

## РЕЦЕНЗІЇ

*Святые князья-мученики Борис и Глеб*. Исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., Издательство Олега Абышко, 2006. 432 с., ил. (Серия: «Библиотека христианской мысли. Источники» и «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях»). Ответственный редактор серии Г. М. Прохоров).

«Лежит сей на падение и на восстание многим и в знамение пререкаемое» (Лк. 2:24). Евангельские слова о Христе продолжают сбываться на христианах, особенно если они — первые святые нового христианского народа. Странность истории святых князей и странности литературы, рожденной их подвигом, сродни отстраненности Евангелия от «мира сего». Поэтому всякое новое исследование, посвященное исторической и литературной судьбе свв. Бориса и Глеба, вызывает пристальное внимание исследователей и читателей. В последнее время *Borisoglebica* обогащалась в основном научными статьями, посвященными отдельным аспектам этой драмы XI в. Публикация новой книги, претендующей на всестороннее освещение проблемы в ее историческом и историко-литературном аспекте, вызывает особый интерес. Автор неоднократно обращалась к «борисоглебской теме» начиная с 1990-х гг., и труд стоит рассматривать как определенный итог многолетних изысканий (Милютенко 1993 : 65–81; Милютенко 1993а: 121–128). Стоит добавить, что принадлежа к традиции отечественной историко-филологической школы, публикация оказалась во многом нетрадиционной как по авторским взглядам, так и по своей структуре, включающей в себя не только лабораторию исследователя, но и публикацию основных произведений «борисоглебского цикла».

Текст книги строится на иерархии частей, глав, разделов, публикаций и приложений, которые требует раздельного анализа. Первая часть «Исследование» (с. 5–282) начинается введением, где читателю напоминают наиболее острые проблемы историографического характера, и раскрывается структура книги. Первая глава «Святые Борис и Глеб и правители-мученики» (с. 14–56) сразу включает повествование в общеевропейский христианский контекст. Раздел 2 «Правители мученики — от языческой жертвы к христианскому самопожертвованию» (с. 15–39) ставит свв. князей в один ряд с Эдвином (+633) и Освальдом (+642) из Нортумбрии, Эдмундом Английским (+870), Олафом Норвежским (+1030), Сигизмундом Бургундским (+524), Эдуардом Английским (+978), Люд-

милой (+921) и Вячеславом Чешским (+929/935), Кнудом Датским (+1086), Эриком Шведским (+1160), Игорем Черниговским (+1147) и Андреем Боголюбским (+1174). Характерный для этих людей особенный тип святости характеризуется отсутствием общей образной модели при сходстве посмертной судьбы и параметров формирования культа (с. 31), который мы бы назвали «социальной компенсацией»: главные чудеса, творимые правителями-мучениками, связаны с идеей прижизненных суда и воздаяния.

Третий раздел «Прославление свв. Бориса и Глеба при Ярославе» (с. 39–49), почему-то выпавший из оглавления (с. 429), анализирует предполагаемую автором хронологию сложения и распространения почитания свв. князей, указывает на пассивность князя Ярослава в этих процессах, следующего воле вышгородцев и использующего их благочестие в своих целях. «Изнесение» мощей архиепископом Иоанном и строительство нового храма князем Ярославом предельно сближаются во времени и отнесены здесь к 1051/1052 гг. На вопрос «Когда были канонизированы Борис и Глеб?» (раздел 4, с. 49–56), автор однозначно отвечает: «только 2 мая 1115 г.» (с. 54), хотя ранее было указано, что канонизация произошла «не позднее 1072 г.» (с. 5).

Вторая глава «История подвига святых Бориса и Глеба» (с. 57–133) начинается с перечисления источников, посвященных свв. Борису и Глебу, общим мазком рисуя авторский взгляд на текстуальное взаимоотношение и хронологию произведений, которые в дальнейшем станут предметом доказательств (с. 57–70). Глава представляет широкое историко-историографическое полотно, в котором описывается предыстория борьбы за власть в 1015–1019 гг. (с. 70–82), события 1015 г., причем особое внимание уделено информации Яна Длугоша и Титмара Мерзебургского (с. 82–102), и война 1016–1019 гг. (с. 103–124).

Скандинавские памятники «Прядь об Эймунде» и «Сага об Ингваре путешественнике» привлекаются автором для изучения вопроса о смерти Святополка, естественной или насильственной (раздел 6, с. 124–133). При этом Святополк отождествляется с Бурицлейвом саг, а само имя связывается с «забытым славянским правителем», который в данном случае соответствует Болеславу, союзнику бывшего киевского князя (с. 127, 132). Автор сопоставляет прямые утверждения саг об убийстве Святополка с аллюзиями библейского и церковно-исторического характера на его бесславную кончину у древнерусских авторов. Исследование склоняет нас к версии, что Святополк был убит (Ярославом?).

С третьей главы «Сказание, и страсть, и похвала» (с. 134–177) начинается собственно исторический и текстологический анализ памятников, посвященных свв. князьям. Именно здесь читателя ждет одно из главных открытий книги, на мой взгляд, весьма убедительное. Автор доказывает, что сохранившаяся редакция «Анонимного сказания» представляет собой текст «Сказания» начала 1050-х гг. (с. 170–172), дополненный вставками из статьи 6523 г. гипотетического *Начального свода* 1090-х гг., сохранившейся в *Повести Временных лет*. Это и

привело к повторам и противоречиям в тексте памятника, окончательно сложившемуся после 1115 г. (с. 135–160).

Стилистическое сравнение летописи и самого *Сказания* выявляет, по мнению автора, характерные для последнего библеизмы и антитезы и демонстрирует несомненное знакомство книжника с текстом *Древнейшего свода* (с. 160–166). Одновременно указывается на первоначальность во всем литературном цикле летописного рассказа, непосредственно от которого зависит Пролог (с. 166–172). Исследование скорее признает автором *Сказания* Иакова мниха (с. 136, 172–177), дополняя уже существующую аргументацию собственными наблюдениями о единстве системы повторов и стилистическом сходстве этого произведения и *Памяти и похвалы*.

Четвертая глава «Сказание чудес» (с. 178–211) выделяет этапы сложения самого *Сказания*, начиная с 1072 г. (с. 180–183). Оно возникает на основе гипотетических «вышгородских записок» Ярославова времени (после 1051?) (с. 188–201, 205), которые, отражая становление народного почитания князей (с. 183–188), уже на раннем этапе своего развития характеризуются мотивами социальной справедливости. В качестве доказательства сложения первой редакции *Сказания* сразу после 1072 г. автор развивает известную гипотезу Д. В. Айналова о составе миниатюр *Сильвестровского сборника* XIV в. как отражении протографа, восходящего к тому времени (с. 190–194, 206–211).

В пятой главе «Паремийные чтения святым Борису и Глебу» (с. 212–248) выдвигается версия о превращении собственно агиографических текстов в литургические и приводится их текстологическое сравнение с летописными статьями на предмет выявления интерполяций. Автор предлагает собственную версию о том, что паремии, сложившиеся после 1054 г., восходят к одной из ранних редакций гипотетической *Повести о мести*, лежащей в основе *Анонимного сказания*.

В шестой главе «Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпцу Борису и Глеба», творение Нестора» (с. 249–277) на основе предшествующей историографии дается характеристика личности и творчества Нестора (с. 249–256), разбирается композиция чтения, выявляются его возможные источники, прежде всего одна из гипотетических промежуточных редакций *Анонимного сказания* (с. 256–269). Отдельные разделы главы посвящены особенностям стилистики произведения и образов св. князей в контексте агиологических предпочтений Нестора (с. 268–277).

Читатель, ожидающий найти в заключение (с. 278–282) цельную авторскую схему истории исследуемых произведений, будет несколько разочарован. Здесь его ждет краткий обзор дальнейшего почитания святых князей в XII–XVII вв. и его литературное отображение. Впрочем, он может вернуться назад, поскольку видение автора кратко изложено еще при начале характеристики источников (с. 57–58). В целом это видение скорее соответствует исторической схеме взаимоотношения памятников, созданной С. А. Бугославским, точно так же, как в хронологии *canonisatio per viam cultus* ощущается могучее влияние Анджея Поп-

пэ, весьма комплиментарно относящегося к самому автору (Поппэ 1995: 68). В данном случае автор пытается дополнительно обосновать предложенные мэтром гипотезы.

Нельзя не отдать должное именно такому построению текста книги. Ее структура, построенная на «обратной перспективе», не позволяет читателю ни на мгновение притупить бдительное внимание. В отличие от традиционной схемы, которая предусматривает изначальный анализ источников, на основе чего и создается историческая реконструкция, автор меняет слагаемые местами, предоставляя читателю свободу изменения суммы. Это не отменяет надежность результата, но меняет угол восприятия.

В подобной перспективе помимо достоинства есть и определенная сложность. История событий и самих текстов изначально ставятся в зависимость от историографического и агиологического контекстов, вторичных по отношению к исследуемым событиям как самого подвига, так и его описания. Созданное несколькими поколениями исследователей «видение» событий 1015–1115 гг., подчас противоречивое, превратилось в самостоятельный исторический источник, основные положения которого иногда, как кажется, довлеют над характером исследовательской работы. Прежде всего, это сказывается в вопросах хронологии и взаимных отношений памятников «борисоглебского цикла» и их «зацикленности» на событиях канонизации.

Несмотря на то, что автор признает всю условность терминов «прославление» и «официальная канонизация» и их несоответствие древнерусской практике (с. 55–56), они продолжают оставаться одними из самых употребляемых в работе. Печально, но «канонизационная» идея современной практики Московского патриархата, опрокинутая в средневековье, словно приворожила исследователей. Архимандрит Макарий (Веретенников) полагал, что на канонизацию свв. Бориса и Глеба была получена особая санкция патриарха вселенского (Макарий 1998: 5). Автор, говоря о святости другого князя — Игоря Черниговского, так же считает, что она нуждалась в высшей санкции. В книге говорится об установлении его «официального почитания» на соборе 1547 г. (с. 24, на с. 26 этот собор почему то назван «Стоглавым»). Однако ни в одном из 7 списков соборной грамоты, известных на сегодняшний день, имени св. Игоря нет (Мусин 2003а: 74–86).

Мы не намерены возвращаться к славянофильской дискуссии о том, насколько латинский термин «канонизация» отражает содержание православного «причисления к лику святых» (Голубинский 1903: 528–535; Мусин 2003: 146–165). Речь идет лишь о том, что так и не доказанное сближение во времени «изнесения мощей» архиепископом Иоанном и строительство церкви князем Ярославом лишает культ святых братьев своего исторического развития. Это развитие правильно раскрывается автором как «превращение» «ежегодного поминания чтимого усопшего» в «празднование памяти святого» (с. 43, 56). Однако ему просто не остается места в истории, хотя выше говорилось об укорененном в истории, социальном характере такого почитания.

Автор отказывается от возможности датировать перенесение мощей в пределах 1020–1039 гг. (с. 45). Фраза самого раннего списка *Сказания чудес* о том, что построенный Ярославом храм начал ветшать «минувшемъ летомъ 20», когда Изяслав Ярославич и замыслил создать новую церковь, без колебаний относится к событиям весны 1072 г. — времени освящения нового однокупольного храма и перенесения мощей, состоявшегося 20 мая. Однако это основывается на ряде допущений, не вытекающих с необходимостью из имеющихся памятников. В действительности начало ветшания церкви, намерение князя построить новый храм и его исполнение могли быть растянуты во времени (20 февраля 1054 — 20 мая 1072) и лишь под пером книжника ужались до нескольких строк. В этом случае установления празднования святым братьям 24 июля может быть отнесено к 1034–1052 гг., или даже ранее, если понимать фразу *Сказания*, что ко времени «ветшания» храм простоял не менее 20 лет. К тому же тексты начала XVI в. говорят, что пресловутые 20 лет минули «по умертвии» князя Ярослава (Revelli 1993: 505). Очевидно, что это хронологическое указание имеет условную ценность.

Впрочем, автор, очевидно чувствуя некоторую недоказанность гипотезы, так и не высказался определенно по поводу даты — строительство и прославление отнесены то к 1051–1052 гг. (с. 49, 57), то к 1051 г. вообще (с. 50), то к 24 июля 1051 г. (с. 54), то ко времени «около 1050 г.» (с. 169, 200). Для этого приходится колебать и без того неустойчивый диптих русских митрополитов XI в. (с. 50–51). Если в исследовании пребывание архиепископа Иоанна на киевской митрополии в конце 1040 — начале 1050 гг. предстает лишь в качестве гипотезы, то комментарии более категоричны: «обычно его считают преемником Феопемта» (с. 342). По мнению автора, Иоанн был жив еще 24 июля 1051 г., тогда как интронизация Иллариона должна была состояться уже в августе того же 1051 г. (с. 54).

Представляется, что такой взгляд на историю официальной канонизации задан уже упоминавшейся позицией исследователя о «запоздалом» характере интереса Ярослава к посмертной судьбе своих братьев (с. 42–43). Оправданный скептицизм в отношении официозной «проярославовой» версии не должен отделять критику источника от ее нравственного императива: «Мы должны предполагать, что автор знал и хотел рассказать истину, а не ставить с первого же слова вопрос о возможности и желании автора сообщить истину» (Болотов 1994: 20).

Обратимся к событиям в интерпретации автора. Строительство церкви князем Ярославом и перенесение мощей названы в книге «прославлением», тогда как канонизация относится к более позднему времени. 1072 г. сразу исключается — событие 20 мая не задержалось в богослужебном цикле, и удивленный редактор *ПВЛ* был вынужден исправить 20 на 2, тогда как аноним *Сказания чудес* вообще не упомянул эту дату. Автор сам считает, что канонизация связана с установлением постоянного дня праздника святого. Это и произошло 24 июля, что, согласно исследованию, состоялось в начале 1050-х гг. Празднование 2 мая 1115 г. было установлено вследствие сложения качественно нового этапа уже развитого

культы. К тому же *Чтение Нестора* связывает с Иоанном и Ярославом написание иконы святых князей — один из главных признаков свершившейся канонизации во Вселенском патриархате XI в. (Василий (Кривошеин) 1980: 47). Достоверные подробности, которые для А. Поппэ являются свидетельством искусственной интерполяции в текст конкретного сюжета (Поппэ 1995: 56), оказываются автором не востребованы в полной мере в процессе источниковедческого анализа, очевидно, не без влияния самого авторитета.

Впрочем, обязательно ли в начале 1050-х гг.? Выше мы попытались показать, что такая версия события не вытекает с необходимостью из текста. К тому же 24 июля не только приходилось на пятницу Альтской битвы 1019 г., что вслед за А. А. Шахматовым отмечает автор, но и на воскресение убийства на Альте в 1015 г. Совпадение места, о чем не преминули сообщить древние авторы, настолько естественно дополнялось совпадением времени, что не требовало дополнительных указаний. День кончины Бориса действительно мог быть днем победы Ярослава и стать днем перенесения мощей святых братьев. В тексте *Чтения* есть, на наш взгляд, невостребованные хронологические указания. Здесь сообщается, что после 24 июля неизвестного года праздник продолжался седмицу (до 8 дня или начала Успенского поста 1 августа). Лишь после этого архиепископ Иоанн установил в новом храме «вседневную службу». Упоминание о повседневной службе напоминает нам о средневековой практике совершения литургий по праздничным и воскресным дням. Не приходилось ли освящение храма Ярослава и перенесение мощей на воскресный день, совпавший с 24 июля? Реально таких возможностей три: 1026, 1037 и 1043 гг. С учетом того, что, как кажется, Нестор последовательно упоминает строительство храма в Вышгороде и завершение созидания Софии Киевской, 24 июля 1026 (к чему склонялся и А. А. Шахматов) или 1037 г., как дата канонизации, выглядит предпочтительней.

Несмотря на признание аргумента *ex silentio* ненадежным, автор продолжает им пользоваться, что и заставляет отнести канонизацию братьев 1115 г. (с. 52, 54). Однако отсутствие в памятниках «борисоглебского круга» и в *Слове о законе и благодати* митрополита Иллариона упоминаний о Борисе и Глебе как о святых, точно также, как и дней их памяти в месяцеслове *Архангельского Евангелия* 1092 г. и в уставе № 1136 *Софийского собрания*, не противоречит возможности их раннего почитания и прославления (с. 54, 170, 244). К тому же, автор не учитывает данные памятников конца XI — начала XII в. — июльской минеи из собрания РГАДА (Син. Тип. 121; л. 28 об-31) и кондакаря при Студийском Уставе из собрания ГТГ (ГТГ К5349) (Лосева 2001: 92–95).

Сетование летописца под 1015 г. о недостаточном почитании на Руси князя Владимира также рассматривается как прямое указание на то, что к 1118 г., времени составления последней редакции *ПВЛ*, князь еще не был «признан святым» (с. 5). Последний эпизод вообще должен пониматься не как историческая реалья, а как общее место православной гомилетики, не упускающей возможности напомнить о недостатке веры у своих современников. Отсутствие же упоминаний о

святости Бориса и Глеба в памятниках явно агиографического или литургического жанра стоит связать либо с географической степенью распространенности их почитания, либо с особым менталитетом эпохи, который в условиях формирующегося лексикона не требовал показного проявления пиетета. Произведение же Иллариона вообще посвящено иной теме и произнесено с иной целью, что и объясняет факт умолчания здесь «новых русских» святых. Его историософско-генеалогическая концепция, устремленная в эмпирию, не требовала упоминания святых с «социально-утилитарными» функциями, «увязшими» в повседневной эмпирике.

Недосказано, на наш взгляд, и предположение о сравнительно позднем перенесении обоих братьев в Вышгород (конец 1020 — начало 1030 гг.). Упомянутая в источниках «заброшенность могилы» святых должна рассматриваться не как реальный хронологический указатель, а как всего лишь агиографический штамп, традиционно подчеркивающий неподобное «беспамятство» современников накануне «момента истины». Штамп, близкий по содержанию к «неверию» митрополита Георгия в 1072 г. (с. 43).

Эти события вполне могли уложиться в интервал 1019–1024 гг., от Альты до Листвена. Предание о варяге с эксклюзивными подробностями, попавшими в *Чтение* печерского монаха Нестора, хорошо соответствует отношениям монастыря с другим варягом — Шимоном, от которого и могла быть услышана сама история. Брат и враг последнего Якун, то ли красивый, то ли слепой, как раз был союзником Ярослава, специально прибывшим на Русь к Лиственской битве. Стоит напомнить, что слепота — традиционное наказание за непочтение к святыни.

«Канонизация» выправляет соответственно и историю литературных памятников. Летописный рассказ свода 1037 г. признается древнейшим (с. 56, 166–172). От него зависит *Проложное чтение*, составленное еще до 1050-х гг. и появления *Начального свода*. Это доказывается тем, что в нем не упоминаются ни перенесение мощей, ни место погребения Бориса, ни имена таких персонажей, как Георгий Угрин, Предслава и убийца Бориса. Однако здесь использовались выдержки из *Хронографа* по Великому изложению, переведенные в то же время и попавшие в древнейший свод (с. 57, 168–169). В 1040-х гг. (1045–1053 гг.), еще до причисления братьев к лику святых, создается гипотетическая *Повесть о мести Ярослава за убитых братьев*, использовавшая торжественно отредактированный рассказ древнейшего свода (с. 58, 94, 122, 235, 242, 243). Возможно, она и читалась в храме как раз 24 июля, начиная 1051 г. (с. 245).

К началу 1050-х гг. складывается стихийное почитание братьев (с. 244), и происходит появление первой редакции *Анонимного сказания* — Сказание страсти, которое было приурочено к перенесению мощей, но могло редактироваться вплоть до 1072 г. (с. 57, 126, 171–172). Оно уже включало летописные фрагменты древнейшего свода, лишая их «скупой образности» (с. 165, 166). Окончательное оформление памятника связано со вставками из *Начального свода* 1090-х гг. и описанием событий к 1115 г. (с. 57, 172).

*Повесть о мести* стала основой и для *Никоновского свода* 1070-х гг. и для *Исторических паремий* (с. 124). *Паремии* возникли в Вышгороде на основе древнейшей летописи, *Повести и Паремийника* (с. 58, 245), возможно, вскоре после 1072 г., но в любом случае после смерти Ярослава (с. 246), потому что совместное упоминание победы на Альте и поражения на Листвене (с. 229) звучало бы «насмешкой над князем». Но не является ли такое мнение модернизацией? Действительная цитата из описания битвы 1024 г. «за руки ся емлюще» воспринимается не как насмешка, а как риторический элемент, тем более, что сам автор свидетельствует о типичностях в описании Ярославовых битв (с. 234).

Не могу согласиться и с тем, что мнимый повтор в исторических паремиях «И собра Ярослав варяг поиде на Святополка, восприим Авраамлю доблесть... <...> Тако и сии Ярослав, новый Авраам, поиде на Святополка» свидетельствует об интерполяции литургического памятника летописным текстом и нарушает логику изложения (с. 227, 234). В действительности это стилистический ход, риторический плеонастизм, характерный для церковно-библейской литературы. Вторичное упоминание о том, что Ярослав «поиде» соотносится не с первым упоминанием о князе, а с Авраамом, который «собра люди своя... и поиде до Дана»: «Тако и сии... поиде на Святополка» (с. 348).

Не могу согласиться и с мнением по поводу жанровой принадлежности «исторических паремий», которые, согласно автору, не были в сознании книжника сакральным текстом, идентичным библейским паремиям (с. 246–248). Здесь, несомненно, прав Б. А. Успенский (2000). Действительно, особое, «Илларионовское», сознание Древней Руси вписывало в священную историю новую страницу. В этом контексте история отождествима с Библией, поскольку и та и другая есть «свидетельство» о деяниях Бога в человеке. Такая литургическая инновация сочеталась с логикой развития богослужения, которая на апостольские праздники предлагала замену ветхозаветных чтений новозаветными. Другое дело — оценивать сегодня эти этнофилетические инновации с точки зрения вселенских церковных истин.

Неочевиден и другой аргумент: что краткость уставного указания «на вечерни чтения Г» могла породить неясность у заказчиков и пользователей рукописей XIII–XV вв. в отношении первоначального назначения «исторических текстов», что и привело к «отождествлению житийного чтения с паремийным» и к его ассоциации с «Бытием Святой Руси» (с. 248). Подобная литургическая ремарка в условиях непрерывной богослужбной традиции не могла восприниматься практикующим клириком иначе, чем указание на положенные на вечерни чтения исторического или назидательного характера, взаимозаменяемые с собственно библейскими текстами. Логичнее предположить, что исторические паремии возникли как элемент богослужения уже при «изнесении мощей» в 1026 (1037?) г. Вообще же нам кажется, что время и контекст рождения паремий на вечерни стоит совместить с историй и смыслом *Проложного чтения*, положенного на утрени на тот же самый праздник 24 июля. В любом случае последнему памятнику



присуща оригінальна ономастическа логика, котрою не откажеш в изящном историзме. Повествование начинается рассказывать о Борисе и Глебе, а заканчивается — Романом и Давидом (с. 404–406).

*Чтение* прп. Нестора, согласно автору, создано в 1078–1088 гг., вероятнее, в первой половине 1080-х гг., на основе одной из редакций *Анонимного сказания*, летописи и раннего варианта *Сказания чудес* (1072–1076?) (с. 58, 172, 256–257), поскольку источник Нестора здесь заканчивался 4 чудом (с. 205–206). 5-е и 6-е чудо были им описаны не на основании «вышгородских записок», а со слов непосредственных участников событий (с. 268). Несмотря на признание правдоподобности версии прп. Нестора об убиении Глеба и достоверности его устных рассказов (с. 265, 268), чудесное избавление узников, отнесенное книжником ко времени Ярослава, не имеет ничего общего с вышгородскими узниками Святополка — «это совершенно другая история» (с. 268, 401). Жаль, что при содержательном анализе чтения была упущена присущая ему «илларионовская концепция» 11 часа (с. 358, 360), сближающая его с памятниками середины XI вв.

Определенную сложность представляет и соотношение *Чтения*, *Сказания чудес* и гипотетических *Вышегородских записей*. Составление *Сказания чудес* связано с творчеством вышгородского священника Лазаря в 1072–1076/1087 гг. Перерыв был вызван его уходом на игуменство в Выдубицкий монастырь (не позднее 1088 г.), а возобновление связано с вокняжением в Киеве в 1113 г. Владимира Мономаха, находившегося под влиянием того же Лазаря, ставшего в 1105 г. епископом в Переяславле (с. 185, 203). Записи, по мнению автора, и послужили общим источником *Сказания чудес* и *Чтения* (с. 198).

Одним из доказательств именно такого развития событий всегда служила гипотеза о том, что Нестор целиком выпустил историю строительства «храминок-клетки», описанную в *Сказании*. Оно здесь занимает лишь одно предложение и не добавляет к нашему знанию ничего нового, лишь делая рассказ более логичным (с. 320). История с упоминаемым «преждереченной клеткой», куда были перенесены мощи князей, может объясняться элементарной гаплографией, хотя именно на этом эпизоде традиционно строилась теория письменного источника для Несторова *Чтения*.

Аналогичным образом считалось, что, в свою очередь, Лазарь опустил всю развернутую у Нестора историю строительства пятиглавого храма времен Изяслава (с. 322, 324, 384, 386). Автору *Сказания* вменяли в вину нарушение логики, происшедшее из-за этого пропуска: сначала перенесли мощи, потом освятили церковь (с. 199). Однако это недоразумение. Речь идет о риторической формуле, предполагающей симметрию в изложении текста: «принесоша святая и церковь святиша / церкы священна и принесена бысть святая». Ни о каком пропуске речь не идет, что ставит под сомнение гипотезу о едином исходном тексте.

Вообще же Нестор постоянно ссылается не на записки, а на устную традицию, что представляется более достоверным, чем искусственное дробление *Сказания* на чудеса. К тому же, в случае использования записок, непонятно происхожде-

ние уникальных подробностей Нестора. Неясна и хронологическая приуроченность 4, 5 и 6 чудес (контекст *Чтения* не позволяет отнести их однозначно ко времени после 1072 г.), а конкретная датировка чуда освобождения из темницы остается спорной, если даже допустить, что мы имеем дело с двумя разными событиями (до 1054, 1093–1113 гг.). Считаем, что проблема соотношения *Чтения* и *Сказания* не может считаться до конца решенной.

Отметим, что и некоторые другие интересные гипотезы исследования также не могут быть доказаны. К их числу относится и предположение насильственной смерти Святополка (с. 131), возникающие при сопоставлении поздней и не всегда достоверной информации скандинавских саг с образной системой древнерусских памятников, сравнивающих смерть братоубийцы с судьбой Юлиана Отступника (*Сказание* и *Чтение*) и Авимелеха (*Исторические паремии* и *ПВЛ*) (с. 160, 352). Однако не стоит видеть в этих сравнениях исторические реалии XI в. И смерть Юлиана, и гибель Авимелеха являются теологемами, в которых смерть преступника есть лишь завершение Божественного промысла о нем, «отмщение от Господа» древнерусских текстов, безотносительно к орудию этого отмщения. Образ жернова в библейском богословии является олицетворением человеческого вообще бытия, а разрушение жерновов — символом его конца (Втор. 24:6; Еккл. 9:53; Плач 5:13; Иер. 25:10; Мф. 24:41; Откр. 18:21). Сравнение смерти Святополка с гибелью Авимелеха от «уломка жернова» могли быть были сопоставимы для древнерусского книжника и его читателя с пророчеством Спасителя о судьбе соблазнившего «единого от малых сих», которому было бы лучше погибнуть в пучине с жерновом на шее (Мф. 18:6). Здесь же речь шла о человеке не соблазнившем, но убившем своих «малых» братьев.

Вообще же «расслабление» Святополка и злосмрадие его могилы по своей осязательной образности сродни евангельскому и церковно-историческому описанию гибели Иуды и Ария (Деян. 1:18; Сocr. HE, I:38; Soz. HE II:29–31). И в том, и в другом случае рассевшееся чрево порождает коннотации нечистоты и дурного запаха, дополненные во втором случае еще и тем, что кончина ересиарха случилась в общественном туалете Константинополя. Однако «естественность» такой кончины в обоих случаях очевидна.

Не могу обойти и близкую мне тему археологических свидетельств почитания святых. Автор упоминает традицию изготовления и использования «борисоглебских» энколпионов (с. 279), которая, впрочем не имеет точной хронологии, поскольку наиболее ранние датированные образцы из Новгорода относятся ко времени около 1135 г. (Корзухина, Пескова 2003: 87, 111). В работе высказывается интересное предположение, что внутри этих реликвариев помещалась «молитва» (с. 280). Характер «молитвы», вернее, того материала, на котором она могла быть начертана, не указан. Все же отметим, что современные исследования, в том числе и с применением естественнонаучных методов, позволяют заключить, что в кресты чаще всего вкладывались мелкие частицы мощей или фрагменты нитей и тканей, залитые воскомастиком (Липатов, Медникова, Мусин, Пескова 2006).

Вторая часть книги называется «Тексты, переводы и комментарии» (с. 283–414). Во введении дается объяснение упрощенных правил публикации текстов (отказ от дифтонгов, раскрытие титла, систематизация символов, современная система знаков препинания). В результате мы имеем не критическое издание текста в собственном смысле слова, к чему автор, естественно и не стремился, но издание, выполненное, безусловно, с учетом замечаний текстологической критики. Отметим, что в тексте *Анонимного сказания* и статье *Об убиении Борисове* квадратными скобками выделены летописные вставки, интерполированные в текст *Сказания*. В целом, при издании памятников, также, как и во всей работе, чувствуется склонность автора к «конструированию» гипотетического текста в результате собственного видения литературной истории.

Естественно, такой способ публикации памятника вызовет критику со стороны филологов. Моя позиция такова, что всем и, прежде всего, историкам стоит извлечь максимальную выгоду из того, что нам дано настоящим изданием. Впервые за 80 лет, если не считать труднодоступного генуэзского издания (Revelli 1993), главные памятники подвига и почитания св. Бориса и Глеба сошлись под одним переплетом. В результате и специалисты, и любители получили в руки удобное издание, которое обязательно оживит приутихшую в последнее время дискуссию.

В публикацию вошли *Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу* (с. 286–316) и *Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давида* (с. 318–345), изданные по *Успенскому сборнику Синодального собрания* конца XII в. — начала XIII вв. Здесь же приведены и переводы Л. А. Дмитриева. Неоднократно изданные *Исторические паремии* публикуются с авторским переводом по дополнительной тетради *Захариинского паремийника* XIV в. из собрания РНБ. Существующие разночтения с другим паремийником того собрания восполнены в тексте и выделены курсивом (с. 347–355). *Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба* (с. 356–402) опубликовано по *Сильвестровскому сборнику* с учетом наблюдений В. К. Зиборова над поздними редакциями текста (Зиборов 1995: 156–179) и опять же с авторским переводом. Имеющиеся разночтения приведены по тексту сборника № 645 Софийского собрания РНБ и, как всегда, выделены курсивом. Если курсив легко различим в публикации, то суть разночтений, как и основания, по которым публикатор предпочел одно чтение другому, уясняются с трудом.

В книге имеются три приложения, куда вошли источники «борисоглебской истории», не ставшие предметом самостоятельного исследования. Здесь опубликованы *Чтения из пролога первой редакции* из дополнительной тетради *Захариинского паремийника* (с. 404–406) и «русский» отрывок из *Польской истории* Яна Длугоша в переводе Н. И. Щавелевой без оригинального латинского текста (с. 407–409). Третье приложение содержит фрагмент *ПВЛ* «О убиении Борисове» из статьи 6523 г. по Лаврентьевскому списку с восполнением пропусков по *Ипатьевской летописи* (с. 410–414).

Большой авторский труд чувствуется и в комментариях, хотя естественно, что в некоторых случаях в публикации использованы творческие открытия предшественников (с. 355; Успенский 2000: 91). Вместе с тем предложенные здесь определения новозаветных цитат нуждаются в существенном уточнении. Присущий средневековому автору способ цитации в соответствии с «открытой традицией» не предусматривал буквального воспроизведения. Взаимоотношение авторского и авторитетного текста в древнерусской письменности, основанное на сложной системе коннотаций и реминисценций, еще ждет своего талантливой исследователя. Цитирование в древнерусском памятнике соответствует скорее нашей косвенной речи, тогда как предлагаемый метод передачи исторического текста предлагает нашему восприятию строгость и точность, передаваемые двоеточиями и кавычками.

Это порождает новые проблемы. Так, в идентификации и переводе «цитаты» из «гимна любви» апостола Павла в *Сказаниях*, взятой нами наугад (с. 294, 295), возможно указать ряд неточностей. Фраза «Любы все тѣрпѣть, всему веру емлеть и не ищѣть своихъ си» при переводе «обретает» дополнение: любовь здесь наделяется долготерпением и независтливостью («Любовь долготерпелива, всему верит, не завидует и не превозносится»). Однако этого нет в древнерусском тексте. Автор сказания говорит — «вся терпит». Это соответствует концу 7-го стиха 13-й главы I послания св. апостола Павла к Коринфянам, тогда как вся цитата в комментарии определена как 1 Кор. 13:4.

Несомненно, такая отсылка помогает найти соответствующий новозаветный текст. Однако логика древнего автора совершенно иная. Он сознательно перестраивает апостольскую мысль в соответствии с собственным видением развития событий: терпение как способность вынести неожиданное испытание, вера как доверие, отказ от «своего» как отвержение киевского самовластия. Апостольская реминисценция здесь построена как 1 Кор. 13: 7 frag., 7 frag., 5 frag. Перечень подобных сложностей при идентификации библейских текстов, вкрапленных в древнерусские памятники, можно продолжить. К тому же, свобода обращения средневековых книжников со священными текстами заставляет вновь вернуться к давней проблеме. Должен ли переводчик древнерусских произведений в передаче Священного Писания ориентироваться на *textus receptus* Синодального издания или, подражая свободе своих предшественников, полагаться на присущее ему чувство стиля и языка?

Возвращаясь к значению рецензируемого труда для дисциплин древнерусской истории и литературы в целом, рискнем предположить, что автор сознательно предпочел историческую логику изложения логике исторического исследования, чтобы обозначить нерешенные, а, может быть, и не решаемые проблемы древнерусской истории и литературы XI в. Литературные памятники «борисоглебского цикла» рассматриваются в работе в большей степени как продолжение посмертной судьбы свв. князей. Они оказываются свидетельством почитания братьев в эпоху своего создания, в то время как первичная функция этих текстов — быть источником религиозного знания и исторической информации о со-

бытиях 1015 г. и «дописьменной» истории почитания и прославления князей Бориса и Глеба. Эту методологическую сложность трудно преодолеть традиционными методами. В настоящем исследовании история подвига и канонизации предваряет аналитику текста, которая единственно и способна воссоздать эти события и пересмотреть хрестоматийные историографические образы. Нельзя не признать, что подобные образы существенно влияют на итоговые выводы исследователей. В попытке преодоления этих стереотипов автор, может быть, несколько увлекся модернизацией своего видения истории. Не всегда можно судить о мотивах авторов и редакторов памятника в соответствии с современным пониманием должного и возможного. Таким же анахронизмом является и пресловутая канонизация, зачастую играющая роль методологического инструмента.

Все сказанное лишь подчеркивает значение книги для современного научного сообщества. Нам предстоит не просто осознать, что и как делать дальше, но и начать это делать со ссылкой и оглядкой на настоящее исследование, воспринимая или оспаривая его продуманные положения. Наверное, на вопрос о завершающей редакции *Анонимного сказания* теперь получен окончательный ответ. Другим важнейшим выводом работы, который кажется неоспоримым, является положение о не политическом и не династическом характере изначального почитания братьев-князей, рожденного чаяниями новокрещеного народа. Идущая снизу архаика сознания, преломленная христианской образностью, дополнилась жадной социальной справедливости. Здесь и реализуется христианская парадигма, выраженная словами св. апостола Павла: «Искушен быв, может и искушаемым помощи» (Евр. 2:18). Последняя была особенно актуальна в условиях правовой и политической нестабильности эпохи противостояния сначала Владимировичей, а потом и Ярославичей, пытающихся обустроить «вертикаль власти» в виде корпоративного сюзернитета Рюриковичей над Русью. Мы должны быть благодарны автору, который не просто напомнил нам о нашем долге в понимании истории, но и попытался подъять на себя этот ко многому обязывающий труд.

#### Литература:

- Болотов В. В. *Лекции по истории Древней Церкви*. Т. I. М., 1994.
- Василий (Кривошеин), архиепископ. *Преподобный Симеон Новый Богослов: 949–1022*. Париж: YMCA-Press, 1980.
- Голубинский Е. Е. *История канонизации святых в Русской Церкви*. М., 1903.
- Зиборов В. К. *О летописи Нестора*. СПб., 1995.
- Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. *Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв.* СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
- Липатов А. А., Медникова Е. Ю., Мусин А. Е., Пескова А. А. Священные вложения древнерусских энколпионов в контексте литургической практики: возможности комплексного анализа. *Христианская иконография Востока и Запада*

в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006 (в печати).

Лосева О. В. *Русские месяцесловы XI–XIV веков*. М., 2001.

Макарий (Веретенников), архимандрит. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение. *Русская художественная культура XV–XVI веков: Материалы исследования*: ГММК «Московский Кремль». М., 1998. Т. 11.

Милютенко Н. И. Переяславское сказание о Борисе и Глебе в составе Летописца Переяславля-Суздальского. *ТОДРЛ*. 1993. Т. 47.

Милютенко Н. И. Рассказ о прозрении Ростиславиче на Смядыни. *ТОДРЛ*. 1993. Т. 48.

Мусин А. Е. Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. *Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

Мусин А. Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии? *Россия и проблемы европейской истории: Средневековье, Новое и новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента РАН С. М. Капитанова*. Ростов, 2003.

Поппэ А. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях. *Russia Mediaevalis*. Т. VIII, 1. Munchen, 1995.

Серегина Н. С. *Песнопения русским святым*. СПб., 1994.

Успенский Б. А. *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*. М., 2000.

Revelli G. *Monumenti litterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе*. Genova, 1993.

А. Е. Мусин