной панагии как обычной нагрудной иконы (табл. 4, рис. 4). Соединяющий с иконой оглавие шарнир подвижной, в отличие от медных икон, служивших предметом массого изготовления, серийного производства. Таковы и нами упомянутые, отлитые по образцу ранних моделей.

Вопрос о материале, из которого была выполнена модель, заслуживает большего внимания, чем ему уделяли в прошлом. Ранние произведения

---

27 См.: Б. Радојковић Бронзана иконица Јована Крститеља // Зборник Народног музеја. Књ. 19–20. Београд, 1979, с. 491–496 (створка складня-триптиха XIX века отнесена к концу XVI века).

28 Т.В. Николаева Произведения мелкой пластики XII–XVII веков в собрании Загорского музея: Каталог. Загорск, 1960, № 112.

BSB

древнерусской металлопластики отлиты по тщательно сделанной восковой модели, а с XII века практиковалось и литье двустороннее, по двум восковым моделям. Его примером может служить бронзовый змеевик с погрудным изображением Богоматери-Оранты с руками, раскрытыми перед грудью (табл. 5, рис. 3). Как известно, в самом начале XIII века налаживается литье в Киеве по каменным литейным формам. Его классическим образцом служат широко распространенные бронзовые кресты-энколпионы с обратными сопроводительными надписями. В каменной литейной форме, на которой рисунок вырезан вглубь, была отлита и верхняя створка креста-энколпиона с изображением Распятия, отличающегося подчеркнуто линейной трактовкой деталей (табл. 5, рис. 1). Однако вряд ли в такой же самой форме отлита вторая створка этого самого изделия из Княжей Горы, с фигурой юного Иоанна Богослова и двумя херувимами. Фактура поверхности рельефа такова, что использование восковой модели представляется очевидным. По сравнению с отмеченными образцами киевского литья XII–XIII веков слишком грубоватым выглядит крест, изготовленный по оттиску выполненного в технике резьбы по дереву, скорее всего в XV веке (табл. 5, рис. 4). Подобные отливки практиковались главным образом до того, как было налажено в Московской Руси серийное литье.

3. Медные литые кресты – копии образцов московской резьбы по дереву и кости XVI века

Особый раздел русской металлопластики составляют металлические наперсные кресты с односторонним либо двусторонним литьем, являющиеся точными вопроизведениями резных, в оригинале большей частью давно утраченных. Истории поздневизантийской пластики известны немногие ее образцы, среди которых устойчиво датируемые единичны. В то же время на московской почве в течение XV–XVI веков даже на примере сохранившихся памятников можно детально проследить становление и развитие высокого пластического искусства, в сущности являющегося продолжением константинопольской художественной традиции. Независимо от того, будем ли мы принимать или же оспаривать этот тезис, отрицать исключительное художественное совершенство работ троицкого резчика Амвросия и некоторых его младших современников невозможно.

BSB

Таблица 5



1



2



3



4



5



6



7



8

Существует сравнительно небольшая группа резных четырехконечных наперсных крестов из дерева и кости, мастерски выполненных и украшенных серебряными сканными оправами[29]. В иконографическом отношении они представляют несколько схем. Одна из них предполагает изображения Распятия и праздников, в расположении которых на плоскостях изделия существовал определенный порядок[30]. К числу таких изделий принадлежал и крест, бронзовые воспроизведения которого найдены в Друцке и Губичи Буде[31]. Медный наперсный крест в Смоленске, с изображениями Деисуса, Богоматери Знамение с символами евангелистов и избранных святых (табл. 6, рис. 4) служит воспроизведением оборотной стороны изделия из кости. Образцы резьбы по дереву, выполненные в XVI веке, послужили моделями для медных крестов с изображением Распятия (табл. 6, рис. 2, 3, 6). Один из них (табл. 6, рис. 2) связан с Троице-Сергиевым монастырем, для продукции мастерской которого было обычным помещение над Распятием Ветхозаветной Троицы. Эти немногие и отчасти случайные примеры показательны не только со стороны популярности оригинальной резьбы у ремесленников XVII века и у их заказчиков, но и в плане уяснения возможности на основании таких отливок реконструировать памятники московской художественной резьбы. Пока они учтены далеко не все, даже из числа рассеянных по музейным собраниям, не говоря уже об оказавшихся за пределами Руси. О том, насколько значительными могут оказаться находки, свидетельствуют три креста из кости с изображениями Распятия и праздников, в серебряных оправах, из тайника церкви монастыря Банье, где были спрятаны в конце XVII века[32].

Отмеченная разновидность медных рельефных крестов, воспроизводящих резные XVI века из дерева и кости, отнюдь не является единственной в своем роде. Не исключено, что резьба по дереву, заключенная в металлическую оправу, послужила моделью для креста-энколпиона в форме квадрифолия с удлиненными концами, с изображением святых князей Бориса и Глеба (табл. 6, рис. 1). Появление таких изделий предполагается в XIII веке, но

---

29 Там же, с. 60–61, 68–69, 287–305.

30 Там же, рис. 18а–б, № 133; Т.В. Николаева Произведения русского прикладного искусства с надписями XV – первой четверти XVI в. Москва, 1971, № 101, табл. 67 (Археология СССР, САИ Е1–49); Н.Б. Тетерятникова Резной деревянный крест мастерской Амвросия в частном собрании Нью-Йорка // Зборник Музеја примењене уметности. № 24–25. Београд, 1980–1981, с. 71–74.

31 Л.В. Алексеев Мелкое художественное литье из некоторых западнорусских земель (кресты и иконки Белоруссии) // Советская археология, 1974, № 3, с. 207 (№ 8), 218 (№ 41), рис. 1 (3–4).

32 М. Шакота Ризница манастира Бање код Прибоја. Београд, 1981, с. 121–124, №№ 45, 19, 18 (Републички завод за заштиту споменика културе. Студије и монографије 1).

распространение они получают преимущественно в следующем столетии. Именно тогда, равно как и немного позже, практиковались отливки по оттиску готовых изделий, большей частью не претендовавшие на высокое качество (табл. 6, рис. 5). Единственным в своем роде является фрагментарно сохранившееся воспроизведение в металле образца балканской резьбы по дереву, имеющего аналогии среди крестов XVI – начала XVII веков[33] (табл. 6, рис. 7). Его русское происхождение остается под знаком вопроса, по крайней мере до выявления локализованных подобных экземпляров.

* * *

Модели, используемые в русском художественном литье, показывают, куда именно было обращено внимание тех, кто являлся заказчиком или же потенциальным покупателем продукции ремесленников, специализировавшихся на изготовлении икон и крестов. Вполне естественно, что стремились воспроизводить иконы наиболее чтимые, а впоследствии и просто примечательные, памятные. Каким именно путем осуществлялся отбор моделей? Этот вопрос пока звучит риторически, до того времени, когда будет осуществлен учет сюжетов и станет более понятной тенденция отбора образцов. Сейчас мы прослеживаем ее только частично, в тех случаях, когда возможны наблюдения и есть сравнительный материал. Его поиски не всегда оказываются успешными, и, с другой стороны, бывают неожиданные находки. Важно их своевременно учесть.

Мы, говоря о моделях, совершенно сознательно не коснулись мемориальных предметов среди произведений медного литья, позднее распространявшихся в копиях. Таковы, в частности, крест преп. Авраамия Ростовского, крест, принадлежавший протопопу Аввакуму. Им следует посвятить особые разыскания. Здесь же преимущественно имелись в виду случаи, говорящие о взаимосвязи иконописания, художественной резьбы и литья. И к сказанному, конечно, можно добавить много иных примеров. Все они могут лишь утвердить в убеждении, что модели прочно связывали медное русское литье с самыми широкими сферами искусства христианского средневековья.

---

33 *B. Radojković* Sitna plastika, №№ 36, s. 44–46.

Таблица 6



1



2



3



4



5



6



7

В.А. Кучкин

«Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...»

К числу трудных, до сих пор плохо поддающихся четкой интерпретации мест «Слова о полку Игореве» относится фраза, воскрешающая в памятнике XII века далекие для Игоря Святославича и его современников события XI столетия: «Съ тоя же Каялы Святоплъкь повелѣя отца своего междю угорьскими иноходьцы ко святѣй Софїи къ Кїеву.»[1] Первые издатели «Слова о полку Игореве» не смогли точно понять эту фразу и дали такой ее перевод: «С той же Каялы вел Святополк войски отца своего сквозь венгерскую конницу в Киев ко святой Софии.»[2] Перевод порождал остававшиеся без разъяснения недоумения: откуда в переложении ученых XVIII в. появились совершенно не упоминаемые в подлиннике войска, почему их надо было проводить сквозь венгерскую конницу и вести к Софийскому собору в Киев, почему это делал Святополк, а не его отец, наконец, что такое Каяла? А главное, было совершенно неясно, какие события имеются в виду в поэме. Прошло много лет прежде, чем исследователи догадались, на что именно намекал автор «Слова».

Н.М. Карамзин первым связал фразу «Съ тоя же Каялы Святоплък ...» с битвой 3 октября 1078 г. на Нежатиной ниве близ Чернигова, где был убит отец Святополка киевский князь Изяслав. «Сочинитель хочет сказать — пояснял историк — что Святополк взял на месте битвы и повез в Киев тело отца своего на венгерских иноходцах; но современный Нестор пишет, что Изяслав убит недалеко от Чернигова». Указание поэмы на р. Каялу Н.М. Карамзин воспринимал буквально и потому находил существенную разницу в определении места гибели Изяслава Ярославича в «Слове» и в летописи. Он также был твердо уверен в том, что первые издатели «Слова» не сумели распознать описку в слове «повелѣя», вместо которого надо было бы читать «по сѣчѣ я», т.е. «после битвы взял», и оттого не поняли смысла всего отрывка[3].

Последующие исследователи нашли, что расхождения между сообщением «Слова» об отце Святополка и более древним и подробным рассказом о битве

---

1 Слово о полку Игореве. Ленинград, 1985. Изд. 3, с. 5–6. (Библиотека поэта. Большая серия).

2 Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. Москва, 1800, с. 16.

3 Н.М. Карамзин История государства Российского / Издание И. Эйнерлинга. Кн. 1. Т. 3. СПб, 1842, примеч. 268.

BSB

на Нежатиной ниве в летописи касаются четырех деталей. По «Слову» Изяслава доставили в Киев «с тоя же Каялы»; его везли на венгерских иноходцах; в организации похорон участвовал Святополк; погребение имело место в киевской Софии. Согласно же летописи, Изяслава привезли в Киев с Нежатиной нивы; его доставили в ладье; в похоронах участвовал другой сын Изяслава Ярополк; Изяслав был положен «в церкви святыя Богородица», т.е., как твердо были уверены все писавшие об этом сюжете, в киевской Десятинной церкви.[4]

Первые три противоречия между «Словом» и летописью побудили современника Н.М. Карамзина, академика П.Г. Буткова, искать иное объяснение исторической основы фразы «Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...». Полагая, что в данном месте памятника допущена еще одна описка (кроме «повелѣя») и вместо «отца своего» надо читать «тца своего», т.е. тестя, П.Г. Бутков решил, что «Слово» намекает на события 1096 г., когда в битве между русскими и половцами пал тесть Святополка, половецкий хан Тугорткан, и Святополк, участвовавший в битве, повелел взять его тело и захоронить близ Киева[5]. Одинако и при таком истолковании возникали неувязки. «Слово» говорило, что убитого везли с Каялы; летопись же указывала, что Тугорткан был убит близ р. Трубеж недалеко от Переяславля (Южного). «Слово» сообщало, что труп отправили «ко святѣи Софии къ Киеву», а летопись свидетельствовала о похоронах Тугорткана близ дороги, на развилке путей, идущих из Киева в княжеское село Берестово и Печерский монастырь[6]. Да и зачем надо было язычника-половца везти к киевской Софии? Наконец, в «Слове» ясно читалось «отца своего», а не «тца своего».

Исследователи XIX в. в основном разделяли точку зрения Н.М. Карамзина и усматривали в разбираемом отрывке «Слова» отражение событий 1078 г. Их изысканиями была устранена часть противоречий между поэмой и летописью. Так, Д.Н. Дубенский указал, что «Слово» сообщает о доставке убитого отца Святополка на венгерских конях с поля битвы. Летопись же фиксирует только перевозку тела Изяслава в ладье через Днепр.[7] Оба свидетельства лишь дополняют друг друга.

---

4 П.Г. Бутков Нечто к Слову о полку Игоря // Вестник Европы, 121, 1821, № 21, с. 47; П.П. Вяземский Замечания на Слово о полку Игореве. СПб, 1875, с. 179–180; О. Огоновський Слово о пълку Игоревѣ – поетичний памятник руської письменності XII віку. У Львові, 1876, с. 65; В.Ф. Миллер Взгляд на Слово о полку Игореве. Москва, 1877, с. 205–206. Ср. ПСРЛ. Т. 1. Ленинград, 1926–1928, стб. 201–203.

5 Бутков Нечто к Слову, с. 47.

6 ПСРЛ. Т. 1, стб. 231–232.

7 Д.Н. Дубенский Слово о полку Игореве Святославля пестворца старого времени // Русские достопамятности. Ч. 3. Москва, 1844, с. 76, примеч. 253, с. 77.

Много споров у интерпретаторов и переводчиков «Слова о полку Игореве» вызывало выражение «Съ тоя же Каялы ...», пока А.А. Потебня не объяснил, что его надо понимать «не с той же [реки – В.А.], а с такой же бедственной, как и битва Игоря на Каяле», т.е. не прямо, а метафорически[8]. Тем самым устранилось еще одно несоответствие между «Словом» и летописью, причем как в описании событий 1078 г., так и в описании событий 1096 г.

Большие усилия приложили ученые XIX в., чтобы правильно осмыслить единственный глагол анализируемого отрывка «Слова» – «повелѣя». Налицо была явная описка. Но исправление Н.М. Карамзина не нашло поддержки. Как «ч» превратилось в «л» («велѣ» вместо «сѣчѣ»), понять было трудно.

Довольно широкое распространение получила поправка Я.О. Пожарского – «повелѣ яти»[9]. Е.Огоновский сумел подкрепить ее указанием на аналогичное выражение в Густынской летописи: «повелѣ взяти»[10]. Но палеографически такая поправка не была тщательно обоснована. Поэтому предлагались и другие конъектуры, например, «по валѣ я» («после сражения взял»)[11], хотя слова «валя» в смысле «сражение» в древнерусском языке не существовало.

В 1878 г. А.А. Потебня предложил еще одну поправку. «Чтение повелѣ яти вм. повелѣя – писал он – сомнительно. Творительный «между ... иноходьци» заставляет ожидать глагола движения: повез, понес и т.п. Поэтому предполагаю полелѣя, т.е. как в зыбке качая понес ...»[12]. К сожалению, А.А. Потебня не раскрыл, почему сомнительно чтение «повелѣ яти» вместо «повелѣя». Творительный же падеж после предлога «между» вовсе не обязательно требует глагола движения. Наконец, трудно представить, чтобы в уставном или полууставном письме первое «л» в слове «полелѣя» могло превратиться в букву «в». Такое превращение возможно в скорописи, особенно, если «л» было выносным. Но согласная, расположенная между двумя гласными, как правило, не выносилась над строкой. Очевидно, что предложенная А.А. Потебней конъектура не может быть серьезно обоснована ни лингвистически, ни палеографически. Но поправка эта была настолько экономична (заменялась лишь одна буква), так хорошо сохраняла грамматическую форму глагола и проясняла смысл фразы, что многие исследователи предпочли ее чтению «повелѣ яти». И до самого последнего времени текст «Слова о полку Игореве» издавался с этой поправкой.

---

8 А.А. Потебня Слово о полку Игореве. Текст и примечания. Воронеж, 1878, с. 55.

9 Я.О. Пожарский Слово о полку Игоря Святославича, удельного князя Новагорода-Северского, вновь переложенное Яковом Пожарским, с присовокуплением примечаний. СПб, 1819, с. 62–63.

10 Огоновський Слово о пълку Игоревѣ, с. 65. Ср. ПСРЛ. Т. 2. СПб, 1843, с. 281.

11 А.Ф. Вельтман Песнь ополчению Игоря Святославича. Москва, 1833, с. 47, примеч. 21.

12 Потебня Слово, с. 55.

BSB

Однако конъектура А.А. Потебни самым существенным образом влияла на содержание отрывка. Если Святополк «полелеял отца своего», то он должен был быть непосредственным участником битвы. В сражении же на Нежатиной ниве он не участвовал. Вот почему комментаторы «Слова», принимая чтение «полелѣя», постепенно отказывались видеть в данном отрывке «Слова» отражение событий 1078 г. и предпочитали трактовать его как отклик на гибель Тугорткана в 1096 г. В первой половине XX в. такое мнение стало господствующим.

Те же редкие исследователи того времени, которые считали отрывок «Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...» откликом на события 1078 г., признавали, что в «Слове» содержатся явные ошибки по сравнению с летописью. Их усилия были направлены на то, чтобы более или менее правдоподобно объяснить происхождение этих ошибок. Так, М.Д. Приселков предположил, что сведения о похоронах Изяслава автор «Слова» заимствовал из Черниговской летописи второй половины XII в., где события XI. в. излагались сокращенно и путано. Свою мысль о позднем происхождении сведений «Слова» М.Д. Приселков пытался подкрепить ссылкой на знакомство русских с венгерскими иноходцами «только с 1150 г.»[13], хотя еще Е. Огоновский указал на раннее, с X в., бытование на Руси венгерских коней[14]. Да и само существование черниговского свода XII в. с усеченной древней частью не было и не могло быть строго доказано. Противоречия между летописными рассказами не только 1078 г., но и 1096 г. и «Словом о полку Игореве» оставались неразрешенными, и было неясно, события какого именно времени отразились в «Слове».

Конец полемике между сторонниками Н.М. Карамзина и П. Г. Буткова был положен только в 1949 г. Один уз любителей «Слова о полку Игореве», народный артист РСФСР Иван Михайлович Кудрявцев, обратил внимание на тексты двух летописных сводов, в которых местом погребения Изяслава Ярославича была названа не церковь Богородицы, а киевская София. В Новгородской V и Софийской I летописях под 1078 г. (в Софийской I – под 1079 г.) сообщалось, что убитого близ Чернигова князя Изяслава «положиша ... в святеи Софии в Киеве». Из этого свидетельства, ускользнувшего от внимания специалистов, Ив. М. Кудрявцев сделал следующий вывод: «С обнаружением этих текстов отпадает вопрос о необходимости толкования слов «отца своего» в смысле «своего тестя» или замены имени Святополка – Ярополком»[15]. Данное заключение не во всем вполне корректно: еще одно

---

13 М.Д. Приселков История русского летописания XI–XV вв. Ленинград, 1940, с. 52.

14 Огоновський Слово о пълку Игоревѣ, с. 66.

15 Ив. М. Кудрявцев Заметка к тексту: «С тоя же Каялы Святоплъкь ...» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 3. Москва, Ленинград, 1949, с. 409.

BSB

свидетельство о погребении Изяслава в Софии не проливает света на то, кто из его сыновей организовал похороны: Святополк или Ярополк. Однако открытие в других, независимых от «Слова о полку Игореве», источниках указания на захоронение Изяслава Ярославича в киевской Софии было очень важным. Теперь становилось ясным, что в «Слове о полку Игореве», где названы та же София и отец Святополка, речь идет о событиях 1078 г., а не 1096 г. В упоминании же Софии отразился или реальный факт, или какая-то традиция, связывавшая, хотя бы и ошибочно, погибшего Изяслава с Софийским собором и запечатлевшаяся не только в «Слове», но и в летописании. Сам Ив. М. Кудрявцев в такую дилемму углубляться не стал. Судя по его сочувственному цитированию М.Д. Приселкова, предполагавшего использование в «Слове» летописи с искаженными сведениями, Ив. М. Кудрявцев склонялся ко второму решению вопроса[16].

Открытие Ив. М. Кудрявцева сразу же обратило на себя внимание. Д. С. Лихачев в 1950 г. в подготовленном им издании «Слова о полку Игореве» отметил главное следствие из находки Ив. М. Кудрявцева: устранение препятствий «к прямому пониманию этого места «Слова»». В этой же работе ученый дал и иную, по сравнению с предшествовавшими работами XX в., интерпретацию фразы «Слова» о Святополке: «В тексте первого издания читается не «повелѣ яти», а «повелѣя». Многие комментаторы предлагают читать «полелѣя». Однако, ввиду того, что сам Святополк в битве на Нежатиной ниве не участвовал, было бы более правильным читать это место «повелѣ яти». Такое чтение лучше может быть объяснено и палеографически (при слитном написании слов и при выносном «ти» в слове «яти»)»[17].

Палеографическое обоснование возникновения такой ошибки может быть подкреплено еще одним соображением. Дело в том, что следующее за словом «повелѣя» слово «отца» писалось через «ѡ» («от», греческая омега) в более ранних рукописях без выносной «т», а в более поздних – с нею. Если в комплексе «повелѣят ѡца» «т» выносилась над строкой, оно или первыми издателями «Слова о полку Игореве», или одним из средневековых переписчиков памятника могло быть легко отнесено не к слову «яти», а к слову «ѡца», и тогда вместо «повелѣ я$\overline{т}$» должно было получиться и получилось «повелѣя». Это более простое по сравнению с поправкой А.А. Потебни объяснение заставляет вернуться к старому чтению «повелѣ яти», которое уже не делает Святополка участником битвы на Нежатиной ниве.

Несколько позже Д.С. Лихачев вернулся к вопросу об источнике сообщения «Слова о полку Игореве» относительно захоронения Изяслава Ярославича в киевской Софии. По его мнению «в руках у автора «Слова» был текст

---

16 Там же, с. 408.

17 Слово о полку Игореве: Литературные памятники. Москва, Ленинград, 1950, с. 414.

BSB

«Повести временных лет» в соединеии с новгородской летописью. Такой текст реально дошел до нас в новгородской традиции, но он мог быть и в Чернигове – черниговские князья неоднократно занимали стол в Новгороде»[18]. Нетрудно видеть, что приведенное суждение по сути дела вобрало в себя предположение М.Д. Приселкова и наблюдения Ив. М. Кудрявцева. В нем, однако, нет ответа на вопрос, верно или ошибочно указание «Слова» на место погребения князя Изяслава.

Спустя 12 лет Д.С. Лихачев еще раз воспользовался исследованием Ив. М. Кудрявцева. Теперь он гораздо определеннее писал о том, что «только в самое последнее время оказались мы способны оценить правильность многих исторических указаний автора «Слова», ранее казавшихся ошибочными. Так, например, Ив. М. Кудрявцев разъяснил казавшееся неясным и вызывавшее различные толкования загадочное сообщение «Слова о полку Игореве» о том, что Изяслав Ярославич был похоронен в Киевской Софии ... Это сообщение расходилось со сведениями «Повести временных лет». Оказалось, однако, что оно совершенно точно и соответствует рассказу Софийской первой летописи, согласно которой отец Святополка Изяславича – Изяслав Ярославич – был действительно похоронен в Киевской Софии, а не в Десятинной церкви, как об этом ошибочно сообщала «Повесть временных лет».»[19] Д.С. Лихачев справедливо указал на то, что достоверность «Слова о полку Игореве» в сообщении о захоронении Изяслава – веский довод в пользу подлинности поэмы. Но как отмечалось выше, в работе Ив. М. Кудрявцева нет разбора того, соответствует известие «Слова» о погребении Изяслава в киевской Софии исторической реальности или нет. Более того, Ив. М. Кудрявцев склонялся скорее в пользу точности записи «Повести временных лет», но не «Слова». Не были приведены и какие-либо аргументы в пользу достоверности указания «Слова» и в работах, использовавших наблюдения Кудрявцева. Утверждение о якобы доказанной Ив. М. Кудрявцевым верности сведения «Слова» путем привлечения данных Софийской I летописи, по-видимому, было вызвано публицистическим характером статьи Д.С. Лихачева, направленной против А. Мазона и поддерживавших его некоторых ученых, считавших памятник подделкой XVIII в.

В 1964 г. при обсуждении работы А.А. Зимина о «Слове о полку Игореве» автор этих строк высказал мнение, что указание «Слова» на киевскую Софию как место захоронения Изяслава более точно, чем свидетельство о его погребении в Десятинной церкви. Основанием такого заключения были

---

18 Д.С. Лихачев Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Сборник исследований и статей. Москва, Ленинград, 1950, с. 20.

19 Д.С. Лихачев Изучение «Слова о полку Игореве» и вопрос о его подлинности // «Слово о полку Игореве» – памятник XII века. Москва, Ленинград, 1962, с. 36.

соображения исторического порядка: если до 1037 г., времени построения Софийского собора, княжеской усыпальницей была Десятинная церковь, то после 1037 г. киевские правители и члены их семей стали погребаться в новой кафедральной церкви. Там были погребены жена Ярослава Мудрого и он сам, там по логике вещей должен был быть похоронен и преемник Ярослава на киевском столе, его сын Изяслав[20]. Однако вскоре это суждение было решительно оспорено.

В 1966 г. А.А. Зимин опубликовал большую статью, в которой подробно остановился на сведениях «Слова о полку Игореве» относительно похорон Изяслава и не согласился с мнениями об их достоверности. «И.М. Кудрявцев убедительно доказал – писал А.А. Зимин – что сообщение о похоронах князя Изяслава в святой Софии в 1078 году встречается только в Софийской первой и Новгородской четвертой летописях. Судя по киевской традиции, выдающей нам показания очевидца похорон, князь Изяслав был похоронен в каменной раке в Десятинной церкви, а не в святой Софии. К тому же Святополк, находившийся в описываемое время в Новгороде, на похоронах своего отца не присутствовал. А.А. Шахматов этот текст возводит к Начальному своду.» В примечании 14 А.А. Зимин, полемизируя с Д.С. Лихачевым, отметил, что «никаких данных для утверждения, что место похорон Изяслава названо «Повестью временных лет» «ошибочно», у нас нет. Ошибкой является известие «Слова о полку Игореве», как считали М.Д. Приселков и И.М. Кудрявцев.» Далее исследователь рассмотрел вопрос, в каких киевских церквах хоронили князей в 60–90 годах XI в.: «в Десятинной церкви похоронен Ростислав Мстиславич в 1093 году. В том же году в Софии погребли Всеволода Ярославича и его сына Ростислава. Умерший в 1076 году Святослав Ярославич «положен бысть у Спаса». В 1063 году его брата Судислава «погребоша ... во церкви святого Георгия». Как мы видим, в 60-х – начале 90-х годов местом захоронения киевских князей была не только София, но и другие храмы Киева, в том числе и Десятинная церковь. Поэтому вывод В.А. Кучкина о том, что князь Изяслав не мог быть в 1078 году захоронен в Десятинной церкви, ибо в это время усыпальницей киевских князей была София – не подкреплен фактическим материалом: данных о том, где погребали князей (кроме Изяслава) в Киеве в 70-х годах – 1092 году, у нас вовсе нет, а с 1093 года захоронения в Десятинной церкви прямо известны летописи. Как показал А. Поппе, Десятинная церковь в XI веке была княжеским собором. Так что захоронение там князя Изяслава более чем правдоподобно. Рассказ Начального свода 90-х годов XI в. о гибели Изяслава и похоронах его в Десятинной церкви принадлежит современнику событий, запись же 6586 и 6587 (1078–1079) годов Софийской первой и Новгородской четвертой

---

20 В.А. Кучкин Обсуждение одной концепции о времени создания «Слова о полку Игореве» // Вопросы истории, 1964, № 9, с. 128–129.

BSB

летописей не имеет никакого древнего источника».[21] Указав далее, что тело Изяслава согласно летописи «привезоша в лодии», а отнюдь не между двух коней – венгерских иноходцев, как в «Слове», А.А. Зимин утверждал, что «Древняя Русь вовсе не знает такого способа перевозки покойников, какой изображен в «Слове». Зато сходный обычай сохранялся до начала XX века у казаков на Кавказе». Далее следовал вывод: «Весь текст «Слова» о похоронах Изяслава в Святой Софии далек от действительного хода событий и близок к Софийской первой (Новгородской четвертой) летописи», поэтому он является вставкой, сделанной А.И. Мусиным-Пушкиным в текст написанного Иоилем Быковским «Слова о полку Игореве».»[22]

С возражениями А.А. Зимину выступил Ф.Я. Прийма. Он вынужден был признать, что «общий смысл» фразы «Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...», «по существу, остается нерасшифрованным и поныне ...»[23] Что касается известия «Повести временных лет» о захоронении Изяслава в Десятинной церкви и сообщения «Слова о полку Игореве» и Софийской I летописи о погребении этого князя в киевской Софии, то Ф.Я. Прийма высказался об этих сведениях так: «Не беря на себя задачу решить, какой из двух существующих версий следует отдать предпочтение, возьмем самый «невыгодный» для «Слова» вариант: допустим, что содержащееся в нем известие о похоронах князя Изяслава (а для автора древней поэмы это было событие столетней давности) не соответсвует истине. Но разве дает такого рода допущение повод для сомнений в подлинности «Слова»? Удивляться, как нам представляется, следует не тому, что в поэме об Игоревом походе есть отдельные погрешности против исторической действительности, а тому, что таких погрешностей в ней мало»[24]. Если в своих основных суждениях (о подлинности «Слова») Ф.Я. Прийма, безусловно, прав, отрицая доказательную силу мелких исторических неточностей при установлении подлинности или поддельности памятника, то от решения вопроса о том, точно или нет «Слово о полку Игореве», называя киевскую Софию местом погребения Изяслава, он уклонился. А между тем не только основная мысль А.А. Зимина о появлении в XVIII в. всей фразы «Съ тоя же Каялы Святоплъкь ...» оказывается неприемлемой, но и целый ряд его частных наблюдений и выводов. Позитивный же вклад весьма скромен.

Так, в работе А.А. Зимина правильно отмечено, что до начала 60-х гг. XX в. данных об ошибочности «Повести временных лет» относительно погребения Изяслава в Десятинной церкви не было. Верно также, что описание

---

21 А.А. Зимин Приписка к псковскому Апостолу 1307 года и «Слово о полку Игореве» // Русская литература, 1966, № 2, с. 61–62.

22 Там же, с. 62.

23 Ф.Я. Прийма О гипотезе А.А. Зимина // Русская литература, 1966, № 2, с. 79.

24 Там же, с. 78.

BSB

погребения относится собственно не к «Повести временных лет», а к более древнему летописному памятнику – т.н. Начальному своду середины 90-х гг. XI в. Но остальные заключения, сделанные А.А. Зиминым, вызывают несогласие.

Неверен, прежде всего, один из главных постулатов А.А. Зимина, будто древняя Русь не знала способа перевозки покойников между иноходцами. Еще А.А. Потебня указал на одну украинскую думу, в которой описывалось, как престарелого и немощного С.Ф. Палия укладывали на рядно, четыре конца которого держали четыре всадника, и таким образом везли в Москву[25]. В 1879 г. М.А. Андриевский, комментируя текст «Слова о полку Игореве» о венгерских иноходцах, привел еще две очень интересные исторические параллели. Он обратил внимание на описание пожара 1537 г. в Твери, когда местного епископа Акакия «промежь дву конь едва изъ града умчаша»[26]. Но особого внимания заслуживает известие XI в., отмеченное М.А. Андриевским. Речь идет о летописном рассказе 1086 г. о гибели сына Изяслава Ярославича Ярополка. При переезде из Владимира в Звенигород ехавшего в возке князя Ярополка проткнул саблей некий Нерадец. Ярополк скончался. Его тело «вземше отроци на конь передъ ся Радъко, Вънкина, инии мнози, несоша к Володимерю»[27]. Характерно, что труп убитого князя слуги не положили обратно на возок, а поместили «на конь» и так довезли до княжеской резиденции. По-видимому, подобным образом везли и тело отца Ярополка Изяслава в 1078 г. из-под Чернигова.

Позднее Д.В. Айналов, не знакомый с работой М.А. Андриевского, подтвердил его выводы на более широком материале. Оказывается, перевозка раненых и убитых между двумя запряженными цугом конями была весьма распространена в средние века и в более позднее время как в различных странах Европы, в том числе и на Руси, так и у кочевников Азии[28]. Указанный А.А. Зиминым способ перевозки покойников у казаков Северного

---

25 Потебня Слово, с. 55. Текст см. в кн.: М. Драгоманов Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876, с. 203.

26 М.А. Андриевский Исследование текста песни Игорю Святославичу. Ч. 1–3. Екатеринослав, 1880, с. 302. Ср. ПСРЛ. Т.6. СПб, 1853, с. 303.

27 ПСРЛ. Т. 1, стб. 206.

28 Д.В. Айналов Дві замітки до «Слова о полку Игореве» // Записки історичної і філологічної секції Українського наукового товариства в Києві. Кн. 17. Київ, 1918, с. 92–94. Исследователи «Слова о полку Игореве» указывают также на миниатюру Радзивиллóвской летописи, изображающую раненного в 1176 г. князя Михалку Юрьевича, положенного на носилки, прикрепленные к двум идущим друг за другом лошадям. – Радзивиловская, или Кенигсбергская летопись // Общество любителей древней письменности. Вып. 118. СПб, 1902, л. 219 об.

Кавказа на поверку оказывается давней традицией, уходящей на много сотен лет в глубь времен и распространенный у разных народов.

Утверждение А.А. Зимина, будто Святополк Изяславич во время битвы на Нежатиной ниве находился в Новгороде, повторяет мнение П.Г. Буткова начала XIX в. Однако летопись сообщает о княжении Святополка в Новгороде после известия от 23 июля 1078 г. Где он был 3 октября 1078 г., летопись не говорит[29].

Неточны ссылки А.А. Зимина на работу Ив. М. Кудрявцева. Последний, говоря о наличии в летописях сведений о захоронении Изяслава в киевской Софии, кроме Софийской I ссылается на Новгородскую V летопись, но не на Новгородскую IV, как утверждал А.А. Зимин. Нет также в работе Ив. М. Кудрявцева четкого признания ошибочности свидетельства «Слова о полку Игореве» относительно места погребения Изяслава, признания, приписанного ему А.А. Зиминым.

Что касается статуса Десятинной церкви как княжеского собора, то из этого вовсе не вытекает, будто эта церковь должна быть обязательным местом княжеских захоронений. Киевская София была митрополичьим собором, но это не мешало захоронению в ней целого ряда князей, начиная с Ярослава Мудрого.

Большая путаница наблюдается у А.А. Зимина в перечислении киевских церквей, служивших местами захоронения князей во второй половине XI в. Во-первых, Спас, где «положен бысть» киевский князь Святослав Ярославич, находился вовсе не в Киеве, а в Чернигове[30]. Во-вторых, дядя (А.А. Зимин почему-то называет его братом) Святослава Судислав Владимирович много лет перед своей кончиной не занимал княжеского стола. В 1059 г. он был освобожден сыновьями Ярослава Мудрого из поруба, в котором просидел 24 года, «и бысть чернцемь»[31]. Очевидно, что до своей смерти в 1063 г. Судислав оставался монахом. Его погребение «въ церкви святаго Георгия» указывает на то, что после пострижения он попал в киевский Георгиевский монастырь[32], в соборе которого и был похоронен. Другой Георгиевской церкви в

---

29 ПСРЛ. Т. 1, стб. 200.

30 Там же, стб. 199: «положенъ Черниговѣ у святого Спаса». А.А. Зимин процитировал более позднюю, чем Лаврентьевская, Ипатьевскую летопись, где слово «Черниговѣ» отсутствует и создается иллюзия, будто Святослав Ярославич был захоронен в Киеве. – Ср. ПСРЛ. Т. 2. СПб, 1908, стб. 190. На самом деле в домонгольском Киеве не было церкви Спаса. Такая церковь была в Берестове, подгородном киевском селе, находившемся в нескольких километрах к югу от Киева.

31 ПСРЛ. Т. 1, стб. 162.

32 Об основании этого монастыря см. там же, стб. 151.

BSB

Киеве в XI в. не было[33]. А.А. Зимин совершенно справедливо не указал на погребение в киевском Дмитровском монастыре в церкви св. Петра в 1086 г. князя Ярополка Изяславича, поскольку тот был князем владимиро-волынским, а не киевским[34]. Но исследователь отнес к числу киевских князей внука Изяслава Ярославича Ростислава Мстиславича, захороненного в 1093 г. в Десятинной церкви. К сожалению, ученый не обратил внимания на один момент. Ростислав Мстиславич умер 1 октября 1093 г., погребли же его только 16 ноября 1093 г.[35] Как объяснить полуторамесячный перерыв между смертью Ростислава и его захоронением? Этот князь был племянником вокняжившегося 24 апреля 1093 г. в Киеве Святополка. Если Ростислав жил в Киеве или владел чем-то в Киевском княжестве, то столь большой хронологический разрыв свидетельствовал бы о его перезахоронении. Но скорее всего этот разрыв объясняется тем, что Ростислав умер вдали от Киева, т.е. *он не принадлежал, как и Ярополк Изяславич, к числу киевских* князей[36]. Таким образом, заключение А.А. Зимина, что во второй половине XI в. «местом захоронения киевских князей» были разные «храмы Киева» не подтверждается. После того, как в Киеве была построена каменная церковь Софии и значение главного храма перешло к ней, она была предназначена стать и усыпальницей киевских князей. Ярослав Мудрый заранее подготовил тут себе «раку мороморяну», в которой и был положен в феврале 1054 г.[37] Как отметил А.А. Зимин, в Софийском соборе 14 апреля 1093 г. был погребен киевский князь Всеволод Ярославич[38], а в конце мая того же года и сын Всеволода Ростислав[39], хотя к тому времени он был уже суверенным переяславским князем. Погребение в конце 1076 или начале 1077 г. княжившего в Киеве Святослава Ярославича в Спасском соборе в Чернигове показывает, что месту захоронения киевского князя явно придавалось политическое значение. Принимая во внимание это обстоятельство, а также традицию захоронения киевских князей и ближайших членов их семей в Софийском соборе, надо полагать, что и в 1078 г. погибшего в битве на Нежатиной ниве Изяслава Ярославича похоронили не в Десятинной церкви, на чем настаивал

---

33 Д. Слюсарев Церкви и монастыри, построенные в Киеве князьями, начиная с сыновей Ярослава до прекращения Киевского великокняжения // Труды Киевской Духовной академии, 1892, № 3, с. 453; М.К. Каргер Древний Киев. Т. 2. Москва, Ленинград, 1961, с. 233–234.

34 ПСРЛ. Т. 1, стб. 206.

35 Там же, стб. 225, 226.

36 На это обращал внимание еще Слюсарев. – Д. Слюсарев Церкви и монастыри, с. 447.

37 ПСРЛ. Т. 1, стб. 162.

38 Там же, стб. 216.

39 Там же, стб. 221.

Bayerische Staatsbibliothek München

А.А. Зимин, а в Софии. Этот вывод, сделанный по аналогии, находит прямую опору в свидетельствах Софийской I и Новгородской IV летописей.

А.А. Зимин оговорился, приписав Ив. М. Кудрявцеву указание на текст Новгородской IV (вместо V) летописи, где есть известие о погребении Изяслава в киевской Софии. Но оговорка эта соответствует сохранившимся летописным текстам. Известие 1078 г. о захоронении Изяслава в Софии есть не только в Софийской I и Новгородской V летописях, как это отметил Ив. М. Кудрявцев, но и в Новгородской IV летописи[40]. Утверждение А.А. Зимина, будто запись в них об Изяславе «не имеет никакого древнего источника», неверно, поскольку хорошо известно, что Софийская I и Новгородская IV летописи имели общий источник – Новгородско-Софийский свод, датированный А.А. Шахматовым сначала 1448 г., а позднее 30-ми гг. XV в. В его основе лежал еще более ранний памятник – митрополичий общерусский свод 1423 г.[41] Рассматривая составные части этого последнего, А.А. Шахматов отмечал: «Почти не содержа лишних против Синодального списка [речь идет о Новгородской I летописи старшего извода – В.К.] известий для XII, XIII и XIV вв., общерусский свод насчитывал (по свидетельству свода 1448 г., или точнее обоих его отпрысков – Софийской I и Новгородской 4-й) десятки лишних известий для XI в.»[42] Среди этих десятков известий, отсутствующих в Новгородской I летописи старшего извода, были известия, восходившие к Повести временных лет или общие с Новгородской I летописью младшего извода, но были и совершенно уникальные. К их числу относятся следующие из рассмотренных А.А. Шахматовым:

- Упоминание новгородского старейшины Гостомысла в начальном нехронологизированном летописном рассказе о расселении словен[43].
- Вставка имен киевского митрополита Леона и новгородского епископа Иоакима Корсунянина в рассказе о крещении Владимира Святославича[44], читающемся в Софийской I под 991 (6499)[45], а в Новгородской IV – под 989 (6497) г.[46]

---

40 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. Петроград, 1915, с. 134.

41 А.А. Шахматов Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. Москва, Ленинград, 1938, с. 154–155, 157, 366.

42 А.А. Шахматов Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Летопись занятий Археографической комиссии. Вып. 20, СПб, 1908, с. 201.

43 Там же, с. 213; ср. ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 3; Т. 5. Вып. 1, с. 3.

44 Шахматов Разыскания, с. 213–214.

45 ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 72.

46 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 90.

– Упоминания (два раза) сестры Ярослава Мудрого Предславы в рассказе о взятии Киева польским королем Болеславом I Храбрым в статье 1018 (6526) г.[47]
– Рассказ в статье 1019 (6527) г. (в Новгородской IV – под 1020 (6528) г.) о гневе Ярослава на новгородского посадника Константина, заточении его в Ростов и убийстве «на третие лѣто» в Муроме[48].
– Под 1021 (6529) г. более подробное описание нападения Брячислава Полоцкого на Новгород; примирение Ярослава Мудрого с Брячиславом, передача полоцкому князю городов Всвята и Витебска, совместные действия Ярослава и Брячислава «по вся дни живота» последнего[49].
– Под 1024 (6532) г. с бóльшими подробностями, чем в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, изложены события восстания в Суздальской земле и битвы между Ярославом Мудрым и его братом Мстиславом под Лиственом[50].
– Под 1030 (6538) г. уникальное известие об отборе Ярославом Мудрым 300 детей старост и попов для учения книжного; запись о смерти новгородского владыки Иоакима, учеником которого был Ефрем, «иже ны учаше»[51]. Относительно последних слов А.А. Шахматов заметил, что они могут быть отнесены «на счет сводчика середины XI века. Ясно, что составитель свода вспоминает себя и своих сверстников»[52].
– Под 1032 (6540) г. известие о походе Глеба из Новгорода к Железным вратам и возвращении назад небольшого числа участников похода[53].
– Под 1034 (6542) г. (в Новгородской IV – под 1036 (6544) г.) известие о Ярославовой грамоте новгородцам, по которой они должны были платить дань; краткая характеристика Ярослава[54].

---

47 Шахматов Разыскания, с. 279; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 88–89; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 108, 109.
48 Шахматов Разыскания, с. 216; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 123; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 110.
49 Шахматов Разыскания, с. 216; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 123; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 111.
50 Шахматов Разыскания, с. 216, 223–225; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 124; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 112.
51 Шахматов Разыскания, с. 217; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 126; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 113.
52 Шахматов Разыскания, с. 217.
53 Шахматов Разыскания, с. 217; ср. ПСРЛ., Т. 5. Вып. 1, с. 126; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 113.
54 Шахматов Разыскания, с. 217; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 127; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 114.

– Под 1038 (6546) г. хронологические уточнения в сообщениях о приходе Ярослава весной в Киев и безуспешном его походе на ятвягов зимой того же года[55].
– Под 1043 (6551 г.) (в Новгородской IV – под 1041 (6549) г.) несколько иной, чем в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, рассказ о походе Руси на Константинополь. В рассказе Софийской I и Новгородской IV летописей упоминаются варяги – участники похода, говорится о разногласиях, возникших между ними и Русью по приходе к Дунаю и т. д.[56] В этой статье дается более подробное, чем в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, описание русско-польских отношений: указано, что свою сестру Ярослав Мудрый выдал за Казимира I Польского осенью; что Моислав Мазовецкий враждовал с Казимиром I; что Ярослав ходил на мазовшан «в лодьях», наконец, сообщается, что Казимир I выдал свою сестру замуж за сына Ярослава Изяслава[57].
– В статье 1052 (6560) г. (в Новгородской IV летописи в статье 1051 (6559) г.) сообщается о приходе из Византии в Киев трех певцов со своими родами[58].
– Под 1054 (6462) г. помещены четыре уникальных известия: о разделе Смоленска на три части; о приезде в Новгород Изяслава Ярославича и посажении им там Остромира, очевидно, на посадничество; о походе Остромира на Чудь и его гибели; о походе на Чудь самого Изяслава и взятии им осека Кедипива – Солнечной Руки[59].
– Под 1058 (6566) г. – Поучение новгородского епископа Луки Жидяты (только в Новгородской IV летописи; в Софийской I этого Поучения нет)[60].
– Под 1060 (6568) г. о смерти Луки Жидяты на пути из Киева в Новгород в Копыси 15 октября и его захоронении в том же месяце «своим клиросомъ»[61].

---

55 Шахматов Разыскания, с. 217–218; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 127; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 114.
56 Шахматов Разыскания, с. 226–228; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 128; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 115.
57 Шахматов Разыскания, с. 280–285; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 129; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 116.
58 Шахматов Разыскания, с. 287–289; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 130; Ч. 4. Т. 1. Вып. 1, с. 117.
59 Шахматов Разыскания, с. 219, 221, примеч. 1 (текст на с. 222); ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 131; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 118.
60 Шахматов Разыскания, с. 219; ср. ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 118–120.
61 Шахматов Разыскания, с. 220; ср. ПСРЛ, Т. 5. Вып. 1, с. 132; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 120.

- Под 1061 (6569) г. о поставлении на новгородскую кафедру Стефана[62].
- Под 1067 (6575) г. – вставка слов «до Неревьскаго конца и пожже» в рассказе о нападении Всеслава Полоцкого на Новгород[63].
- Под 1068 (6576) г. – о поездке в Киев новгородского епископа Стефана, которого «тамо свои холопи удавиша ...»[64]
- Под 1069 (6577) г. – пояснение в известии о нападении Всеслава Полоцкого на Новгород, что оказавшийся в новгородской Софии крест ранее был захвачен Всеславом[65].
- Под 1078 (6586) г. – о поставлении на новгородскую кафедру Германа[66].

Даже если подойти суперкритически к выявленному А.А. Шахматовым материалу XI в., содержащемуся в Софийской I и Новгородской IV летописях, и относить упоминания Гостомысла, митрополита Леона, новгородского епископа Иоакима Корсунянина, распространения в статьях 1021, 1024, 1043, 1067 и 1069 гг., сообщение о ярославовой грамоте под 1034 г. и Поучение Луки Жидяты под 1058 г. к дополнениям летописных редакторов XIV–XV вв., сделанных на основании местных новгородских преданий и различных внелетописных источников, а известия 1043 г. о русско-польских отношениях и сообщение под 1052 г. возводить вслед за А.А. Шахматовым к Житию Антония, использованному составителями свода 1423 г., все равно останется материал, явно свидетельствуюший о летописных записях XI в. (особенно известия под 1019, 1021, 1032, 1054, 1060, 1061, 1068 и 1078 гг.).

Сообщение же под 1030 г. прямо говорит о летописце середины XI в. – ученике новгородского епископа Ефрема. С другой стороны число указанных А.А. Шахматовым в составе Софийской I и Новгородской IV летописей сведений за XI в. может быть пополнено. Так, в статье 1024 (6532) г. после рассказа о подавлении восстания волхвов в Суздальской земле идет уникальное сообщение об «уставлении» этой земли Ярославом[67]. В статье 1059 (6567) г. отмечено, что Судислав был освобожден из поруба во Пскове[68]. Под 1065 (6573) г., правда, только в Новгородской IV летописи сказано, что «князь

---

62 Шахматов Разыскания, с. 220, ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 132; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 121.

63 Шахматов Разыскания, с. 220; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 134; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 123.

64 Шахматов Разыскания, с. 220; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 136; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 125.

65 Шахматов Разыскания, с. 220; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 138; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 126.

66 Шахматов Разыскания, с. 221; ср. ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 147; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 133.

67 ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 124; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 112.

68 ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 132; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 120.

BSB

Всеславъ Полоцкыи былъ оу Пьскова ратью и перси билъ порокы»[69]. Под 1079 (6587) г. (в Новгородской IV под 1078 (6586) г.) говорится о захоронении Изяслава Ярославича в Софии Киевской[70]. Наконец, под 1095 (6603) г. одна Новгородская IV летопись сообщает о поездке новгородского епископа Германа в Киев и его смерти там[71].

В целом, приведенные данные бесспорно свидетельствуют о том, что сообщение под 1079 (1078) г. Софийской I и Новгородской IV летописей не случайно и не одиноко, оно является частью общего массива уникальных известий названных летописей за XI в. Указанные известия имеют летописный характер и несомненно восходят к своду XI в. Свод этот был по своему происхождению новгородским, владычным, и это был именно свод, поскольку в нем были и сообщения, касавшиеся Киева (статьи 1021, 1038, 1078 гг.)[72], Смоленска (статья 1054 г.), входившего в состав Новгородской земли Пскова (статьи 1059 и 1065 гг.). Датировать ли этот свод 1050 г. (с продолжениями по 1079 г.) как считал А.А. Шахматов[73], или 1054 г., как предлагает Б.А. Рыбаков[74], или это был свод несколько более поздний, 60-х гг. XI в., с приписками до середины 90-х гг. того же столетия, все равно он был старше Начального свода середины 90-х гг. XI в. и тем более Повести временных лет, где под 1078 г. сообщалось о захоронении погибшего в битве на Нежатиной ниве Изяслава Ярославича в церкви Богородицы. Таким образом, наиболее древняя летописная запись сообщала о погребении Изяслава именно в Софии Киевской. При постоянных сношениях новгородской кафедры с митрополией в Киеве (ср. приведенные выше известия 1038, 1052, 1059–1061, 1068, 1078, 1095 гг.) представляется почти невероятным, чтобы в Новгороде в последней четверти XI в. спутали место погребения киевского князя, сын которого в то время княжил в Новгороде[75]. Таким образом, выявленная ранее традиция захоронения во второй половине XI в. князей, занимавших киевский стол, в Софии вполне согласуется с древнейшим свидетельством о месте захоронения Изяслава Ярославича.

Констатация данного факта заставляет по-иному взглянуть на сведения статьи 1078 г. Лаврентьевской, Ипатьевской и близких к ним летописей. Прежде всего встает вопрос, как оценить разницу между свидетельством

---

69 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 122.

70 ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1, с. 147; Т. 4. Ч. 1, с. 133.

71 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 137.

72 «Не отрицаем того, что в Новгородском своде были и южнорусские статьи и известия» – Шахматов Разыскания, с. 278; ср. с. 406.

73 Шахматов Разыскания, с. 515, 524, 526.

74 Б.А. Рыбаков «Остромирова летопись» // Б.А. Рыбаков Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. Москва, 1984, с. 71–72.

75 Святополк Изяславич занимал новгородский стол примерно с апреля–мая 1078 г. по 1088 г. – ПСРЛ. Т. 1, стб. 200, 207, 247.

Новгородского свода XI в. о положении Изяслава в Софии и указанием Начального свода о его погребении в церкви Богородицы. При традиционном понимании последней как Десятинной церкви и уверенности в точности сообщения сводчика конца XI в. наиболее приемлемым объяснением было бы признание факта перезахоронения Изяслава, переноса его останков из Софийского собора в Десятинную церковь. Такие переносы в Древней Руси практиковались.

Если верно показание Тверского сборника, то наиболее ранним примером подобного перезахоронения было бы перенесение «въ святую Богородицу» (возможно, в ту же Десятинную церковь в Киеве) в 1007 г. полоцкого князя Изяслава Владимировича и его сына Всеслава, умерших соответственно в 1001 и 1003 гг.[76] В 1096 г. погибший в бою под Муромом сын Владимира Мономаха Изяслав был похоронен в муромском Спасском монастыре, а затем (не ранее конца февраля 1097 г.) был перенесен в Новгород в Софийский собор[77]. Умерший в 1139 г. другой сын Мономаха Ярополк сначала «положенъ бысть у святаго Андрѣя», а через 6 лет был перенесен в саму Андреевскую церковь[78]. Убитого в 1147 г. киевлянами Игоря Ольговича сначала положили в церкви Михаила, но на следующий день перевезли в Симеоновский монастырь в Копыреве конце Киева и там погребли[79]. А через три года мощи князя Игоря были перенесены в Чернигов и положены в местном Спасском соборе[80]. Приведенные данные показывают, что в акте перезахоронения Изяслава, если такой имел место, не было бы ничего необычного. Имеются, однако, некоторые смущающие моменты.

Если запись о погребении Изяслава в церкви Богородицы восходит к Начальному своду, это означает, что перезахоронение имело место между 1078 и 1095 гг., т.е. падало на время княжения в Киеве Всеволода Ярославича (1078 г. – 13 апреля 1093 г.) и Святополка Изяславича (24 апреля 1093 г. – 16 апреля 1113 г.)[81]. Перенос праха Изяслава мог последовать по каким-либо идейно-политическим мотивам или же по техническим причинам (например, перестройка церкви). В первом случае, если перезахоронение было совершено по повелению Всеволода, непонятно, почему Святополк не восстановил гробницу отца на прежнем месте. Еще непонятнее были бы действия Святополка, если прах Изяслава перенесли при нем.

Что касается строительных работ в киевской Софии, то такие работы, причем весьма значительные, действительно имели место в конце XI в. С

---

76 ПСРЛ. Т. 15. СПб, 1863, стб. 121.
77 ПСРЛ. Т. 1, стб. 237.
78 Там же, стб. 306, 312.
79 ПСРЛ. Т. 2, стб. 354.
80 ПСРЛ. Т. 2, стб. 408.
81 ПСРЛ. Т. 1, стб. 204, 216, 218, 290.

ними даже связывается запись в месяцеслове известного Мстиславова евангелия, где под 4 ноября отмечено освещение митрополитом Ефремом «святыя Софиѣ, иже есть въ Кыевѣ градѣ»[82]. Этого Ефрема ряд исследователей отождествляет с переяславским епископом Ефремом, упоминаемым летописью под 1089 и 1091 гг.[83], т.е. как раз в тот период, когда по приведенным расчетам могло состояться перенесение останков Изяслава. Но был еще один Ефрем, киевский митрополит, который фигурирует в летописи под 1055 г.[84] Поэтому идентификация митрополита Ефрема Мстиславова евангелия оказывается делом сложным и однозначно не решается. Отсюда колебания в датировке освящения Софии и возможных там перестроек. К тому же строительные работы в Софии Киевской в конце XI в. касались возведения наружных галерей[85]. Что до внутренних частей кафедрального собора, то судя по сохранившимся граффити на столбах всех пяти нефов первоначальной постройки, в частности, по надписи о захоронении Всеволода Ярославича 14 апреля 1093 г.[86], они в XI в. не перестраивались. Ввиду этих данных, мысль о перезахоронении Изяслава оказывается сомнительной, и объяснение разницы сведений о местах погребения этого князя Новгородского свода второй половины XI в. и Начального свода середины 90-х гг. XI в. приходится искать в ином.

И здесь уместно задаться вопросом: а верно ли господствующее в науке с начала XIX в. мнение, что Лаврентьевская, Ипатьевская и сходные с ними летописи говорят о похоронах Изяслава в Десятинной церкви? Ведь в этих летописях об Изяславе сказано так: «Принесше, положиша тѣло его в церкви святыя Богородица»[87]. Все исследователи дружно принимают указанную церковь Богородицы за Десятинную, не приводя никаких аргументов в пользу такого отождествления. Между тем, для подобной идентификации нужны доказательства.

В пользу подобного решения может быть приведен лишь один аргумент: Десятинная церковь стояла в Киеве, и в Киеве же в Богородичной церкви был погребен Изяслав. Но аргумент этот недостаточен, поскольку в Киеве была не одна церковь «святыя Богородица».

Следует прежде всего проследить, как в ранних источниках обозначалась собственно Десятинная церковь.

---

82 Апракос Мстислава Великого. Москва, 1983, с. 234.
83 ПСРЛ. Т. 1, стб. 208, 211.
84 НІЛ, с. 183.
85 Каргер Древний Киев, т. 2, с. 166.
86 С.А. Высоцкий Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966, с. 18–24.
87 ПСРЛ. Т. 1, стб. 202; Т. 2, стб. 193.

В XII – начале XIII в. эта церковь называлась «святой Богородицей Десятинной». Именно такое определение встречается в статьях 1150, 1151, 1171–1173 гг. Ипатьевской летописи[88] и в статьях 1169, 1203 гг. Лаврентьевской летописи[89]. Единственный раз за XII в. Десятинная церковь в Лаврентьевской летописи в статье 1147 г. названа просто «святой Богородицей»[90]. Точно так же определена Десятинная церковь в статье 1240 г. Ипатьевской летописи[91]. Эти два исключения только подтверждают правило: в XII–XIII вв., когда писали о Десятинной церкви в Киеве, давали ее полное название.

Сложнее с определением этой церкви в XI в. Ее бесспорные упоминания относятся к 945, 983, 988 (дважды), 996, 1015 и 1093 гг.[92]. Только в статье 1093 г. она названа «святой Богородицей Десятинной», в остальных – «святой Богородицей». Согласно исследованиям А.А. Шахматова, упоминание Богородичной церкви под 983, 988 (второе) и 1015 гг. относятся к Древнейшему киевскому своду 30-х гг. XI в.[93] Упоминания же под 945, 988 (первое), 996 гг. появились позднее. Они читались в составе Начального свода.[94] Однако утверждать определенно, что данные названия возникли под пером составителя указанного свода, нельзя, они могли появиться и ранее, при составлении свода 70-х гг. XI в.

Упоминание церкви Богородицы в статье 1039 г. следует все-таки относить к Десятинной церкви[95], хотя А.А. Шахматов в свое время энергично настаивал на том, что в данной статье речь идет о Софии Киевской[96].

Особого разбора заслуживает указание на Богородичную церковь в некрологе Ярополку Изяславичу, помещенному под 1086 г. Там говорится, что при жизни этот князь «десятину дая святѣи Богородици от всего своего имѣнья»[97]. Упоминания десятины и церкви Богородицы, казалось бы, дают все основания видеть в последней Десятинную церковь в Киеве. Однако в рассказе о смерти дочери Ярополка, скончавшейся в 1158 г., сообщается, что «си бо блаженая княгини велику имѣяше любовъ съ княземъ своимъ [полоцким князем Глебом Всеславичем – В.К.] къ святѣи Богородици и къ отцю Федосью, ревнующи отцю своему Ярополку: сии бо Ярополкъ вда всю жизнь

---

88 ПСРЛ. Т. 2, стб. 403, 433, 441, 545, 554, 556, 559. Здесь и далее перевод древнерусских дат от сотворения мира на современное летосчисление условный, получаемый путем вычета 5508 лет.

89 ПСРЛ. Т. 1, стб. 357, 418.

90 Там же, стб. 318.

91 ПСРЛ. Т. 2, стб. 785.

92 ПСРЛ. Т. 1, стб. 55, 82, 116, 121, 124, 130, 226.

93 Шахматов Разыскания, с. 567, 571.

94 А.А. Шахматов Повесть временных лет. Петроград, 1916, с. 63, 148, 158.

95 Каргер Древний Киев, т. 2, с. 10.

96 Шахматов Разыскания, с. 415.

97 ПСРЛ. Т. 1, стб. 207.

свою Неблъскую волость и Дерьвьскую и Лучьскую и около Киева»[98]. Из этого сообщения выясняется, что Ярополк делал большие вклады «святѣи Богородици», но не Десятинной, а Печерской. Поскольку некролог Ярополку принадлежит перу игумена Киево-Печерского монастыря Иоанна[99] (статья 1086 г. написана при составлении Начального свода середины 90-х гг. XI в.), надо полагать, что названная там церковь Богородицы, которой благодетельствовал Ярополк, это церковь Успения богородицы Печерского монастыря. Таким образом, выясняется, что в заключительных статьях Начального свода Десятинная церковь названа «святой Богородицей Десятинной» (под 1093 г.), а термином «святая Богородица» (под 1086 г.) обозначена церковь Успения богородицы Печерского монастыря.

Тот же термин «святая Богородица» употреблен и в статье 1078 г. о похоронах в Киеве Изяслава. Статья эта также написана игуменом Иоанном. Если под церковью Богородицы рассказа 1078 г. понимать Десятинную церковь, получится, что Иоанн употреблял в своем труде два несовпадающих названия для одной церкви. И это делает такое понимание сомнительным. Трудно разуметь под церковью святой Богородицы 1078 г. и собор в честь Успения богородицы Печерского монастыря, законченный только к 2 июля 1077 г.[100]. Остается лишь третья возможность: отождествлять церковь Богородицы, где был захоронен Изяслав, с главным нефом Софии Киевской. Как известно, к числу первоначальных софийских престолов относились престолы Богородичный, Михайловский и Георгиевский[101]. Престолы Михайловский и Георгиевский находились в соответствующих приделах. Престол Богородичный, посвященный Рождеству богоматери, находился в центральном нефе Софийского собора[102]. Если идентификация верна, то исчезает всякое противоречие между свидетельством о захоронении Изяслава Ярославича в 1078 г. в Софии Киевской, сохраненным Софийской I и Новгородской IV летописями и восходящим к Новгородскому своду второй половины XI в., и свидетельством Лаврентьевской, Ипатьевской и близких к ним летописей о погребении Изяслава в церкви святой Богородицы, в которой следует видеть не Десятинную церковь, а главный престол Софийского собора в честь Рождества богородицы.

Интересные параллели позволяют провести данные, относящиеся к Софии Новгородской. Последняя строилась по плану киевского храма Софии. Нов

---

98 ПСРЛ. Т. 2, стб. 492.
99 Шахматов Разыскания, с. 10–11.
100 ПСРЛ. Т. 1, стб. 198.
101 П.Г. Л[ебединцев] Описание Киево-Софийского кафедрального собора. Киев, 1882, с. 11.
102 Там же.

городская София имела придел Рождества богородицы[103]. В этом приделе хоронили князей. Так, под 1180 г. в Новгородской I летописи старшего извода отмечена смерть внука Мстислава Великого Мстислава Ростиславича и указано, что «положиша и [его – В.К.] въ святѣи Софии у святыя Богородиця»[104]. Ипатьевская летопись уточняет, что Мстислава положили «в тои же гробници, иде же лежить Володимирь сынъ великого князя Ярослава»[105]. Следовательно, в софийском приделе Богородицы был погребен еще Владимир Ярославич, умерший в 1052 г.[106] Скончавшегося в 1217 г. сына Мстислава Удалого Василия «положиша и [его – Б.К.] у святѣи Софии, головахъ у дѣда, въ святѣи Богородици»[107]. Приведенные примеры свидетельствуют, что в Новгороде князей также хоронили в Софийском соборе, причем именно в приделе Рождества богородицы, и что определение «святая Богородица» употреблялось для обозначения софийского придела, причем, как показывает текст под 1217 г., это название иногда несколько отделялось от названия всего храма.

Таким образом, наблюдения над определениями, прилагаемыми к Десятинной церкви и другим богородичным церквам, упоминаемым в заключительной части Начального свода середины 90-х гг. XI в., новгородские аналогии склоняют к мысли, что упомянутая в статье 1078 г. Лаврентьевской, Ипатьевской и сходных с ними летописей «святыя Богородица» как место захоронения погибшего на Нежатиной ниве киевского князя Изяслава Ярославича являлась нефом с престолом Рождества богородицы Софийского кафедрального собора в Киеве и что различные летописные свидетельства о месте погребения киевского князя Изяслава по сути дела непротиворечивы.

Анализ летописных указаний о месте захоронения Изяслава Ярославича в 1078 г. полностью реабилитирует «Слово о полку Игореве». Содержащееся в нем сообщение о привозе отца Святополка к Софии в Киев оказывается точным и достоверным. Как показано было выше, верны и другие свидетельства анализируемого отрывка памятника: об угорских иноходцах, с давних времен известных и ценившихся на Руси, об обычае перевозки тела убитого между конями. Поскольку все сведения, за единственным исключением, рассматриваемого места «Слова о полку Игореве» достоверны, есть основания полагать, что достоверно и это исключение. Речь идет о том, что инициатором захоронения Изяслава Ярославича в киевской Софии в 1078 г. был, согласно «Слову», его сын Святополк.

---

103 Новгородские летописи. СПб, 1879, с. 194, под 6686 г.
104 НІЛ, с. 36.
105 ПСРЛ. Т. 2, стб. 610.
106 НІЛ, с. 16, 181.
107 НІЛ, с. 57.

К тому времени в живых оставались два сына Изяслава: Святополк и Ярополк. Их брат Мстислав умер еще в 1069 г.[108]. Исследователи разделились в вопросе о старшинстве Изяславичей. А.А. Бобринский, а вслед за ним В.Л. Янин полагали, что старшим сыном Изяслава был Ярополк, вторым Святослав и третьим Мстислав[109]. Мнение А.А. Бобринского основано на некритичном использовании данных поздней Никоновской летописи. В этом своде, составленном в конце 20-х гг. XVI в., в статье 1069 г. Мстислав назван «меньшим сыном» Изяслава, что является домыслом летописателей XVI в.[110] Другие ученые считали, что старшим сыном Изяслава был Мстислав, а вторым – или Святополк, или Ярополк[111]. Мнение о том, что старшим был Мстислав, вторым Святополк и третьим Ярополк, представляется наиболее обоснованным. Действительно, из трех братьев ранее других начал свою политическую деятельность Мстислав. Еще до 1065 г. он был посажен отцом на новгородский стол[112], второй по значению после собственно киевского. В 1069 г. Изяслав посылает Мстислава воевать против Всеслава Полоцкого, а когда тот изгоняет Всеслава из его владений, передает Полоцк Мстиславу[113]. После смерти Мстислава Изяслав сажает в Полоцке Святополка[114]. Ярополк появляется на исторической арене позже братьев. Впервые он упоминается в 1071 г., когда летопись отмечает его победу над Всеславом Полоцким у Голотическа[115]. Летописная последовательность в описании деяний трех Изяславичей свидетельствует о том, что старшим из братьев был Мстислав, за ним следовал Святополк, а Ярополк был самым младшим из них. Указанный порядок старшинства Изяславичей позволяет ожидать, что после смерти их отца функции старшего в роде перейдут к Святополку, от

---

108 ПСРЛ. Т. 1, стб. 174.

109 А.А. Бобринский Киевские миниатюры XI века и портрет князя Ярополка Изяславовича в псалтыри Егберта, архиепископа Трирского // Записки имп. Русского Археологического общества, т. 12, вып. 1–2 (новая серия), 1901, с. 361; В.Л. Янин Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. Вып. 4. Москва, 1963, с. 158.

110 ПСРЛ. Т. 9. СПб, 1862, с. 96. О времени составления Никоновской летописи см.: Б.М. Клосс Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. Москва, 1980, с. 51.

111 П.М. Строев Ключ, или алфавитный указатель к Истории государства Российского Н.М. Карамзина. СПб, 1844, росписи князей, с. 22–23, роспись 4; С.М. Соловьев История России с древнейших времен. Кн. 1. Т. 1/2. Москва, 1959, с. 693; М.П. Погодин Исследования, замечания и лекции о русской истории. Т. 6. Москва, 1855, с. 35–36. Впрочем, С.М. Соловьев и М.П. Погодин вторым сыном Изяслава считали почему-то Ярополка.

112 НИЛ, с. 161.

113 ПСРЛ. Т. 1, стб. 173–174.

114 Там же, стб. 174.

115 Там же.

которого и будут исходить различные распоряжения, касающиеся семейных дел. Именно такую картину и дает «Слово о полку Игореве», отводя Святополку руководящую роль в определении места погребения отца. С этой стороны, указание «Слова» на Святополка оказывается вполне точным.

Приписывая Святополку инициативу в установлении места захоронения – «к Софии къ Киеву» –, «Слово» тем самым намекает на присутствие Святополка в главном городе тогдашней Руси[116]. Но мог ли этот князь в начале октября 1078 г. быть в Киеве? Здесь следует припомнить некоторые факты, предшествовавшие битве на Нежатиной ниве. В конце лета 1078 г. Олег Святославич и его двоюродный брат Борис Вячеславич привели половцев против сидевшего в Чернигове их дяди Всеволода Ярославича. На р. Сожице 25 августа 1078 г. произошла битве, в которой Всеволод потерпел полное поражение. Олег и Борис захватили Чернигов. Всеволод обратился за помощью к старшему брату Изяславу, которому летом 1077 г. добровольно уступил киевский стол. Помощь была обещана. Летопись указывает, что Изяслав «повелѣ сбирати вои от мала до велика»[117]. Сбор больших сил был необходим, поскольку ситуация становилась для киевского князя угрожающей. Во-первых, половцы захватили русские земли к югу от Чернигова, выдвинувшись к Переяславлю. Мономаху, пришедшему к отцу из Смоленска примерно в конце августа – начале сентября 1078 г., пришлось идти «сквозѣ половечьцкыи вои бьяся до Переяславля»[118]. Угроза же Переяславлю означала и серьезную опасность для Киева. Во-вторых, потеря Всеволодом Чернигова резко нарушала то распределение княжеских столов в Руси, о котором договорились Изяслав и Всеволод после возвращения первого из Польши в 1077 г. Один из победителей на р. Сожице Олег Святославич теперь мог требовать возвращения себе Волыни, отобранной у него Изяславом весной 1078 г.[119] В такой обстановке следовало использовать все военные ресурсы. Поэтому естественно предполагать, что Изяслав потребовал выступления и Святополка с его двором и новгородскими полками.

Если срочные вести из Киева достигали Новгорода, вероятно, в течение нескольких дней, то сколько времени нужно было, чтобы собраться в поход и из Новгорода дойти до Киева? В распоряжении исследователей нет прямых данных на этот счет, но косвенные имеются. Известно, например, что игумен Спасо-Преображенского монастыря в Старой Русе Мантурий был поставлен на новгородскую кафедру в Киеве 10 декабря 1203 г., а в Новгород вернулся

---

116 Этот намек в одном из популярных изданий превращен уже в бесспорный исторический факт. – См.: Слово о полку Игореве. Москва, 1983, с. 203. (Классики и современники).

117 ПСРЛ. Т. 1, стб. 201.

118 ПСРЛ. Т. 1, стб. 248.

119 Там же, стб. 199, 249.

16 января 1204 г.[120] Максимально весь путь занял 37 дней, не считая дня поставления. Аркадий был поставлен в Киеве на новгородскую кафедру 10 августа 1158 г.[121], в Новгород же пришел 13 сентября того же года[122]. Следовательно, в пути он мог пробыть не более 34 дней. При этом надо иметь в виду, что по дороге Аркадий вмешался в междоусобицу полоцких князей[123] на что ушло какое-то время. В 1060 г. новгородский епископ Лука Жидята, идя из Киева в Новгород, скончался в Копыси. Смерть наступила 15 октября, а в том же месяце он был захоронен в Новгороде[124]. Даже если считать датой погребения Луки последний день октября, то получится, что путь от Копыси до Новгорода (расстояние по прямой около 470 км) был проделан за 16 дней. Расстояние же от Киева до Копыси (по прямой около 430 км) должно было быть преодолено быстрее, а весь путь от Киева до Новгорода был проделан за 30–31 день. Все приведенные данные характеризуют время, затрачивавшееся на дорогу от Киева до Новгорода священнослужителями. Князь с дружиной, вероятно, шел несколько быстрее[125]. Между битвой на Сожице (25 августа) и битвой на Нежатиной ниве (3 октября) прошло 38 дней. Это срок – вполне достаточный для того, чтобы Святополк мог получить вести от отца с Юга и прибыть в Киев в начале октября 1078 г. Судя по летописи и Поучению Владимира Мономаха, Святополк не участвовал в сражении на Нежатиной ниве. Следовательно, в Киеве он мог оказатся даже

---

120 НІЛ, с. 40. О дате см. Н.Г. Бережков Хронология русского летописания. Москва, 1963, табл. на с. 234.

121 ПСРЛ. Т. 2, стб. 498. О дате см. Бережков Хронология, с. 170 и примеч. 92.

122 НІЛ, с. 30. О дате см. Бережков Хронология, табл. на с. 233.

123 ПСРЛ. Т. 2, стб. 496.

124 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, с. 120; Т. 5. Вып. 1, с. 132.

125 В качестве параллели можно привести данные относительно времени, затрачивавшегося на поездки из Новгорода в Москву и из Москвы в Новгород епископами и князьями в XIV–XV в. В 1376 г. Новгородский владыка Алексей ездил в Москву. Он выехал из Новгорода 13 августа, а вернулся 17 октября. В Москве он пробыл две недели. На дорогу от Новгорода до Москвы и обратно он затратил 52 дня, в среднем 26 дней в один конец (НІЛ, с. 374). В 1388 г. на поставление в Москву отправился настоятель Хутынского монастыря Иван. Он выехал 8 декабря, а в Москву прибыл 10 января 1389 г., пробыв в пути 34 дня. 17 января 1389 г. он был поставлен на новгородскую кафедру, а уже 8 февраля вернулся в Новгород. Обратный путь занял 22 дней (НІЛ, с. 382). 22 марта 1416 г. митрополит Фотий рукоположил в новгородские архиепископы Симеона, который вернулся в Новгород 16 апреля. На дорогу от Москвы до Новгорода он затратил 25 дней (НІЛ, с. 406). Иван III в 1478 г., возвращаясь из Новгорода в Москву, был в пути 21 день (выехал 17 февраля, приехал 5 марта – ПСРЛ. Т. 25. Москва, Ленинград, 1949, с. 323). Еще быстрее преодолел он этот путь в 1472 г., выехав из Новгорода рано утром 26 января, он уже 8 февраля перед обедней был в Москве, затратив на дорогу всего $13^1/_2$ дней (ПСРЛ. Т. 25, с. 308). Очевидно, что князья преодолевали одно и то же расстояние быстрее, чем епископы.

на 1–2 дня позже битвы. Произведенные расчеты делают вполне вероятным факт пребывания Святополка в Киеве в момент гибели его отца, на что намекает «Слово о полку Игореве». Никаких противоречий между свидетельством «Слова» о Святополке и реальной ситуацией осени 1078 г. не обнаруживается.

Сообщение о Святополке «Слова о полку Игореве», повелевшем похоронить в Киеве своего отца, вскрывает важный момент в древнерусской политической жизни. По сути, главный смысл припоминания, сохраненного поэмой XII в., заключается в констатации того факта, что в Киеве после битвы на Нежатиной ниве распоряжался сын Изяслава Ярославича. Это заключение настолько резко противостоит летописи, что исследователи даже не вдумывались в его смысл. В самом деле, Начальный свод после описания захоронения Изяслава сообщает, что «Всеволодъ же сѣде Кыевѣ на столѣ отца своего и брата своего, переима власть Русьскую всю»[126]. Сообщение представлялось таким ясным и точным, что у ученых никогда не зарождалось сомнений относительно того, что киевский стол после гибели Изяслава сразу же перешел к его брату Всеволоду, который, к тому же, занимал уже этот стол с января по лето 1077 г.[127] От «Истории Российской» В.Н. Татищева и до «Очерков истории СССР» в историографии прочно утвердилась мысль о немедленной непосредственной преемственности правления Всеволода от правления Изяслава[128]. Настолько прочно, что один из исследователей даже посчитал, будто гибель Изяслава на Нежатиной ниве была «удивительно выгодна» Всеволоду и произошла «при таинственных обстоятельствах», прозрачно намекая на организацию убийства Изяслава Всеволодом[129]. Между тем,

---

126 ПСРЛ. Т. 1, стб. 204; ср. Т. 2, стб. 195; Шахматов Повесть Временных лет, с. 258.

127 Всеволод вокняжился в Киеве в январе 1077 г. после смерти своего брата киевского князя Святослава, последовавшей 27 декабря 1076 г. Киевский стол Всеволод занимал до вторичного возвращения из Польши старшего брата Изяслава, которому он этот стол уступил добровольно. Мир между братьями был заключен на Волыни. Посажение Изяслава на киевский стол (третье по счету) имело место 15 июля 1077 г. Следовательно, Всеволод отказался от Киева примерно во второй половине июня – начале июля 1077 г. – ПСРЛ. Т. 1. стб. 199.

128 В.Н. Татищев История Российская. Т. 4. Москва, Ленинград, 1964, с. 159 (первая редакция). Здесь В.Н. Татищев просто повторяет летопись, очевидно Радзивилловскую. Во второй редакции текст переделан: о Всеволоде сказано, что он после смерти Изяслава «вскоре пришед в Киев, принял престол отеческий всея Руския земли сентября 6 дня». – Т. 2, с. 98. Приведенная В.Н. Татищевым дата недостоверна, но она указывает, что в одном из источников В.Н. Татищева посажение Всеволода на киевский стол отделялось от победы под Черниговом значительным промежутком времени. Очерки истории СССР: Период феодализма IX–XV вв. Ч. 1. Москва, 1953, с. 186.

129 М.Х. Алешковский Повесть Временных лет. Москва, 1971, с. 61. Без должной критики этот тезис подхвачен некоторыми современными литераторами, пишущими на исторические темы.

летопись ничего не сообщает об участии Всеволода в захоронении старшего брата. Само по себе такое умолчание ни о чем не свидетельствует, поскольку летопись освещает далеко не все события. Однако Поучение Мономаха показывает, что молчание летописи не было случайным. Вспоминая, как в конце августа – сентябре 1078 г. он пробивался через половецкие полки в Переяславль, Мономах отметил, что там он «отца налѣзохъ с полку пришедше» [имеется в виду битва на Сожице 25 августа 1078 г. – В.К.], а далее записал: «Тои пакы ходихомъ том же лѣтѣ со отцомь и со Изяславомь битъся Чернигову с Борисомь и побѣдихомъ Бориса и Олга, и пакы идохом Переяславлю и стахом во обровѣ.»[130] В последних словах Мономаха содержится припоминание о битве на Нежатиной ниве. Рассказав о победе над Борисом (он упомянут в Поучении на первом месте как инициатор борьбы с отцом и старшим дядей Мономаха) и Олегом, Мономах сообщил ценную деталь об уходе победителей в Переяславль. Он употребил здесь глаголы «идохом» и «стахом» – аорист 1 лица множественного числа. Когда Мономах говорил о собственных действиях, он употреблял аорист 1 лица единственного числа – «налѣзохъ». Ясно, что после победы на Нежатиной ниве князь Владимир отошел к Переяславлю не один, а с кем-то. И этот кто-то – его отец Всеволод Ярославич, с которым он «ходихомъ» и «побѣдихомъ» Бориса и Олега, тем более, что Переяславль в то время был резиденцией Всеволода. Таким образом, Поучение Владимира Мономаха прямо свидетельствует о том, что в первые дни после битвы на Нежатиной ниве Всеволода в Киеве не было. Благодаря этому делается ясной причина молчания летописи о Всеволоде в описании церемонии захоронения его брата Изяслава. Вместе с тем лишний раз подтверждается свидетельство «Слова о полку Игореве» о том, что распоряжения относительно погребения Изяслава в Софии Киевской отдавал его сын Святополк. Очевидно, что вопрос о киевском столе после неожиданной гибели Изяслава Ярославича решался вовсе не так просто, как это изобразил летописец времени Всеволода и как до сих пор представлялось исследователям. Помимо Всеволода на Киев, видимо, претендовал и Святополк Изяславич, как получается из анализа свидетельства «Слова о полку Игореве». В итоге киевским князем стал Всеволод Ярославич, но стал в результате крупного компромисса с Изяславичами. Примечательно, что заняв киевский стол, Всеволод передал младшему Изяславичу Ярополку такие важные центры Киевского княжества, как Владимир Волынский и Туров взамен скромного киевского Вышгорода. За Святополком же Всеволод оставил Новгород, к обладанию которым всегда стремились киевские князья[131]. Мало того, договор со Святополком, по-видимому, решал вопрос и о будущем златоверхого киевского стола. Преемником Всеволода должен

---

130 ПСРЛ. Т. 1, стб. 248.
131 ПСРЛ. Т. 1, стб. 203, под 6586 г.

был стать Святополк. В этой связи показательно, что в 1088 г. Святополк оставляет Новгород и перебирается в Туров, ближе к Киеву[132]. Туров в 1078 г. стал владением Святополкова брата Ярополка, но в 1086 г., когда Ярополк был убит[133], Туров не отошел обратно к киевскому князю, а остался за другим Изяславичем. Возможно, Святополк сохранил за собой и Новгород[134]. Во всяком случае неизвестно, какой князь или наместник какого князя правили в Новгороде в 1088–1093 гг. В 1093 г., когда умер Всеволод Ярославич, его сын Владимир Мономах не решился занять киевский стол, но уступил его добровольно Святополку, быть может, в силу давнего соглашения, заключенного со Святополком его отцом[135]. В целом же, факты конца 70-х – начала 90-х гг. XI в. указывают последние месяцы 1078 г. были ознаменованы крупными политическими переменами в Киевской Руси. Уникальные сведения, проливающие свет на причины и механику этих перемен, сохранило «Слово о полку Игореве». Достоверность этих известий служит важнейшим доказательством древности происхождения самого памятника.

---

132 Там же, стб. 207.

133 Там же, стб. 206.

134 Во всяком случае симптоматично, что Святополк, уже будучи киевским князем, хотел оставить Новгород за собой. – Там же, стб. 275, под 6610 г. Упоминаемое здесь соглашение Святополка с Владимиром Мономахом относительно Новгорода было заключено, скорее всего, в 1093–1095 гг.

135 ПСРЛ. Т. 1, стб. 217.

Д.А. Петров

Архиепископ Иона Отенский как ктитор новгородского церковного строительства

Письменные источники средневековья почти не донесли до нас сведений об участии светских и церковных владык в процессе создания архитектурных памятников. Если еще существует возможность проследить, в честь каких событий возводились те или иные постройки или понять какие-то общие идеологические программы строительства, то говорить о художественных пристрастиях кого-нибудь из исторических деятелей практически невозможно. Лишь кропотливый анализ письменных источников, архитектуры сохранившихся памятников и изучение хронологии строительства, по-видимому, позволит в будущем сделать некоторые наблюдения о степени участия заказчиков в создании архитектурных образов возводимых «по их повелению» или на их деньги построек.

И все же, кажется, в новгородской истории есть небольшое исключение из описанной выше ситуации. Это – деятельность архиепископа Великого Новгорода и Пскова Ионы Отенского (1458–1470). Хорошо сохранившиеся памятники архитектуры времени его святительства и наличие достоверных письменных источников позволяют достаточно четко представить строительную историю этого времени и дают некоторый материал для представления об эволюции архитектурного стиля. По счастью, от предыдущего периода, времени святительства Евфимия II Вяжищского (1429–1458), также сохранилось много построек, хорошо прокомментированных письменными известиями. Поэтому мы можем проследить изменения художественного строя памятников на протяжении всей третьей четверти XV в. Ниже мы постараемся представить материал, используя который будущие исследователи смогут более точно определить степень участия новгородского владыки в строительном процессе и, возможно, даже влияние его личных вкусов на творческий процесс.

Формально, источниковедческая база настоящего исследования достаточно ограничена. Не считая самих памятников архитектуры, в письменных источниках подробные сведения о строительстве третьей четверти XV в. есть только в т.н. «Летописи Авраамки»[1]. Отдельные сведения встречаются в НПЛ[2] и НIVЛ[3], «Повести об Ионе, архиепископе Новгородском»[4]. Однако

---

1 ПСРЛ. Т. 16. СПб, 1889, стб. 199–220.
2 Новгородские летописи. СПб, 1879, с. 274–275.
3 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. Ленинград, 1925, с. 456, 498.

качество информации, содержащейся в «Летописи Авраамки», значительно превосходит аналогичную информацию о строительстве в XIV–XV вв. в других новгородских летописях. В литературе время Ионы как определенный период в строительной истории Новгорода почти не рассматривалось. Только в работах Э.С. Смирновой[5] и Л.И. Лившица[6], посвященных иконописанию и фресковой живописи, вкратце обрисовано строительство Ионы. Отдельные памятники упоминаются в общих работах; церквам Лазаря, Якова, Воскресения на Мячине, Николая в Папоротском посвящены специальные исследования[7]. Реставраторами изучены в натуре церкви Сергия (Г.М. Штендер), Дмитрия на Славкове (Л.М. Шуляк), Воскресения (Л.Е. Красноречьев), Симеона Богоприимца (Г.М. Штендер). Результаты этих исследований ни по одному памятнику не опубликованы. Частично сохранившаяся церковь Исповедников натурно не исследовалась.

Прежде чем пытаться выявить следы «влияния» Ионы на новгородское строительство, необходимо установить хронологию строительного процесса в конце 1450–1470-х гг. К сожалению, эта проблема в историографии никогда не рассматривалась. Ниже мы попробовали систематизировать сведения письменных источников о постройках указанного времени. Разумеется, подобная сводка не претендует на завершенность, и после археологических раскопок несохранившихся памятников и публикации исследований реставрированных зданий может быть значительно откорректирована.

После возведения на степень 19 марта 1458 г. нареченного архиепископа Ионы, бывшего игумена Никольского монастыря Неревского конца (Николы Белого), в течение строительного сезона 1458 г. «повелением и тщанием владыки Ионы»[8] «поставлена бысть церковь древяна святый Никола с трапезою»[9]. Однако считать, что в этом году никакого каменного строительства в городе не производилось, было бы неверно. В строительном сезоне предыдущего 1457 г. за 6 недель была перестроена церковь Всех Святых Варварина

---

4 Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб, 1862, с. 27–35. Повесть датируется кон. XV – XVI вв. См. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. Ленинград, 1989, с. 175–176.

5 Э.С. Смирнова Очерк истории новгородской иконописи XV в. // Э.С. Смирнова, В.К. Лаурина, Э.А. Гордиенко Живопись Великого Новгорода: XV век. Москва, 1982, с. 90–91.

6 Л.И. Лифшиц Монументальная живопись Новгорода XIV—XV веков. Москва, 1987, с. 40.

7 См. далее примечания по памятникам. К сожалению, многие исследователи не обратили внимания на то, что в «Летописи Авраамки» сентябрьский счет лет, отчего возникли некоторые путаницы в датировках памятников.

8 ПСРЛ. Т. 16, стб. 187.

9 Там же, стб. 198.

BSB

монастыря (построенная в 1418 г.)[10] и за весну-лето построена трапезная Вяжищского монастыря[11]. В том же году «поставиша церковь камену Успение святеи Богородицы в Торгу»[12]. Из сообщения HIVЛ под 1458 г. следует, что строительство было продолжено после смерти Евфимия: «поставиша церковь каменну святую Богородицю в Торгоу на старой основе, а старую церковь каменну же порушив и свяща владыка»[13]. Эта церковь очень большого размера и, конечно, за один строительный сезон построить ее не было возможно. Учитывая размеры постройки, кажется правомерным предположить, что в 1458 г. все мастера-каменщики работали на строительстве церкви Успения. К сожалению, церковь 1457–1458 гг. сохранилась, по-видимому, только на две трети своей высоты.

Возвратившись после хиротонисания из Москвы в Новгород весной 1459 г., архиепископ («повелением архиепископа владыки Ионы») начинает строительство церкви Сергия Радонежского над воротами Владычного двора, освященной 25 сентября того же года[14]. Церковь сохранилась достаточно хорошо.

---

10 Там же, стб. 197. См. также: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Москва, Ленинград, 1950, с. 411.

11 ПСРЛ. Т.16, стб. 197; Памятники, с. 21. См. также: Д.А. Петров Памятники XV–XVI вв. в Николо-Вяжищском монастыре // Архитектура и строительство Росии, 1993, 3, с. 23.

12 ПСРЛ. Т. 16, стб. 197.

13 ПСРЛ. Т. 4, с. 445.

14 ПСРЛ. Т. 16, стб. 199–200. В списках HIVЛ (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2, с. 456, с. 498; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3, с. 609) годом строительства церкви Сергия показан 1463. Вероятно, здесь мы имеем дело с ошибкой летописца. Известие о строительстве церкви в HIVЛ связано с поездкой Ионы в Москву. Туда же владыка ездил на хиротонию и зимой 1458 г. Исторические обстоятельства этих поездок были совершенно разные. В 1459 г. Иона, повидимому, в соответствии с принятым в Софийском доме обычаем (см. ниже) строит церковь после хиротонии. Такое строительство кажется возможным также и после анализа строительной ситуации в городе в это время. Если же предполагать строительство в 1463 г., то возведение церкви в память московского святого после неудачного посольства Ионы в Москву (см.: В.Н. Бернадский Новгород и новгородская земля в XV веке. – Москва, Ленинград, 1961, с. 265), несмотря на его промосковские симпатии, труднообъяснимо. Также сложно представить себе и строительство с точки зрения изучения строительного процесса: в 1463 г. мы знаем не менее 4–6 актов строительства в Новгороде. Кроме того, в «Повести об Ионе ...» существует целая внутренняя «Повесть о построении Сергиевской церкви». Согласно этому рассказу (не называющему цель приезда Ионы в Москву) замысел сооружения Сергиевской церкви приходит в голову архиепископу на подъезде к Москве. В Москве Иона ведет переговоры с Василием Темным и митрополитом Ионою. После возвращения в Новгород архиепископ строит Сергиевскую церковь. Через некоторое время («не по мнози же») митрополит умирает. Архиепископ повелевает Пахомию Сербу написать каноны Сергию и Ионе. Митрополит Иона скончался 31 марта 1461 г., Василий Темный – 27 марта 1462 г. Отсюда следует, что строительство церкви Сергия на Владычном дворе, в

В августе месяце там же была предпринята реконструкция кровли церкви Исповедников, построенной в 1411 г.: «... возведена бысть церковь над Исповедникы у святей Софьи на углу возвыше, побьена бысть досками свинцом чюдно, повелением архиепископа Ионы»[15].

В том же году «поставлена бысть церковь святый Яков на Яковли улицы, а старую порушив»[16]. Церковь не сохранилась, но ее изображения и некоторые дополнительные сведения позволили Вл.В. Седову считать существовавшую до 1846 г. постройку сооруженной в XV в.[17] Под 1460 г. нет никаких сведений о строительстве в городе. Однако известно, что «ехав князь Василей Васильевич покрепил Орешка городка, князь желенный нашего добра, повелением архиепископа владыкы Ионе и благословлением, а всего Великого Новгорода наказом»[18]. В конце XV в. Орешек представлял собою мощную крепость, состоящую из двух частей – посада и детинца[19], так что «покрепление» оборонительного сооружения, выполненное за один сезон, могло занять все наличные силы новгородских каменщиков. Может быть, что в это же время была сооружена каменная церковь Спаса, известная по чертежу XVIII в. и датированная А.Н. Кирпичниковым XV–XVI вв.[20]

24 июня 1461 г. была заложена, а 6 сентября освещена надвратная церковь Владимира на воротах Детинца, перестроенная «повелением архиепископа владыке Ионе»[21]. 1 ноября была освящена церковь Лазаря в Лазаревском монастыре, построенная «того же лета ... при архиепископе Ионе» на месте деревянной[22]. Церковь сохранялась до середины XIX в. Известны ее план и фасад, а также перспективные изображения[23]. Церковь Лазаря была небольшого размера, имела подклет. Однако, по-видимому, строительные работы в этом или следующем сезоне не ограничились перечисленными выше объектами. В день закладки Владимирской церкви, 24 июня, на рождество

соответствии с указанием «Летописи Авраамки», следует датировать 1459 г.

15 Там же, стб. 199. См. также НІЛ, с. 403.

16 ПСРЛ. Т. 16, стб. 199.

17 Вл.В. Седов Церковь Якова на Яковлеве улице // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1992, с. 60–64.

18 ПСРЛ. Т. 16, стб. 202.

19 А.Н.Кирпичников Крепость Орешек. Ленинград, 1980, с. 30–31.

20 Там же, с. 88–91.

21 ПСРЛ. Т. 16, стб. 206.

22 Там же.

23 П. Гусев Три новгородские уничтоженные церкви // Вестник археологии и истории, 12. СПб, 1914, с. 83–85; В. Мясоедов Два погибших памятника новгородской старины // Записки русского археологического общества, 10. СПб, 1915, с. 105–107; В.В. Стасов Голосники в древних новгородских и псковских церквах // Известия императорского археологического общества. Т. 3. СПб, 1861, тбл. 2. В настоящее врмя в печати находится обстоятельная статья Вл.В. Седова, посвященная церкви Лазаря.

BSB

Иоанна Предтечи, во время святительской службы в церкви Ивана Предтечи на Опоке «падеся притвор с многъми людьми, такоеж под притвором и около притвора много поби людий и уязви коемуждо по согрешению, но не до смерти»[24]. Исследования П.А. Раппопорта подтвердили наличие у церкви притвора[25], но, к сожалению, остается неясным время его построения или перестройки. Поэтому не исключено, что в июле-сентябре 1461 г. или 1462 г. притвор был восстановлен.

В строительный сезон 1462 г. было возведено несколько построек. В Отенском монастыре «созидана бысть церкви [Трех Святителей – Д.П.] дньми осмидесять без дву»[26]. Однако простейшее сравнение срока строительства (78 дней) и указанного в летописи периода строительства («Априля ... августа 15») показывает, что летописец ошибся на 1–2 месяца (май-апрель). Очевидно, ему были известны и день начала строительства (начало отрытия котлована – «априля») и день закладки первого камня (1 день отсчета 78 дней), что косвенно только подтверждает высокую степень достоверности сведений «Летописи Авраамки». Церковь была возведена «повелением и тщанием архиепископа Великого Новагорода и Пьскова владыке Ионе». Освящена церковь была 21 ноября[27]. Согласно НПЛ, в 1462 г. «поставиша церковь каменну в Отни пустыни Иоанна Предтечи и Онуфрия Великого каменные ...»[28]. По описи 1617 г. все эти церкви были отдельными постройками[29], а по «Повести» выходит, что церкви Трех Святителей и Иоанна Предтечи были объединены общей папертью («Еще же и славному Предтечи церковь созда

---

24 ПСРЛ. Т. 16, стб. 206.

25 П.А. Раппопорт Археологические исследования памятников древнего новгородского зодчества // Новгородский исторический сборник, 1 (2). Ленинград, 1982, с. 191–192.

26 ПСРЛ. Т. 16, стб. 210.

27 Там же, стб. 211. А.В. Поппэ высказал предположение, что в летописи указано только количество рабочих дней и опущены все праздники, когда не работали. Однако при всем интересе летописца к строительству представляется странным такое «сверхзнание» летописца, более уместное для главы артели (совмещавшего, повидимому, функции современных архитектора и производителя работ). К сожалению, это предположение невозможно проверить по причине недостатка информации.

28 Новгородские летописи, с. 275. Деревянные церкви Трех Святителей и Онуфрия были поставлены в монастыре в 1420 г. (см. Новгородские летописи, с. 262). Указание НПЛ о строительстве каменного храма Трех Святителей в 1452 г. (Новгородские летописи, с. 274) крайне путано и поэтому не может быть принято во внимание. Наиболее вероятное объяснение, которое мы видим, это следующее: факт строительства деревянной церкви в 1452 г. был зафиксирован в каком-то источнике, а в НПЛ деревянная церковь (как нередко бывает в этой поздней летописи) превратилась в каменную.

29 Опись 1617 г. Т. 1. Москва, 1984, с. 84–85.

к паперти Трем Святитель церквы приткнув»)[30]. Представить себе, что все постройки были сооружены в один строительный сезон 1462 г., достаточно трудно. Скорее всего, в созданной в конце XVII в. краткой редакции НПЛ[31], опубликованной в 1879 г., перепуталось указание о строительстве церкви Трех Святителей и Онуфрия и Иоанна Предтечи, которые, вероятно, были построены в следующем году. В «Повести об Ионе» строительство в Отней пустыни отнесено к началу святительства архиепископа. Однако, нам кажется, что это лишь литературный композиционный прием, а не реальная последовательность событий. Церкви Отни пустыни не сохранились, известно лишь, что у них всех были барабаны и купола[32]. О церкви Иоанна Предтечи, построенной архиепископом в честь своего небесного патрона (мирское имя Ионы Отенского – Иван) для своего будущего погребения, были сделаны не каменные своды, а деревянные перекрытия[33]. В этом же году «създаша церкв святого Дмитрия на Славкове улице, а старую [1381–1382 гг. – Д.П.] порушив»[34]. Церковь была освящена 26 октября[35]. Она сохранилась до нашего времени. Ее большие размеры и каменный подклет говорят о наличии значительного количества новгородских каменщиков, сумевших за один строительный сезон создать такой храм. Осенью 1462 г. «наставиша главу церкви святого Бориса и Глеба в Околотке, изнова чюдно, повелением архиепископа Великого Новагорода и Пскова владыке Ионе»[36]. Церковь Бориса и Глеба в Околотке была перестроена ариепископом Евфимием II в 1441 г.[37] и, поэтому, перестраивать ее еще раз вряд ли был какой-либо смысл. 6 июня 1462 г. в алтаре церкви произошло чюдо[38] и, по-видимому, архиепископ надстроил главу в ознаменование этого события.

Весной 1463 г. «... нацаша создати церковь на Вежищах во имя святого Еуфимия великого над гробом раба его архиепископа Великого Новагорода владыке Еуфимия в его Лавры святого Николы и святого Иоанна Богослова, повелением архиепископа Великого Новагорода и Пскова владыке Ионы и совершена бысть того же лета и священна бысть церковь святый Еуфимий на Вежищах архиепископом Великого Новагорода и Пскова владыке Ионы юже бе сам созидал ... месяца июня в 29 ...»[39]. Церковь была перестроена еще

---

30 Памятники, с. 30. Паперть упомянута в 1468 г. – ПСРЛ. Т. 16, стб. 222.

31 С.Н. Азбелев Новгородские летописи XVII века. Новгород, 1960, с. 67.

32 Опись 1617, с. 84–89.

33 Памятники, с. 30.

34 ПСРЛ. Т. 16, стб. 210. См. также: П.Н. Максимов Церковь Дмитрия Солунского в Новгороде // Архитектурное наследство, 14. Москва, 1962, с. 35–46.

35 ПСРЛ. Т. 16, стб. 211; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2, с. 446.

36 Там же, стб. 210.

37 НЛ, с. 422; НIVЛ. Ч. 1. Вып. 2, с. 437; ПСРЛ. Т. 16, стб. 183.

38 ПСРЛ. Т. 16, стб. 208.

39 Там же, стб. 212.

в конце XVII в., однако сохранилась гравюра с изображением монастыря[40]. Церковь была пристроена к южному фасаду Никольского собора и имела небольшие размеры.

29 мая была «заложена» а 28 августа «священна» церковь Образа на Поле, созданная «повелением и тщанием раба Божиа тысяцкого Великаго Новагорода Иякова Игнатьевича, словущего Лозьева ... благословлением преосвященного архиепископа ...»[41]. Церковь не сохранилась. В этом же году «великая улица Воскресеньска, многия хрестьяне, по благославлению преосвященного архиепископа Великого Новагорода и Пскова, владыке Ионы заложиша церковь Святое Воскресение Христово, а старая порушилась»[42]. 12 ноября 1463 г. она была освящена[43]. Церковь хорошо сохранилась. Она была значительного размера и, следовательно, требовала для своего строительства большого количества каменщиков.

3 июля 1463 г. «повелением ... владыке Ионы» («юже бе сам съзидал») была заложена обветшавшая («а старая порушилась») церковь Анастасии у Софийского собора. 14 сентября она была освящена[44]. Церковь Анастасии была построена Евфимием II в 1440 г.[45]. Постройка Ионы не сохранилась.

Уже упоминавшееся сообщение НПЛ под 1462 г. о строительстве в Отне пустыне содержит в себе и следующий рассказ: «и на другое лето он же, Иона архиепископ постави церковь камену с трапезою Николая чюдотворци в Отни же пустыни от Великаго Новагорода тритцать попрещ»[46]. Следуя высказанному предположению, мы относим строительство этой двухэтажной теплой трапезной и церкви[47] Николы к 1464 г.

30 мая 1464 г. уличане «обложиша церковь святого Кузьму и Демьяна ...» «при архиепископе владыкы Ионы»[48]. В Новгороде было две Кузьмодемьянских церкви – на Холопьей и Кузьмодемьянской улицах. Обе они не сохранились. Формы и размеры их неизвестны.

---

40 См.: Д.А. Петров Памятники XV–XVI вв. в Николо-Вяжищском монастыре // Архитектура и строительство России, 1992, 3, с. 22–23.

41 ПСРЛ. Т. 16, стб. 212.

42 Там же, стб. 212.

43 Там же, стб. 214. См. также: Ю.Н. Дмитриев К истории новгородской архитектуры // Новгородский исторический сборник, 2. Ленинград, 1937, с. 116–123.

44 ПСРЛ. Т. 16, стб. 212, 214.

45 НЛ, с. 421; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2, с. 436; ПСРЛ. Т. 16, стб. 182.

46 Новгородские летописи, с. 275–276.

47 Памятники, с. 30; см. также: Макарий Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Москва, 1860, с. 636, 638.

48 ПСРЛ. Т. 16, стб. 217.

3 июня 1464 г. «обложи церковь на вратех градных архиепископ владыка Иона во имя святей Богородицы и Положения честнаго пояса ...»[49]. Известно, что у церкви были «палаты» и на них придел Покрова[50]. Церковь и ее изображения не сохранились, но, учитывая ее местоположение, можно считать ее небольшой и построенной за один строительный сезон.

24 июня того же года, в день своего тезоименитства, «обложи церков святого Бориса и Глеба в Торгу, на погребе скудельнем, при архиепископе владыке Ионе, юже сам обложи своима рукама ...»[51]. Церковь не сохранилась, единственное, что можно предполагать, это наличие у церкви подклета («погреб скудельный»?).

В 1465 г. о строительстве в Новгороде не упоминается, однако фраза из годовой статьи 1466 г. «подписаша церковь на Вяжищах ... Еуфимия над гробом раба его ... такоеже и святый Антоней подписаша на вратех монастыря святого Николы Вяжищь»[52] заставляет задуматься. Деревянная церковь Антония была построена в монастыре в 1419 г.[53]. Больше в XV в. об этой церкви в источниках не упоминается. Мы знаем, что Евфимиевская церковь была построена в 1463 г. Одновременная ее и церкви Антония роспись позволяет предположить, что последняя была возведена в сезон 1464 или 1465 годов. Церковь Антония была надвратной. Когда был устроен притвор в Отне пустыне, который, по-видимому, был достаточно обширным, т.к. к нему примыкало, как минимум, две церкви, неизвестно, но не позже 1468 г.[54], когда он был расписан. Вероятно, во времена Ионы были построены и каменные ворота монастыря, известные по Описи 1617 г.[55].

8 июня 1466 г. «заложиша церковь святое Благовещание на Михайловой улице, а старая изрушилася ... при архиепископе ... по его благославлению»[56]. Благовещенская церковь была построена ариепископом Моисеем в 1362 г.[57]. Церковь времени Ионы была перестроена в середине XVI в. Как установлено исследованиями Л.Е. Красноречьева, храм XIV–XV вв. был очень небольшого размера[58].

---

49 Там же, стб. 217–218.

50 В.Л. Янин «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековая Русь. Москва, 1976, с. 111.

51 ПСРЛ. Т. 16, стб. 218.

52 Там же.

53 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2, с. 426–427.

54 ПСРЛ. Т. 16, стб. 222.

55 Опись 1617 г., с. 107.

56 ПСРЛ. Т. 16, стб. 218.

57 НІЛ, с. 368.

58 Результаты исследования не опубликованы, но автор имел возможность ознакомиться с ними на реставрационной выставке в галереях Знаменского собора в 1984 г.

3 июля того же года «заложив церковь во имя Господне Богоявление, архиепископ Великого Новагорода и Пскова владыка Иона, своима руками, на своем дворе»[59]. Церковь не сохранилась.

В июне 1467 г. «съвръшиша церков камену Семиона Богоприимца и священа на Покров святей Богородици, октября в 1 день, повелением и тщанием архиепископа Великого Новагорода и Пскова»[60]. Эта церковь заменила собою однодневную деревянную обетную церковь, поставленную «всем Новагородом» 1 октября 1466 г.[61].

Более о строительстве в Новгороде вплоть до смерти архиепископа в начале ноября 1470 г.[62] неизвестно. Однако, по-видимому, перечисленными выше сооружениями количество строительных актов времени владычества Ионы не исчерпывается. По предложению Вл.В. Седова и автора данной работы, в 1450–1460-х гг. была построена церковь Никольского

---

59 ПСРЛ. Т. 16, стб. 219.

60 Там же, стб. 222.

61 Там же, стб. 221–222.

62 Сведения о возведении в 1466 г. Никольского собора Перекомского монастыря, сообщаемые Амвросием (Амбросий История Российской иерархии. Т. 5. Москва, 1811, с. 471–472) крайне путаны и, поэтому, не могут быть приняты во внимание. О времени преставления Ионы существуют самые разные мнения, несмотря на то, что на доске его гроба (открыто стоявшего в конце XV в. в церкви Иоанна Предтечи Отенского монастыря) «назнаменоваша лето и месяц и день представлениа его» (Повесть об Ионе, с. 34). Так, в литературе указывается «осень 1470 г.» (В.Н. Бернадский Новгород и новгородская земля в XV веке. Москва, Ленинград, 1961, с. 270, со ссылкой на диссертацию И.В. Лепко «Летописи о падении Новгорода» (ЛГПИ, 1948), к сожалению, нам не доступной); «октябрь 1470 г.» (В.Л. Янин Новгородские акты XII–XV вв.: Хронологический комментарий. Москва, 1991, с. 117, 118); «5 ноября 1470 г.» (А.С. Хорошев Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. Москва, 1980, с. 188; он же Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). Москва, 1986, с. 149); «8 ноября 1480 г.» (Янин Новгородские акты, с. 187, 199); «5 ноября 1471 г.» (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 1: Вторая половина XIV–XVI вв. Ленинград, 1988, с. 426).

Обращение к источникам показывает, что большинство летописей относят смерть Ионы к осени 6979 г. по сентябрьскому счету (Новгородские летописи, с. 53, 139; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. Ленинград, 1929, с. 609; ПСРЛ. Т. 6. СПб, 1853, с. 190) или осень 6978 г. по мартовскому счету (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. Ленинград, 1925, с. 446). Новгородская IV летопись по списку Дубровского показывает дату 8 ноября 6979 г. (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2, с. 498). Православная церковь отмечает память представления Ионы 5 ноября, каковое же число поставлено и в заглавии его жития (Повесть об Ионе, с. 27). Очевидно, что архиепископ Иона скончался в первых числах ноября 1470 г. (5 или 8), до возведения на степень Феофила, состоявшегося 15 ноября 1470 г. (О хронологии этого события см. Янин Новгородские акты, с. 187).

Папоротского монастыря[63]. Рассмотрев выше строительство этого времени, мы видим, что, по-видимому, наиболее реальным временем для строительства собора являются 1464 или 1465 годы, т.к. до этого количество строительных актов в год исключает возможность еще и церкви Папоротского монастыря. Помимо зафиксированных актов строительства мы должны также учитывать и текущие ремонты, выполнявшиеся силами тех же строительных артелей. Ремонты есть следствие разрушений, одной из хронологически фиксируемых причин которых являются пожары, в которых церкви «огорали». Во время владычества Ионы такие пожары происходили 7 декабря 1461 г. (на Дворище у Никольского Собора и церкви Жен Мироносиц)[64]; 8 июня 1462 г. (в Спасо-Преображенском соборе Хутынского монастыря)[65]; 26 августа 1462 г. на Прусской улице («храм святого архистратига Михаила огоре»)[66]; 2 сентября того же года («и погоре от святого Лазаря по обе стороны до монастыря святей Богородицы, Зверинець и половина монастыря святого Николая и колокола два чюдных святого Николы разольяшася ...»)[67], 28 августа 1463 г. («и две церкви огореша: храм святого Иоанна Предтечи и храм святей Богородицы Введения»)[68]; 21 мая 1465 г. в Аркаже монастыре («и храм святого Михаила огоре»)[69]; 22 июня 1466 г. в Десятинном монастыре («огореша две церкви: храм святей Богородицы, храм святого Иоана Предтече»)[70]; 8 сентября 1466 г. в Антониевом монастыре («церковь Пречистые огоре и много свенца с церкви излеяся и изгибе и две церкви выгоре: Сретение Господне и весь монастырь»)[71], в июне-июле 1468 г. («огорели» церкви Бориса и Глеба на Запольской улице, Евфимия в Евфимьине монастыре, пожар был в Росткине монастыре и на Лятке, горело от «святого Николы до святого Ми[ны – Д.П.])»[72]. Наиболее сильными, судя по описанию, были пожары в Николо-Бельском монастыре (2.XI.1462 г.) и в Антониевом монастыре (8.XI.1466 г.).

Летописец «Летописи Авраамки» почти во всех памятниках отмечает, кто был заказчиком. Поэтому мы можем точно узнать, что же именно было построено по заказу («повелением архиепископа») Ионы. Это – надвратные церкви Владычного двора – Сергия, Богоявления; надвратные церкви Детин-

---

63 Д. Петров, В. Седов Забытый памятник новгородской архитектуры // Архитектура СССР, 6, 1986, с. 110–111.

64 ПСРЛ. Т. 16, стб. 206.

65 Там же, стб. 209.

66 Там же, стб. 210.

67 Там же.

68 Там же, стб. 214.

69 Там же, стб. 214.

70 Там же.

71 Там же, стб. 219.

72 Там же, стб. 222.

ца – Владимира и Положения честного пояса Богородицы; церковь Анастасии, церкви Симеона Богоприимца и Бориса и Глеба на Торгу, церкви в Отне пустыне (Трех Святителей, Онуфрия и Иоанна Предтечи с общей папертью, трапезная Николы) и Вяжищах (церковь Евфимия и, предположительно, надвратная церковь Антония), переделка покрытия церкви Исповедников и надстройка барабана церкви Бориса и Глеба в Околотке. Реконструкция Орешка и, предположительно, строительство там церкви Спаса, а также строительство стены в Людином конце, несомненно, были общегосударственными актами и поэтому степень участия архиепископа в них трудноопределима.

15 (18) строительных актов фиксируется за 12 лет святительства Ионы, что даже превосходит масштабы строительных работ его предшественника Евфимия II (около 30 актов, включая повторное строительство, за 29 лет). За этот же срок, по заказам других лиц в Новгороде возводится только 9 сооружений. Очевидно, что в 1458–1467 гг. в городе существовало, как минимум, две строительные артели, причем одна из них, вероятно, работала только по заказу архиепископа или государства, что, впрочем, к тому времени, кажется, не имело существенной разницы[73]. Очевидно, что раз по заказу владыки строится в два раза больше построек, чем по заказу остальных лиц в городе, то корректно предположить его активное участие в строительстве. Оно выражается в источниках несколькими способами. Во-первых, это указание на строительство «по повелению». Такая формула традиционна для русских летописей XV–XVI вв. при указании заказчика. В «Летописи Авраамки» совершенно четко и недвусмысленно проведена грань между постройками, сооруженными «по повелению владыки Ионы» (кроме случая общегосударственного строительства) и постройками, возведенными по заказу других лиц. В последнем случае употребляются выражения «при архиепископе Ионе» или «по благословлению архиепископа Ионы».

Во-вторых, форма финансирования строительства. Летописец несколько раз при описании строительного заказа (деревянная церковь Николы и церковь Трех Святителей в Отне пустыне, церковь Образа, каменная церковь Симеона Богоприимца, роспись притвора Отни пустыни) использует формулу «повелением и тщанием». Что это значит, видно из «Повести», где сказанно, что строительство Отни пустыни велось на личные средства Ионы: «от приходящего ему имения, но не от церковного стяжания»[74]. Такая расшифровка понятия «тщания» в «Летописи Авраамки» хорошо иллюстрируется описанием росписи церкви Николы Островского монастыря, где говорится, что она произведена «повелением и тщанием» софийского ключника Пимена

---

73 А.С. Хорошев Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. Москва, 1980, с. 197.

74 Памятники, с. 30.

BSB

или рассказом о строительстве церкви Образа, созданной «повелением и тщанием ... Иякова Игнатьевича ... Лозьева»[75].

В-третьих, при описании строительства в отношении построек Ионы постоянно употребляются выражения «юже бе сам создал» и «обложи (заложи) своими руками». В русском летописании выражение «юже бе сам создал» имеет вполне определенное адекватное значение и употребляется только в отношении непосредственного заказчика постройки[76]. Мы думаем, что формула «обложи своими руками» – это не использование какого-то шаблона, но, может быть, даже реальное отражение деятельного участия архиепископа в осуществлении строительства. Конечно, понятно, что при освящении церкви любой архиерей, в соответствии с чином освящения, «своими руками» «обкладывал церковь», т.е. четверообразно располагал камни на месте престола[77]. Однако ни в «Летописи Авраамки», ни в иных новгородских летописях при описании строительства «по повелению» других новгородских владык такая терминология не употребляется. Нам кажется, что летописец сознательно, необычно часто употребляя специальные (хотя и стандартные для летописания в целом) формулировки, акцентирует причастность архиепископа к строительному процессу. Очевидно, что это не плод фантазии летописца и что в реальной жизни усиленный интерес новгородского владыки был также заметен.

Летописец «Летописи Авраамки» очень информирован в вопросах строительства, он точно называет даты и сообщает детали, которые никогда не упоминаются в новгородском летописании. Нам кажется, что те формальные признаки, на которые обращено внимание выше, для данного источника имеют четкое и содержательное наполнение.

Однако если бы мы в своих предположениях опирались только на ньюансы формулировок летописи, не стоило бы о них и говорить. Характер строительства Ионы также небезинтересен для нас.

Непосредственно после избрания на владычный престол, Иона строит в своем монастыре («в ней же [Отне пустыне – Д.П.] древле постися»)[78] деревянную трапезную Николы. Нельзя не увидеть в этом аналогию последнему предсмертному действию Евфимия, построившего в 1457 г. в Лисицком

---

75 ПСРЛ. Т. 16, стб. 212, 213.

76 См.: П.А. Раппопорт Древнерусская архитектура. СПб, 1993, с. 250–251.

77 Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского // Писание отцов церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. СПб, 1857, с. 150–151 (XV в.); Требник. Москва, 25.XI.1623, л. 1–1 об.; Музей книги РГБ, Ундол. 260. Благодарю А.Л. Баталова за разъяснения относительно чина освящения церкви и за указание литературы.

78 Памятники, с. 30.

BSB

монастыре, откуда он был взят на владычество, деревянную церковь Иоанна Златоуста[79].

Правда, Иона ничего не построил в Николо-Бельском монастыре, откуда он был взят на владычный престол, но, заметим, что как только пожар 1462 г. уничтожил там два колокола, они немедленно были отлиты снова, что специально отмечено в летописи[80]. Более полную аналогию представляет собою сравнение строительства Евфимия (в 1436–1438 гг. и 1457 г.) Вяжищского монастыря и устройство Ионой Отни пустыни, в результате которого обе эти маленькие и отнюдь не древние обители превратились в комплексы, целиком построенные из камня. В новгородской истории мы больше не найдем примеров такого масштабного строительства владык в «своих» монастырях.

По-видимому, более традиционным в XIV–XV вв. для дома св. Софии было строительство церкви на Владычном дворе или приписной церкви Софийского собора, производимое только что хиротонисанным владыкой. Так, архиепископ Давыд, хиротонисанный в 1309 г., строит в 1311 г. приписную к Софийскому собору церковь Владимира на воротах Неревского конца[81]; Василий, хитротонисанный в 1331 г., в 1333 г. делает новую кровлю и крест на Софийском соборе[82]; Алексей, хиротонисанный в 1360 г., в 1362 г. строит церковь Рождества на сенях Владычного двора[83]; Иоанн, хиротонисанный в 1389 г., в 1390 г. ставит однодневную обетную «от мора» церковь Афанасия, приписанную к Софийскому собору[84]; Симеон, хиротонисанный в 1416 г., ставит в том же году церковь Петра Митрополита на Владычном дворе и перестраивает в камне упомянутую церковь Афанасия[85]; Евфимий I, хиротонисанный в 1424 г., тогда же ставит обетную «от мора» церковь Спаса Милостивого, приписную к Софийскому собору[86] и, наконец, Евфимий II, хиротонисанный в 1434 г., в следующем году строит церковь Иоанна Златоуста на Владычном дворе[87]. Таким образом, возведение Ионой церкви Сергия Радонежского после своей хиротонии было, по-видимому, данью полуторовековой традиции Софийского дома.

Для характеристики строительной деятельности архиепископа очень интересным является устройство кровли церкви Исповедников в том же году.

---

79 ПСРЛ. Т. 16, стб. 197.
80 Там же, стб. 210.
81 НІЛ, с. 332–334; см. также: Янин «Семисоборная роспись», с. 111.
82 НІЛ, с. 343, 345.
83 Там же, с. 366, 368.
84 Там же, с. 388–389; Янин «Семисоборная роспись», с. 111.
85 НІЛ, с. 406–407.
86 Там же, с. 415; Янин «Семисоборная роспись», с. 111.
87 НІЛ, с. 417–418.

BSB

Церковь Гурия, Самона и Авива была построена архиепископом Иоанном в 1411 г. в ознаменование чуда, случившегося в Софийском соборе от иконы этих святых[88]. Церковь находилась в хорошем состоянии и не перестраивалась, иначе в летописи была бы употреблена соответствующая формула («а старую порушив», «а старая изрушилась» или «на старой основе»). Церковь была надстроена («возведена ... возвыше») и получила новую (многоскатную?) кровлю из свинцовых «досок»[89]. Таким образом, здесь мы можем предположить не действие, вызванное функциональной необходимостью (разрушение конструкции), но акт художественной воли. Инициатором этого акта летопись прямо называет Иону, правда остаются неясным побудительные причины совершенного. Может быть, повод был тот же, что и для строительства церкви Сергия.

В другом же аналогичном случае – надстройке барабана церкви Бориса и Глеба в 1462 г. – известны и причины. Церковь Бориса и Глеба была перестроена архиепископом Евфимием II из предыдущей церкви XIV в. в 1441 г.[90]. Очевидно, что перестраивать церковь не было необходимости. У нее, по-видимому, только надстроили барабан: об этом прямо говорит летопись («наставиша главу церкви») и косвенно – срок строительства («осенью»). Подобный случай известен среди памятников Пскова: скромный, украшенный только аркатурным поясом барабан собора 1311 г. Снетогорского монастыря в XV в. был надстроен с целью украсить его традиционным для Пскова этого времени сложным четырехполосным декоративным поясом[91]. Приведенная аналогия может сказаться очень близкой, и вот почему.

Барабаны сохранившихся от евфимиевского времени церквей (12 апостолов, Ивана на Опоке, Ильи на Славне [?]) имеют достаточно скромный декор из аркатурного пояса (Иван на Опоке) или аркатурного пояса с двумя рядами поребрика (12 апостолов, барабан церкви Ильи утрачен после войны, на фотографиях он гладкий). В случае с церковью Ивана Предтечи это, по-видимому, объясняется стремлением мастеров тщательно воспроизвести формы более раннего памятника XII в.[92] Церковь Бориса и Глеба 1444 г. была

---

88 Там же, с. 402–403.

89 Интересно, что на ктиторской фреске 1468 г. в церкви Симеона Богоприимца архиепископ Иона изображен с моделью церкви, имеющей многоскатное покрытие, в то время как у нее в действительности, по-видимому, было другое покрытие. См.: М.К. Каргер Новгород. Ленинград, 1980, с. 121, примеч. 39.

90 НІЛ, с. 422; ПСРЛ. Т. 4, Ч. 1. Вып. 2, с. 437; ПСРЛ. Т. 16, стб. 183.

91 Г.В. Алферова Собор Спасо-Мирожского монастыря // Архитектурное наследство. Москва, 1958, № 10, с. 31.

92 См.: Д.А. Петров Новгородская церковь Ивана на Опоках: храм XII в. глазами мастеров XV в. // Архитектура и строительство России, 1991, № 6, с. 30–31.

перестроена из более раннего памятника 1302–1305 гг.[93]. В сохранившихся памятниках конца XIII – первой половины XIV в. декор барабана имеет вид простой аркатуры. Вполне возможно, что в постройке 1441 г. она и была воспроизведена. Однако во времен Ионы этого могло показаться уже недостаточно. Если сравнить барабаны церквей Лазаря, Дмитрия на Славкове улице, Симеона Богоприимца и Николы в Папоротском монастыре, то мы увидим, что они имеют от 2 (Симеон) до 6 (Николы) рядов бегунца и поребрика и иногда аркатурный пояс. Так что надстройка купола церкви Бориса и Глеба, вероятно, имела чисто «украшательский» характер, аналогично надстройке Снетогорского собора. Нельзя не отметить оригинальный характер для фиксации памяти о чуде в церкви. Обычно в ознаменование этого устраивали придел (Покрова 1391 г. в церкви Якова XIII в.)[94] или строили церковь (Исповедников 1411 г. при Софийском соборе). Здесь же мы видим не канонический, но, скорее, художественный прием. Представляется возможным, что выбор этого приема был сделан самим архиепископом. Не исключено, что и строительство церкви Бориса и Глеба на Подоле, которую архиепископ сам «обложи своима руками», в 1464 г. также было инициировано чудом в Борисоглебской церкви Детинца. Учитывая, что сведений о строительстве этой церкви в камне в новгородских летописях нет, возможно, что Иона соорудил каменную церковь на месте деревянной[95].

Отметим, что в строительной деятельности Иона почти точно повторяет действия Евфимия II: строит в «своем» монастыре и возводит церкви на Владычном дворе. Он перестраивает и достраивает две церкви, он принимает участие в реконструкции одной из новгородских крепостей. Он строит церкви в монастыре Евфимия – Вяжищах. Наконец, нельзя не отметить и то, что архиепископ строит две «надгробные» церкви – церковь Иоанна Предтечи, построенную Ионой над своей будущей могилой, и церковь Евфимия, возведенную им над гробницей своего предшественника.

Пожалуй, единственное отличие в строительстве Ионы – это возведение церквей на воротах Детинца и отсутствие строительства гражданских построек. Нам кажется возможным полагать, что с точки зрения строительства, Иона в целом взял себе за образец деятельность Евфимия и в результате получался своеобразный, с одной стороны архитектурно-строительный, а с другой – «идеологический» (по-видимому, значимый для средневековья и

---

93 НІЛ, с. 91–92, 331–332. «Поновление» церкви в 1350 г. (Новгородские летописи, с. 230), очевидно, не означает перестройку ее, но только ремонт.

94 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 2, с. 370; Новгородские летописи, с. 246–247.

95 Церковь Бориса и Глеба на Подоле упоминается в XIV в., но как деревянная. Если она действительно достояла до 1464 г. в дереве, то тогда мы имеем один из редчайших для Новгорода случаев столь длительного содержания деревянной церкви в центре города без перестройки ее в каменную.

дающий пищу для некоторых размышлений) «контрапункт» с деяниями Евфимия II.

Вообще кажется, что отношение Ионы к своему предшественнику на владычном престоле может быть проиллюстрировано не только на литературном материале (работа Пахомия Серба в Новгороде в 1459–1461 гг.), но и его строительной деятельностью – возведением церквей в Вяжищском монастыре. Совершенно очевидно, что составление Жития Евфимия, строительство и роспись церквей в его монастыре – это разные элементы одной программы – демонстрации высшей степени почтительности и уважения к умершему владыке.

Теперь следует кратко рассмотреть и сами постройки, возведенные Ионой. Церковь Сергия Радонежского имела восьмискатное покрытие, ее фронтоны были целиком заполнены узорчатой кладкой, барабан поддерживался бесстолпной конструкцией перпендикулярных арок с наклонной щелыгой. Никаких других надвратных церквей XV – первой половины XVI вв. на Руси не сохранилось, поэтому с типологической точки зрения материала для сравнения нет.

Хотя конструкции храма, вероятно, были достаточно оригинальны[96], но наиболее реальную возможность для сравнения имеет фасадный декор церкви. Полосы узорчатой кладки встречаются на многих памятниках Новгорода после 1360 г., однако они всегда локальны и как бы «плавают» на фасаде. Только в церкви Сергия такой декор впервые полностью заполняет всю поверхность прясла. Первичность этого приема здесь подтверждается тем, что после постройки Сергиевской церкви в 1459 г. во всех сохранившихся новгородских памятниках (церквах Лазаря, Дмитрия, Воскресения, Николы, Симеона) тимпан среднего прясла стен полностью заполнен узорчатой кладкой. Церковь Сергия имеет большое значение в истории новгородской архитектуры. В ней сконцентрирован ряд черт, до этого времени неизвестных в новгородских памятниках (сложная система бесстолпного перекрытия, заполнение фронтона узорчатой кладкой, крутые скаты кровли). Очевидно, что, если система перекрытия церкви может быть объяснена внутренней эволюцией конструкций памятников такого рода на Руси в XII–XV вв., фронтоны, заполненные кирпичным декором, есть следствие влияния кирпичной готики XIV–XV вв. прибалтийской части Германии и Польши. Причем, нам не важно, прямое ли это влияние или использование уже известного приема (такое заполнение, например, могли иметь каменные

---

96 Седов Церковь Якова, с. 136–137. Вероятно, Вл.В. Седов не прав, предполагая появление бесстолпных храмов в Новгороде только в последней четверти XIV в. Бесстолпным мог быть храм Рождества «на сенех», возведенный архиепископом Алексеем в 1362 г., и надвратные церкви Детинца (Федоровская 1233 г., Спасская 1297 г., Владимирская 1311 г.).

BSB

башни Окольного города 1390-х гг. или башни Детинца в перестройке первой половины XV в., т.к. они очень близки к современным им башням немецких городов) в новом типе памятника.

Сергиевская церковь была надвратной. По повелению Ионы было возведено 5 (!) надвратных церквей (Сергия и Богоявления на Владычном дворе, Владимира и Ризоположения в Детинце (Положения пояса Богородицы), Антония в Вяжищском монастыре). Такая концентрация актов строительства столь редкого для древнерусской архитектуры типа сооружений, как нам кажется, не может не свидетельствовать об определенной церковно-строительной политике Ионы[97]. Интересно, что «по повелению» Ионы не было построено ни одного крупного храма. Неизвестны размеры храмов Отни пустыни, но «приткнутость» двух из них к одному притвору однозначно свидетельствует о малых размерах. Неизвестны размеры церквей Бориса и Глеба в Торгу и Анастасии, но отсутствие их изображений на всех иконографических источниках подсказывает нам, что их размеры были незначительными.

Отметим, что параллельно в Новгороде, по заказу уличан, возводятся большие храмы – Якова, Дмитрия, Воскресения (церкви Лазаря и, по-видимому, Образа, имевшие маленькие размеры, были сугубо монастырскими). Несмотря на все выражения почтительности к своему предшественнику, Иона и во внешней политике, и в своем строительстве отказывается от линии, проводимой Евфимием. Лояльный к великому князю, он прекращает и начатую Евфимием кампанию по перестройке крупнейших храмов XII–XIV вв., связанных в свое время с великокняжеским заказом (церкви Ивана на Опоке, Богородицы на Торгу, Жен Мироносиц [?], Бориса и Глеба в Околотке). Складывается ощущение, что либо владычная артель Евфимия после смерти его поменяла заказчика и стала строить по заказу новгородского боярства; либо созданная Евфимием «мода» на «реставрацию» более ранних храмов, отвергнутая Ионой, была частично воспринята в среде заказчиков-уличан. Таким образом, в этом вопросе мы прослеживаем вполне определенную тенденцию, которая могла быть следствием некоторых взглядов и, может быть, художественных вкусов Ионы.

Строительство памятников, возведенных «повелением» Ионы мы склонны приписать одной строительной артели или группе мастеров, которую условно можно было бы назвать «владычной». Для такого выделения, как нам кажется, есть несколько оснований. Во-первых, единство заказа; во-вторых, практически непрерывная строительная деятельность; в-третьих, предполагаемая типологическая близость построек. Фиксируется только один перерыв – 1465

---

97 Так, за предыдущие 29 лет святительства Евфимия было построено 3 надвратных церкви (Иоанна Златоуста, Петра Митрополита и Богоявления).

г. Однако, в предыдущем, 1464 г., согласно нашим подсчетам, мы видим четыре акта строительства в пределах «зоны деятельности» одной артели.

Исследование новгородских летописей показывает, что иногда такая «сверхплотность» строительства на общем фоне высокой интенсивности соседствует с «пустыми» годами[98]. Такая неравномерность, на наш взгляд, говорит о следующем. При строительстве храмов летописец, как правило, может зафиксировать один или два из четырех моментов: 1) приход строителей на стройплощадку; 2) закладку церкви; 3) окончание строительства; 4) освящение церкви. В редчайщих случаях летопись фиксирует одновременно три из перечисленных пунктов. Вероятно, по тем или иным причинам строительство, начавшись, могло приостанавливаться и продолжаться в следующем году, а в летописи замечался какой-либо из указанных моментов, связанных со строительством. Таким образом, по-видимому, и возникает «перенасыщенность», соседствующая, как правило, с «пустотой» в погодном перечне строительных актов. Только реальное, более чем однолетнее непрерывное строительство в определенном месте, производимое параллельно с другим таким же строительством, может говорить о разделении артели на более мелкие группы.

Нам кажется, что именно такая картина строительства отмечается в правление Ионы. В 1459 г. мы видим раздельное строительство «владычной» артели (церкви Сергия и Исповедников) и артели, работающей по заказам горожан (условно называемой «городской»). В следующем году они, вероятно, объединяются и отправляются в Орешек, т.к. в Новгороде строительства не происходит. Совершенно аналогичная ситуация, как нам кажется, была в Новгороде в 1448–1449 г., когда при строительстве крепости и церкви (?) в Яме почти прекратилось строительство в городе. В 1461–1462 гг. наблюдается параллельная работа обеих артелей. В 1462 г. начинается строительство в Отне пустыне (5–6 объектов), продолжившееся, скорее всего, до 1465 г. В 1463 г. начинается строительство в Вяжищском монастыре, продолжавшееся и в следующем году. Параллельно идет и владычное строительство в Новгороде – церкви Анастасии 1463 г., Ризоположения 1464 г., Бориса и Глеба 1464 г. Последние две постройки могли по указанным выше причинам быть оконченными и в следующем году. «Городская» артель в 1463–1466 гг. (если считать, что церковь в Папоротском монастыре построена «городской» артелью в 1465 г.) строит в Новгороде и его окрестностях.

---

98 Такие «пустые» годы встречаются в 1444 и 1446 годах (в 1455 г. – 5 актов строительства при 2–3 актах в год за 1440-е годы); в 1419–1420 гг. (2 акта) при 8 актах в 1417–1418 гг. и 7 актах в 1421–1422 гг. (для этого примера, впрочем, нельзя не учитывать и возможные последствия «Настасьинского мора» 1418 г.); 1404–1405 гг. при 7 актах в 1406–1407 гг. и т. д.

Прекращение строительства после 1466–1467 годов, по-видимому, может быть объяснено эпидемией 1465–1466 гг., унесшей часть мастеров и их заказчиков, а также усилившейся болезнью самого архиепископа («состаревся бяше нози ему тяжестие быша зело»)[99], что может быть косвенно подчеркивает доказываемый нами тезис, ведь деятельное участие заказчика в строительном процессе прежде всего требует достаточно регулярного посещения строительной площадки.

Другая сохранившаяся от времени Ионы постройка, возведенная его «повелением и тщанием» – церковь Симеона Богоприимца 1467 г. – хорошо иллюстрирует все же очевидную недостаточность источниковедческой базы, не позволяющей сделать окончательные выводы.

Церковь Симеона представляет собой маленький одноглавый четырехстолпный одноапсидный храмик. Он выполнен целиком в духе своего времени: имеет подклет и обильный фасадный декор, что среди малых храмов уже устроено в церкви Лазаря. Скругленные восточные и круглые западные столбы церкви находят некоторую аналогию в церкви Папоротского монастыря.

Казалось бы, мы сталкиваемся с противоречием в наших собственных построениях: ближайшие аналогии памятника, приписываемые артели Ионы, мы находим в работах другой артели. Однако, следует иметь в виду три важнейших обстоятельства, которые нельзя не учитывать пытаясь определить место Симеоновской церкви в новгородской архитектуре конца XV в.

Во-первых, расматривая памятники Новгорода XII–XV вв. необходимо помнить, что мы имеем дело с архитектурной школой, в которой канон и традиция играют огромную роль, а следовательно поиск новых стилевых тенденций среди построек одного времени опирается на изучение тончайших отклонений от предшествующих сооружений. Поэтому велика ошибка, опираясь только на известия летописи и анализ стилевых характеристик памятников принять индивидуальные особенности памятника за черты определенного стилевого направления. По-видимому, после публикации результатов реставрационных работ, наши выводы могут быть значительно скорректированы.

Во-вторых, церковь Симеона была построена после мора. Очень вероятно, что к этому времени раздельное существование «владычной» и «городской» артели прекратилось и они слились.

И, наконец, в-третьих, церковь Симеона изначально была общегородским строительством и, следовательно, на постройку каменной церкви могли быть приглашены обе артели, если они и сохранились к этому времени.

---

99 Памятники, с. 28. А. Пошэ предполагает, что архиепископ болел опухолью ног (элефантие?). Старость и трудность передвижения из-за болезни ног неоднократно подчеркивается в «Повести об Ионе» (см. также с. 28, 31–33).

Итак, сформулируем выводы из приведенных выше рассуждений. Нам кажется, что архиепископ Иона в отношении новгородской архитектуры выступает не только как индиферентный заказчик, для которого важен сам факт строительства, но как творческая личность. Речь здесь идет, конечно, не о личном руководстве архиепископа строительством, но о том максимальном объеме творческого участия, который может взять на себя заказчик-непрофессионал. Здесь его можно сравнить с предшественником: Евфимием Вяжищским, в строительстве которого очевидны определенные общие идеологические программы (строительство церквей в честь Иоанна Златоуста, на память которого он был возведен на Софийскую кафедру, строительство «в свое имя»; строительство в «своих» (Вяжищском и Лисицком) монастырях, возведение Владычного двора по образу резиденции магистра Тевтонского ордена и т. д.), разработка которых, несомненно, принадлежала самому владыке, но у которого был посредник, по-видимому, наблюдавший за строительством («казначей Федор»). Сравнивая формулировки письменных источников и процесс реального строительства, мы видим, что выделяемая нами «владычная» артель возводит памятники не только по вполне определяемым идеологическим программам, соотносимым с аналогичными программами Евфимия (строительство в «своем» [Отня пустынь] монастыре, строительство в монастыре Евфимия; строительство «надгробных» [одна из них – «в свое имя»] церквей), но и реализует некоторую «художественную» программу. Последняя достаточно сильно контрастурует с художественной программой строительства Евфимия и, в меньшей степени, со строительством выделенной нами т.н. «городской» артели. Прежде всего, это полный отказ архиепископа от «реставрационного» типа строительства, почти целиком занявшего новгородских мастеров в последние годы жизни Евфимия; во-вторых, усиленный интерес к новому типу сооружений – надвратным церквам; в-третьих, применение неиспользовавшегося до этого времени в новгородской архитектуре приема надстройки верхних частей здания (кровли и барабана), по-видимому, для повышения декоративного богатства всего сооружения.

Следует заметить, что хотя «ковровые» кирпичные орнаменты на фасадах имеются на всех постройках времени Ионы, инициированы они были, по-видимому, архитектурой церкви Сергия, возведенной Ионой после своей хитротонии. Нельзя не отметить и то, что все постройки «владычной» артели малы, если не миниатюрны.

В заключение остановимся на содержательной стороне ктиторства Ионы. Кажется, что источники позволяют разделить участие Ионы в строительстве на три разряда: 1) как фактического главы (или одного из руководителей) Новгородского государства; 2) как архиепископа и главы Софийского дома; 3) как частного лица.

К первому разряду с уверенностью можно отнести строительство в Орешке и Новгороде в 1460 г. и деревянной церкви Симеона Богоприимца 1 октября

BSB

1466 г. В Орешке архиепископ выступает одновременно как «повелевающий» князю В.В. Шуйскому и «благославляющий» наказ всего Великого Новгорода, т.е. выступает от лица всего государства (одновременно, правда, «благославляя», т.е. исполняя и функции духовного владыки), т.е., говоря современным языком, персонизирует сторону, представительную в контакте со стороной исполнительной.

При строительстве деревянной стены в Людином конце, если верить формулировке летописи, архиепископ скорее выполняет функции стороны исполнительной. При устройстве деревянной церкви Симеона архиепископ участвует в обрядах вместе с «князем Василием Васильевичем, Иваном Григорьевичем иже и с ними народам верных». Ктиторство перестройки этой же церкви в камне, вероятно, имело более сложный характер, т.к. летописная формула «повелением и тщанием ..., Ионы и всего Великого Новагорода», возможно, предполагает объединение всех трех мотивов ктиторства.

Ко второму разряду относится строительство архиепископа «на своем дворе». Возведение всевозможных сооружений на Владычном дворе, ремонты и перестройки Софийского собора и приписных к нему церквей было естественным и традиционным видом строительной деятельности новгородских архиепископов.

Особенно большое внимание этому уделял предшественник Ионы Евфимий II, полностью перестроивший в 1434–1450-х гг. весь комплекс архиепископского дворца. Иона возводит на Владычном дворе надвратные церкви Сергия (1459 г.) и Богоявления (1466 г.), перестраивает церкви Исповедания (1459 г.) и Анастасии (1463 г.).

Вне своей резиденции Иона практически строит только в Околотке (исключение составляет перестройка церкви Бориса и Глеба на Торгу в 1464 г.), т.е. той части новгородского Детинца, которая находилась вне Владычного двора, Софийского собора и его буевища: надвратные церкви Владимира (1461) и Ризоположения (1464) и надстройка церкви Бориса и Глеба (1462). Следует отметить, что в третьей четверти XV в. Владимирские ворота, по-видимому, стали использоваться как парадные ворота в Детинец и Владычный двор со стороны Неревского конца (с востока), а ворота с церковью Положения пояса Богоматери (Ризоположения) фланкировали Владычный двор с юго-запада.

Церковь Бориса и Глеба, хотя и не была соборной, имела в Новгороде XIV–XV вв. несколько особый статус, возвышавший ее над обычными приходскими церквами[100].

К третьему разряду мы можем отнести строительную деятельность Ионы в Отенском монастыре: сооружение деревянной церкви Николы в 1458 г., каменных церквей Трех Святителей (1462), Онуфрия и Иоанна Предтечи

---

100 В.Л. Янин Очерки комплексного источниковедения. Москва, 1977, с. 123–125.

BSB

(1463), Николы (1464?), притвора и ворот (?). В данном случае совершенно очевидно, что, хотя монастырь и не был основан Ионой, к концу его жизни он практически превратился в его личную ктиторею.

Наиболее сложным для подобной классификации представляется строительство Ионой церквей в Вяжищском монастыре в 1463–1464 гг. Возможно, что здесь мы видим отражение, с одной стороны, определенной политики, проводимой на очень высоком (государственном?) уровне, а с другой – личного отношения Ионы к своему предшественнику.

Подводя итог изложенным выше наблюдениям, хотим отметить, что: мы постарались выделить строительные акты, к которым архиепископ Иона был непосредственно причастен; предположили, что в 1458–1466 гг. на Иону работала особая «владычная» артель; попытались показать, что характер строительства и возводимых сооружений позволяет предполагать некоторое (может быть даже стилистическое) отличие работы «владычной» артели Ионы как от аналогичного строительства Евфимия II, так и от современного Ионе строительства в городе по заказам других лиц и корпораций. Перечисленные особенности дают некоторое основание для осторожного предположения, что участие Ионы в заказанном им строительстве выходило за рамки традиционных форм участия заказчика в процессе сооружения церковных построек и, таким образом, в строительстве архиепископа Ионы Отенского может быть нашли отражение его определенные художественные взгляды. К сожалению, более обоснованные выводы могут быть сделаны только после ряда дополнительных публикаций (исследований церквей Сергия, Симеона) и раскопок (в Вяжищском и Отенском монастырях и в Кремле).

Строительство в Новгородской земле в 1458–1467 гг.

Год	Сооружения, построенные по повелению владыки Ионы	Год	Сооружения, построенные по заказу других лиц
1458	Деревянная трапезная в Отне пустыне	1458	Достройка церкви Успения на Торгу (начата в 1457 г.)
1459	Весна – 25.IX: церковь Сергия Радонежского 20.VII – 1.IX: переделка кровли церкви Исповедников	1459	Церковь Якова на Яковлевой улице
1460	Реконструкция Орешка[a] Строительство церкви Спаса в Орешке (?) 1.IX – зима: Строительство деревянной стены в Людином конце[a]		
1461[b]	24.VI – 6.IX: церковь Владимира	1461[b]	(?) – 1.IX: церковь Лазаря
1462	апрель – 15.X/ 21.IX: церковь Трех Святителей в Отне пустыне Осень: надстройка церкви Бориса и Глеба	1462	Весна – 26.X: церковь Дмитрия на Славковой улице, деревянная церковь Козьмы и Демьяна на Поле

Год	Сооружения, построенные по повелению владыки Ионы			Год	Сооружения, построенные по заказу других лиц
1463	Церкви Онуфрия и Иоанна Предтечи в Отне пустыне	Весна – 29.VI: церковь Евфимия в Вяжищах	3.VI – 14.IX: церковь Анастасии	1463	29.V – 28.VIII: церковь Образа [нерукотворного] в Поле весна – 12.XI: церковь Воскресении на Мячине
1464	Церковь Николы с трапезной в Отне пустыне	Церковь Антония в Вяжищах	3 июнь – ?: церковь Ризоположения 24 июня – ?: церковь Бориса и Глеба	1464	30.VI– ?: церковь Кузьмы и Демьяна
1465	Притвор в Отне пустыне (?)	Церковь Антония		1465	Церковь Николы в Папоротском монастыре (?)
1466	3.VI — ?: церковь Богоявления 1.X: деревянная церковь Симеона Богоприимца			1466	8.VI – ?: церковь Благовещения на Михайловой улице
1467	Июнь → 1.X: церковь Симеона Богоприимца[a]			1467	–

a Общегосударственное строительство
b Возможно, перестройка притвора церкви Ивана на Опоке

Reviews
Рецензии

Б.А. Рыбаков Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. Москва: Наука, 1993, 336 с.

Исследование религиозных движений средневековья, выходивших за рамки ортодоксии, постоянно наталкивается на серьезные затруднения. В большинстве европейских государств до Реформации – и в особенности в России – неортодоксальные религиозные учения запрещались церковными и светскими властями и решительно преследовались; существовать они поэтому могли только подпольно. Основные источники по истории этих движений – выступления их противников и обличителей. Естественно, что такие источники должны рассматриваться как пристрастные и сугубо сомнительные.

Б.А. Рыбаков, посвятивший свою книгу стригольническому движению XIV в., справедливо отмечает опасность опоры на «односторонние источники», «прокурорские речи» при исследовании этого движения, и замечает, что «на суде было бы желательно выслушать и другую сторону – самих стригольников» (с. 15, 85).

Поиски литературы самих еретиков не раз предпринимались исследователями русского свободомыслия XIV—XV вв. Особенно интенсивными были такие поиски в работах по истории еретического движения конца XV в. – так называемых «жидовствующих». До нас дошло несколько памятников, связанных с еретиками конца века – Федором Курицыным и другими. Но памятники эти обнаруживают немного специфически еретических черт (иначе они бы не сохранились). Со стригольнической литературой дело обстоит еще хуже. Памятники, которые были бы непосредственно связаны с какими-либо из стригольников, до нас не дошли.

В поисках литературы еретиков исследователи привлекали и другой вид памятников – таких, которые были бы близки им по воззрениям. Но откуда мы знаем об этих воззрениях? Только из сочинений их врагов. При отсутствии прямых указаний на то, что памятник вышел из еретической среды, основанием для его привлечения могло быть лишь наличие в нем взглядов, которые приписывались еретикам их обличителями. Но привлекая в качестве

BSB

литературы еретиков такие памятники, исследователи неизбежно впадали в порочный круг, воспроизводя еще раз «прокурорские речи» обличителей. Именно по такому пути шли многие исследователи ересей конца XV в.: исходя из того, что обличители обвиняли еретиков в «жидовстве», они считали еретической литературой переводы с еврейского, существовавшие в русской письменности, хотя переводы эти были созданы в Западной Руси, в Московскую Русь проникли в основном в XVI–XVII вв., и нет никаких данных, что переводами этими пользовались еретики конца XV века.

Исследователи стригольнического движения обращались к памятникам иного характера. Считая, на основании свидетельств Стефана Пермского и других врагов ереси, что главным в учении стригольников было «почитание книжное», осуждение недостойных священнослужителей и признание права учительства за мирянами, А.Д. Седельников и Н. Попов включали в состав предполагаемой «стригольнической книжности» целый ряд памятников, развивающих сходные мотивы, – старшую редакцию «Измарагда», «Златую Чепь», Софийский сборник ГПБ № 1262, содержащий «Власфимию» и ряд других сочинений[1]. Однако, как справедливо указала уже Н.А. Казакова, темы, отразившиеся в этих памятниках, сами по себе не могли считаться еретическими и встречались в целом ряде вполне ортодоксальных памятников церковной литературы, начиная с XI в.[2] С этим согласился и А.И. Клибанов, признавший, что «нет никаких оснований считать ведущим мотивом старшего Измарагда и Златой Чепи перерешение тех или иных религиозных и церковных вопросов»; отнесение «Измарагда» к литературе стригольников, отметил он, невозможно уже потому, что появление «относится к первой половине XIV в., а возникновение стригольничества – ко второй половине XIV в.». Большее значение придал А.И. Клибанов Софийскому сборнику ГПБ (он назвал его, по имени вкладчика, Трифоновским сборником); однако и этот сборник, переписанный в 80-х гг. XIV в., но целиком составленный из памятников не позднее 1312 г., он не считал стригольническим. «К несчастью» – писал он – «мы не располагаем памятниками стригольнической литературы, что лишает нас возможности оценить по достоинству культурное значение этого движения».[3]

Решительно отверг эти соображения Б.А. Рыбаков. Задачу своей книги он усмотрел именно «в попытке расширения фонда источников как тематически, так и хронологически» (с. 328). К числу памятников, связываемых со

---

1 А.Д. Седельников Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ, т. 1, 1934, с. 121–136. Н.П. Попов Памятники литературы стригольников // Исторические записки, т. 7, 1940. с. 34–58.

2 Н.А. Казакова, Я.С. Лурье Антифеодальные еретические движения. Москва, Ленинград, 1955. с. 41–44.

3 А.И. Клибанов Реформационные движения в России в XIV – первой половине XIV вв. Москва, 1960, с. 27–34, 384–387.

BSB

стригольниками, он отнес не только Трифоновский сборник, но и Фроловскую псалтырь (ГПБ, F.п. I,3) середины XIV в., новгородские покаянные кресты, и Людогощинский крест XIV в. Сомнения А.И. Клибанова в том, что Трифоновский сборник и близкие к нему памятники принадлежали стригольникам, он отклонил, сославшись на то, что несовпадение воззрений, содержащихся в этих сочинениях, с тем, в чем обвиняли еретиков, может объясняться заведомо клеветническим характером обвинений. Трифоновский сборник и другие памятники, предполагает Б.А. Рыбаков, могли быть идентичны тому «писанию книжному», которое стригольник Карп, согласно сообщению Стефана Пермского, «списа на помощь ереси своей ...». Слова Стефана, согласно Рыбакову, свидетельствуют не об авторстве Карпа по отношению к этому «писанию», а лишь о «копировании, переписывании» более ранней литературы: «если бы епископ хотел обозначить Карпа как автора или составителя, то глагол бы был применен иной: «написа», «създа», и «събра». Поэтому «настаивать на непричастности Карпа к составлению» Трифоновского сборника «трудно» (с. 203–205). Однако, слово «списати» означало в древнерусском языке не только «переписать», но и «написать, сочинить, составить» (И.И. Срезневский Словарь древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1903, стб. 792). Оснований для того, чтобы отрицать возможность написания Карпом собственных, неизвестных нам, сочинений и приписывать ему копирование Трифоновского сборника, у нас никак не больше, чем для того, чтобы отвергать его причастность к этому сборнику. По содержанию этот сборник нет оснований считать еретическим.

Нет оснований и для того, чтобы относить к литературе стригольников Фроловскую псалтырь, тексту которой Б.А. Рыбаков уделяет большое внимание. «Текст псалтири подправлен в стригольническом духе и там присутствуют такие совершенно стригольнические фразы, – как «Исповедайтеся Господеви!» (вместо «исповедайте Господа»)» – утверждает он (с. 329). Слова «Исповемся, тебе, Господи» ..., «исповедайтеся Господеви» и т.д. читаются в начале целого ряда псалмов, многие из которых выделены в псалтыри красочными инициалами. Рыбаков сравнил эти тексты с каноническим переводом на современный русский язык и отметил, что в переводах здесь читается «Будем славить тебя, Господи» и «Славьте Господа». «... Такие грамматические формы, как «исповедайтеся Господеви» с несомненным дательным падежом твердо свидетельствуют о стремлении Степана [автора Фроловской псалтыри согласно Рыбакову – Я.Л.] продиктовать своему писцу призыв исповеди ... именно Богу, т.е. о чисто стригольническом понимании этой стадии обряда причащения. При каноническом понимании отмеченных текстов грамматически невозможно сказать: славьте «Господеви»» – пишет Б.А. Рыбаков (с. 186–187). И далее вновь и вновь автор пишет о «субъективном, предумышленном понимании» составителем Фроловской псалтыри библейского текста (с. 189), о формуле «исповедайтеся Господеви» как

BSB

переделке псалмов «в чисто стригольническом духе» о «подправке текстов» и т.д. (191). Но для того, чтобы преполагать сознательное изменение псалмов составителем данного текста, этот текст следовало сопоставить не с синодальным переводом XIX–XX вв., а с древнерусским текстом. Если мы сравним псалмы Фроловской псалтыри с многократно переиздававшимся славянским текстом памятника, то убедимся в том, что во всех приведенных Рыбаковым псалмах (Пс. 74, 104, 107, 110, 117, 135, 137) и в ряде других начало читается так же, как во Фроловской псалтыри: «Исповемся тобе», «Исповедайтесь Господеви», «Исповедайтесь Господеви»[4]. Перевод псалтыри принадлежал к числу наиболее древних славянских переводов[5]. При решении вопроса о происхождении текстов во Фроловской псалтыри исследователь должен был бы обратиться к рукописям более древним, чем эта Псалтырь. И это нетрудно сделать. Достаточно раскрыть пергаменную Псалтырь XIII в. из того же собрания, что и Фроловская, чтобы найти там все те же мнимо «стригольнические» фразы: «Исповедайтесь Господеви», «Исповедайтеся Господеви» и т.д. (ГПБ, F.п. I.1, л. 169 об., 177, 190 об., 192, 219 об., 221 об.). Если Рыбаков будет утверждать, что предлагаемые изменения текста были произведены хотя и не стригольником XIV в., но каким-либо более древним вольнодумцем, ему необходимо будет найти в древних списках Псалтыри иные – согласно его построению, более канонические – тексты. Пока же видеть во Фроловской псалтыри еретический памятник нет оснований.

Не с большим основанием могут быть причислены к числу стригольнических памятников новгородские покаянные кресты и Людгощинский крест 1359–1360 гг. Надпись на Людгощинском кресте: «... помилуй вся христьяны на всяком месте молящася тобе» вполне соответствует, как отметил сам Б.А. Рыбаков (с. 109), словам апостола Павла: «... да молитвы творят мужие на всяцем месте, воздеюще преподобныя руки ...». (1 Тим. 2,8). Безупречны с точки зрения православной догматики, как отмечает сам Рыбаков (с. 19), были и сохранившиеся до нашего времени новгородские покаянные кресты.

Особое значение придает исследователь форме Людогощинского креста. Он связывает этот памятник с высказываниями Стефана Пермского, уподоблявшего заблуждения стригольников искушению Дьявола, соблазнившего Адама и Еву: Бог повелел людям есть «от древа животного», и запретил есть «от древа разумного», а Дьявол искусил их есть от запретного древа. Ныне же Дьявол соблазнил «от церкви изгнана стригольника», который учит людей «яко от древа животнаго, от причащения удалятися, яко древо разумное

---

4 Библия, сиречь книга священного писания Ветхого и Нового завета. Москва, 1894, л. 354, 359, 362 об., 363, 363 об., 364, 365, 366, 370 об., 371.

5 А. Горский, К. Невоструев Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1. Москва, 1855, с. 62–66; Вяч. Срезневский Древний славянский перевод Псалтыря. СПб., 1877.

BSB

показая им писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей»[6]. Рыбаков толкует эти слова в том смысле, что стригольники действительно покланялись некоему «разумному древу»; он полагает, что «Карп делал какие-то выписки из священных книг, обосновывающие почитание именно разумного древа» (с. 116). Людогощинский крест с четырьмя круглыми прорезями и массивными отростками как раз и представляется ему таким изображением «разумного древа». Но слова Стефана имели явно метафорический смысл: он уподоблял «писания» стригольников библейскому запретному плоду, но вовсе не приписывал им почитание «древа разумного». Было бы весьма странно, если бы стригольники, считавшие себя христианами, следовали совету библейского Дьявола Адаму и Еве.

Нам представляется, таким образом, что попытка Б.А. Рыбакова расширить круг источников по истории стригольничества не удалась. Сами по себе наблюдения автора над различными памятниками XIV в. – предметами культа и искусства, книжными миниатюрами и т.д. – представляют интерес, но не связаны со стригольничеством и не проливают нового света на характер этого движения.

Не внес ничего нового Б.А. Рыбаков и в исследование источников, на которых до сих пор основывалось изучение ереси стригольников – сочинений обличителей ереси и летописных свидетельств.

Послания митрополита Фотия, служащие основанием источникам по истории стригольнических движений начала XV в., он отверг на том основании, что «этот митрополит-грек ..., плохо знал русскую действительность, со слов тех, которые «пишут ми», нагромоздил много обвинений против стригольников, принимать которые всерьез не стоит» (с. 335).

Крайне неточно характеризуется автором единственное летописное свидетельство о стригольниках. О расправе над ними в 1375 г. (утоплении в реке) мы узнаем из Софийской I и Новгородской IV летописей, восходящих к Новгородско-Софийскому своду первой половины XV в. – своду, по всей видимости, митрополичьему, но тесно связанному с Новгородом; аналогичное известие более поздних летописей восходило именно к этому сообщению. Б.А. Рыбаков придает существенное значение тому, что «в наиболее ранних Новгородских летописях (Новг. 1-й, Новг. 2-й, Новг. 3-й) этой записи нет» (с. 4); перечисленные летописи, ничего не сообщавшие о стригольниках, он определяет как «современные событию летописцы» (с. 157). Однако, это – недоразумение. Летописи, названные издателями середины XIX в. «Новгородской 2-й», «Новгородской 3-й» – не «ранние» и не «современные» стригольничеству памятники, а, напротив, очень поздние: Новгородская II (Архив-

---

6 Казакова, Лурье Антифеодальные, с. 236–238.

BSB

ская) летопись относится к концу XVI, а Новгородская III – к концу XVII в.[7] Новгородская I летопись старшего извода (Синодальный список), действительно, очень древнего происхождения, но о стригольниках она не могла сообщать по той причине, что текст в ней доведен лишь до 1352 г. Новгородская I летопись младшего извода – летопись середины XV в., близкая по времени к Новгородско-Софийскому своду и даже отчасти испытавшая его влияние.[8] Вопрос, следовательно, может идти о том, почему из двух более или менее современных источников один (Новгородско-Софийский свод – HIV) сообщил о стригольниках, а другой (HI младшего извода) – умолчал. Возможно, что это объяснялось характером Новгородско-Софийского свода как митрополичьего.[9]

Не представляется удачной и попытка Рыбакова реконструировать первоначальный текст записи о расправе над еретиками. В одних списках HIV говорится, что с моста сбросили стригольников – «дьякона Никиту и Карпа простца и 3-го человека», в других – «дьякона Никиту и Карпа простца и трие его человека». Рыбаков признает первоначальным последний текст, читающийся в Академическом списке HIV, и полагает, что казнено было 5 стригольников. Однако, слова «и 3-го человека» читаются в Новороссийском и Голицынском списках, представляющих первую редакцию HIV, а «три его человека», «3-ее человека» – во второй редакции (к ней относится и Академический список, на который опирается Рыбаков). «Третьего человека» читается и в Софийской I, что дает основание предположить, что именно это чтение принадлежит общему протографу обеих летописей.

Не подкрепляется реконструкция текста, предложенная Рыбаковым, и ссылкой на миниатюру в Лицевом своде XVI в., где изображено пятеро стригольников, тонущих в реке. На миниатюре, собственно, мы видим не 5, а 7 стригольников – двух, которых держут за ноги, и пятерых, находящихся в воде, хотя Рыбаков полагает, что «перед нами типичный для средневекового искусства показ динамики события путем расчленения его на отдельные эпизоды, несовместимые во времени, но в своем комплексе дающие повествование о ходе события» (с. 4–6). Но, главное, перед нами – рисунок, сделанный художником, работавшим через полтора-два столетия после события и иллюстрировавшим текст Никоновской летописи, где количество

---

7 Ср.: Словарь книжников и кижности древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ленинград, 1989, с. 51; С.Н. Азбелев Новгородская третья летопись (время и обстоятельства возникновения) // ТОДРЛ, т. 12, 1956, с. 256–262.

8 Ср.: А.А. Шахматов Обозрение русских летописных сводов. Москва, Ленинград, 1938, с. 163–165.

9 Следует отметить отсутствие известия 1375 г. о расправе над стригольниками в Новгородской Карамзинской летописи, (ГПБ, F. IV.603), отражающей наиболее раннюю версию HIV. Поскольку известие это читается и в Софийской I и в HIV, можно предполагать, что в Новгородской Карамзинской оно было опущено.

BSB

еретиков вообще не указывалось («ввергоша в воду, в Волхов, стригольников еретиков»). Едва ли этот рисунок может служить источником по истории стригольничества.

Исследование источников по истории стригольничества, действительно, представляет собой чрезвычайно трудную задачу. Единственное, что мы можем с достаточной уверенностью утверждать, что движение это действительно существовало в Новгороде и Пскове с 70-х гг. XIV в. по 20-е гг. XV в. – иначе обличителям ереси не было бы необходимости в течение полувека бороться с ним. Отсутствие источников, которые можно было бы связать с известными нам еретиками – Карпом и Никитой – заставляет класть в основу любого исследования сочинения обличителей – Стефана Пермского и других. Явная пристрастность этих источников оставляет для исследователя два пути решения проблемы: признание своего бессилия в установлении подлинных взглядов еретиков или попытку отыскать в сочинениях обличителей следы реальной полемики с противниками – т.е. того, что нельзя было скрыть и с чем необходимо было спорить.

Бесспорно неприемлемыми представляются любые попытки решения этого трудного вопроса a priori, помимо источников. Именно такую попытку мы встречаем в заключительном абзаце книги, где Б.А. Рыбаков утверждает, что стригольниками «Бог мыслился не столько как ветхозаветный Яхве, жестокий, мстительный и непредсказуемый, но преимущественно как новоявленной сын божий – искупитель грехов спаситель Иисус Христос» (с. 335). Ни в одном из источников того времени – ни в обличительных посланиях против стригольников, ни даже в привлекаемых Рыбаковым Трифоновском сборнике и Фроловской псалтыри – не обнаруживается такого противопоставления Бога-Отца Богу-Сыну, Иеговы (Яхве) – Иисусу Христу. Неожиданный финал книги связывает ее уже не с памятниками, к которым обращался автор, а с предвзятыми концепциями определенного характера – в трудах Л.Н. Гумилева (с которым Рыбаков прежде энергично полемизировал) или И.Р. Шафаревича.

Санкт-Петербург Я.С. Лурье

Obituaries
Некрологи

Lev Aleksandrovič Dmitriev
18.8.1921 – 21.2.1993

Am 21. Februar 1993 verstarb in St. Petersburg der Doktor der Philologischen Wissenschaften, korrespondierendes Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften Lev Aleksandrovič Dmitriev. Geboren am 18. August 1921 in Syzran', aufgewachsen in Moskau und, seit 1933, in Leningrad, wurde er nach dem Ende seiner Schulzeit im November 1939 zum Militärdienst eingezogen. Nach dem Ende des Krieges studierte er an der Philologischen Fakultät der Universität Leningrad russische Literatur. Unter dem Einfluß von M. O. Skrilip' und I. P. Eremin wandte er sich besonders der altrussischen Literatur zu. 1950 wurde er Aspirant am Institut für russische Literatur (Puškinskij dom), 1953 legte er mit einer Arbeit über das „Skazanie o Mamaevom poboišče" das Kandidatenexamen ab. Seitdem arbeitete er bis zu seinem Lebensende am Sektor für altrussische Literatur im Puškinskij dom. 1972 wurde er aufgrund seiner Dissertation „Žitijnye povesti russkogo Severa" zum Doktor der Philologischen Wissenschaften promoviert, 1984 zum korrespondierenden Mitglied der Akademie der Wissenschaften ernannt. Zu seinen Ehren wurde aus Anlaß seines 70. Geburtstages am 18. August 1991 eine Festschrift vorbereitet, deren Veröffentlichung er leider nicht mehr erlebt hat. Sie ist kürzlich als Band 48 der „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury" in St. Petersburg erschienen. In ihr ist ein warmherziger Aufsatz über ihn von seinem Studienfreund E. A. Majmin enthalten sowie ein Nachtrag zu seinem Schriftenverzeichnis, dessen erster Teil, die Veröffentlichungen der Jahre 1951 bis 1981 umfassend, in Band 36 der „Trudy", S. 397–404, erschienen war. Laut Mitteilung von Frau Rufina Petrovna Dmitrieva ist diese Liste noch durch zwei postume Veröffentlichungen zu ergänzen:

1. Запах ржаного хлеба // Александр Ильич Копанев: Сборник статей и воспоминаний. Санкт-Петербург, 1992, с. 90–95. (Библиотека Российской Академии наук. Санкт-Петербургское отделение Археографической комиссии РАН. Санкт-Петербургский филиал Института Российской истории РАН).
2. Текст и его интерпретация в изучении древнерусской литературы // Освобождение от догм: задачи и пути изучения русской литературы.

BSB

Москва, 1993. [Доклад в Москве на конференции в ИМЛИ в ноябре 1992 г.]

Die Hauptarbeitsgebiete des Verstorbenen waren das Igorlied, der Zyklus der literarischen Werke um die Schlacht auf dem Kulikovo pole und die nordrussische hagiographische Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts. Zusammen mit D. S. Lichačev hat er das große Unternehmen der „Pamjatniki literatury Drevnej Rusi" in 12 Bänden geleitet, an dem er bis zu seinem Lebensende als Herausgeber, Redakteur, Übersetzer und Kommentator gearbeitet hat. Wir werden den unermüdlichen Arbeiter, den gewissenhaften Gelehrten und den liebenswerten Menschen in dankbarer Erinnerung behalten.

Requiescat in pace!

Tübingen Ludolf Müller

BSB

Bibliography of John Lister Illingworth Fennell's Publications until 1990

(An obituary has already been published in Russia Mediaevalis, 7, 1993, 2, p. 1. The bibliography will be supplemented in the next issue.)

Books and Articles

The attitude of the Josephians and the Trans-Volga elders to the heresy of the Judaisers // Slavonic Review, 29=73, 1950/51, pp. 486–509.

The history of the conflict between the "Possessors" and the "Non-Possessors" in Russia and its reflection in the literature of the period – the end of the fifteenth and the first half of the sixteenth century. [Doctoral dissertation, Univ. of Cambridge, 1951].

The correspondence between prince A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia / Ed., with a transl. and notes by J.L.I. Fennell. Cambridge, 1955.

The dynastic crisis 1497–1502 // Slavonic and East European Review, 39=92, 1960, Dec., pp. 1–23.

Ivan the Great of Moscow // [by] J.L.I. Fennell. London, 1961.

Pushkin / introd. and ed. by J. Fennell, with prose translations. Hammondsworth [etc.], 1964. (Penguin poets, D 71).

Prince A.M. Kurbsky's History of Ivan IV. / Ed. with a transl. and notes by J.L.I. Fennell. Cambridge, 1965. Parallel Russian and English texts.

The campaign of king Magnus Eriksson against Novgorod in 1348: An examination of the sources // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 14, 1966, pp. 1–9.

The Tver' uprising of 1327: A study of the sources // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 15, 1967, pp. 161–179.

The emergence of Moscow, 1304–1359. London, 1968.

The Ermolinskij Chronicle and the literary prelude to "The Tale of the Murder of Mixail of Tver'" // Studies in Slavic linguistics and poetics in honor of B.O. Unbegaun. New York, 1968, pp. 33–38.

The Slovo o polku Igoreve: The textological triangle // Oxford Slavonic Papers: New Series, 1, 1968, pp. 126–137.

BSB

A historical Russian reader: A selection of texts from the eleventh to the sixteenth centuries / Ed. by J. Fennell and D. Obolensky. Oxford, 1969. (Oxford Russian Readers).

The ideological role of the Russian Church in the first half of the fourteenth century // Горски Вијенац: A garland of essays offered to Professor E.M. Hill. Vol. 2. Cambridge, 1970, pp. 105–111.

The recent controversy in the Soviet Union over the authenticity of the Slovo // Russia: Essays in history and literature // ed. by L.H. Legters. Leiden, 1972, pp. 1–17.

Andrej Jaroslavič and the struggle for power in 1252: An investigation of the sources // Russia Mediaevalis, 1, 1973, pp. 49–62.

Pushkin // Nineteenth-century literature: Studies of ten Russian writers / ed. by John Fennell. London, 1973, pp. 13–68. Repr. in: Alexander Pushkin / ed., with an introd. by Harold Bloom. New York [etc.], 1987, pp. 73–116.

Nineteenth-century Russian literature: studies of ten Russian writers / Ed. by J. Fennell. London, [1973].

Early Russian literature / by J. Fennell and A. Stokes. London, 1974.

The struggle for power in North-East Russia, 1246–9: An investigation of the sources // Oxford Slavonic Papers: New Series, 7, 1974, pp. 112–121.

The Penguin Russian course: a complete course for beginners / compiled by J.L.I. Fennell. Hammondsworth, 1977. First published 1961. Reprinted many times.

The tale of the death of Vasil'ko Konstantinovič: A study of the sources // Osteuropa in Geschichte und Gegenwart: Festschrift für Günther Stökl zum 60. Geburtstag / hrsg. von Hans Lemberg [u.a.]. Köln: Böhlau, 1977, pp. 34–46.

The tale of Baty's invasion of North-East Rus' and its reflexion in the chronicles of the 13th – 15th centuries // Russia Mediaevalis, 3, 1977, pp. 41–78.

Professor Robert Auty // BUAS Newsletter, 1978, October, pp. 1–2. Accompanied by 4 other obituaries on 3 sheets and enclosed in envelope.

The Tatar invasion of 1223: Source problems // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Vol. 27. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, pp. 18–31.

Professor Anne Pennington (1934–1981); [an obituary, followed by] Publications by Anne Pennington // [by] J.L.I. Fennell, I.P. Foote // The Slavonic and East European Review, 59, 1981, 4, pp. 565–571.

Отражение Куликовской битвы в древнерусской литературе // Русская мысль, 30 April 1981, c. 15.

BSB

Russia on the eve of the Tatar invasion / by J.L.I. Fennell // Oxford Slavonic Papers: New Series, 14, 1981, pp. 1–13.

Textology as a key to the study of Old Russian literature and history // Text: Transactions of the society for texual scholarship. Vol. 1. New York, 1981, pp. 157–166.

S.A. Konovalov / [address at memorial service at New College by J.L.I. Fennell, 13 March 1982]. Oxford, 1982. Unpublished typescript.

The Cambridge Encyclopaedia of Russia and the Soviet Union / Ed. by A. Brown, J. Fennell, M. Kaser, H.T. Willetts. Cambridge, 1982.

The crisis of Medieval Russia, 1200–1304. London [etc.], 1983.

Zo leer je russisch / Vertaald en bewerkt door T. Post. 3de dr. Utrecht, Antwerpen: Het spectrum, 1984, 334 p. (Prisma pocket, 1457)

К вопросу об источниках третьей части Московско-Академической летописи / И.Л.Г. Феннелл // Проблемы изучения культурного наследия / отв. ред. Ф.В. Степанов. Москва: Наука, 1985, с. 140–148.

The last years of Riurik Rostislavich // Essays in honor of A.A. Zimin. Columbus, Ohio: Slavica, 1985, pp. 159–166.

Princely executions in the Horde: 1308–1339 // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Vol. 58. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986, pp. 9–19.

Ivan IV as a writer // Ivan the Terrible: A quarcentenary celebration of his death / Ed. by Richard Hellie. (Russian history = Histoire russe, 14, 1987, 1-4), pp. 145–154.

The canonization of Saint Vladimir // Tausend Jahre Christentum in Rußland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus' / Hrsg. von Karl Chrstian Felmy, Georg Kretschmar, Fairy von Lilienfeld und Claus-Jürgen Roepke. Red. Wolfgang Heller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 299–304.

Кризис средневековой Руси, 1200–1304. Перевод с английского / Джон Феннел. Вступ. статья и общая редакция А.Л. Хорошкевич и А.И. Плигузова. Москва: Прогресс, 1989. 291 с.

Russia 1462–1584 // The New Cambridge Modern History. Vol. 2. The Reformation 1520–1559. Cambridge, 1990, pp. 595–623.

BSB

Reviews

[Review of:] Н.А. Казакова Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва, Ленинград, 1960 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 9, 1961, pp. 440–443.

[Review of:] И.Б. Греков Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV–XVI вв. Москва, 1963 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 13, 1963, pp. 452–455.

[Review of:] Canadian Slavonic Papers. Vol. 5 / G.S.N. Luckij (ed.). Toronto, 1961 // Slavic Review, 22, 1963, pp. 135–136.

[Review of:] Heinrich von Staden: Aufzeichnungen über den Moskauer Staat / Nach der Handschrift des Preußischen Staatsarchivs in Hannover hrsg. v. Fritz T. Epstein. Hamburg: de Gruyter, 1964 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 14, 1966, pp. 438–440.

[Review of:] *Nicholas Maltzoff* Russian reference grammar: A complete guide for students and professionals. London, 1965 // The Modern Language Review, 61, 1966, p. 544.

[Review of:] *David Magarshack* Pushkin: A biography. London, 1967 // The Times Literary Supplement, 2 May 1967.

[Review of:] С.М. Каштанов Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI века. Москва: Наука, 1967 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge, 16,1968, pp. 286–291.

[Review of:] *Valerie A. Tumins* Tsar Ivan IV's reply to Jan Rokyta. The Hague, Paris: Mouton, 1971 // Renaissance Quarterly, 15, 1972, pp. 488–482.

[Review of:] А.А. Зимин Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). Москва, 1972 // Slavic Review, 32, 1973, pp. 157–158.

[Review of:] Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я.С. Лурье. Ленинград: Наука, 1970 // Russia Mediaevalis, 1, 1973, pp. 108–110.

[Review of:] Н.А. Казакова Очерки истории русской общественной мысли: Первая треть XVI в. Ленинград: Наука, 1970 // Russia Mediaevalis, 1, 1973, pp. 111–113.

[Review of:] California Slavic Studies, 7, 1973 // The Russian Review, 34, 1975, pp. 104–105.

BSB

[Review of:] Р.Г. Скрынников Переписка Грозного и Курбского. Ленинград: Наука, 1973 // Russia Mediaevalis, 2, 1975, pp. 188–198.

[Review of:] С.О. Шмидт Становление российского самодержавства. Москва: Мысль, 1973 // Russia Mediaevalis, 2, 1975, pp. 199–202.

[Review of:] В.И. Буганов Отечественная историография русского летописания: Обзор советской литературы. Москва, 1975 // The Russian Review, 35, 1976, pp. 337–338.

[Review of:] *Hans-Jürgen Grabmüller* Die Pskover Chroniken: Untersuchungen zur russischen Regionalchronistik im 13.–15. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975 // The Slavonic and East European Review, 55, 1977, pp. 252–253.

[Review of:] Yermak's campaign in Siberia: A selection of documents / Translated from the Russian by Tatiana Minorsky and David Wileman, and edited, with an introduction and notes by Terence Armstrong. London, 1975 // English Historical Review, 92, 1977, pp. 429–330.

[Review of:] *Simon Karlinsky* The sexual labyrinth of Nikolaj Gogol. Cambridge, Mass., 1976 // The Russian Review, 36, 1977, pp. 536–528.

[Reviews of:] В.А. Кучкин Повести о Михаиле Тверском: Историко-текстологическое исследование. Москва, 1974; Д.С. Лихачев, А.М. Панченко «Смеховой мир» Древней Руси. Ленинград, 1976; *J. Pelenski* Russia and Kazan: Conquest and imperial ideology (1438–1560s). The Hague, Paris: Mouton, 1974 // Russia Mediaevalis, 3, 1977, pp. 93–102.

[Review of:] Олжас Сулейменов Аз и Я: Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975 // The Russian Review, 37, 1978, pp. 110–112.

[Review of:] А.А. Зимин Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России: (конец XV – XVI в.). Москва, 1977 // Russia Mediaevalis, 4, 1979, pp. 79–81.

[Review of:] Handbuch zur Nestorchronik. Bd. 1–3 // Hrsg. von Ludolf Müller. München: Fink, 1977. (Forum Slavicum, 48, 49, 50) // The Slavonic and East European Review, 57, 1979, pp. 123–124.

[Review of:] Я.С. Лурье Общерусские летописи XIV–XV вв. Ленинград: Наука, 1976 // Russia Mediaevalis, 4, 1979, pp. 71–78.

[Review of:] *Russell Zguta* Russian ministrels: A history of the Skomorokhi. Philadelphia, 1978 // The Russian Review, 38, 1979, pp. 475–476.

[Review of:] *L. Schapiro* Turgenev, his life and times. Oxford, 1978 // The Listener, 1, 1979, 3, pp. 326–327.

BSB

[Review of:] *John Meyendorff* Byzantium and the rise of Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 1981 // The Times Literary Supplement, 13 March 1981, p. 291.

[Review of:] *Martin Dimnik* Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev, 1224–1246. Toronto, 1981. (Studies and texts, 52) // Russia Mediaevalis, 5, 1984, 1, pp. 183–184.

[Review of:] Б.М. Клосс Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. Москва: Наука, 1980 // Russia Mediaevalis, 5, 1984, 1, pp. 184–186.

[Review of:] В.А. Кучкин Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. Москва: Наука, 1984 // Russia Mediaevalis, 6, 1987, 1, pp. 280–285.

[Review of:] *Vladimir Vodoff* Naissance de la chrétienté russe: La conversion du Prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^{e}–XIII^{e} siècles). Paris, 1988; *Ludolf Müller* Die Taufe Rußlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. München, 1988 // The Times Literary Supplement, 5-11 August 1988.

BSB

Abbreviations – Сокращения

RM	Russia Mediaevalis
SSS	Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław [...]
ГПБ	Государственная Публичная библиотека
ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт
НIIIЛ	Новгородская третья летопись
НIVЛ	Новгородская четвертая летопись
НIЛ	Новгородская первая летопись
ПВЛ	Повесть временных лет
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей
РГБ	Российская Государственная Библиотека
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград/С.-Петербург

Bayerische
Staatsbibliothek
München