



.....

ЕВРОПА СВЯТЫХ

•

СОЦИАЛЬНЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ
И КУЛЬТУРНЫЕ
АСПЕКТЫ СВЯТОСТИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА

.....



Научно-учебная лаборатория медиевистических исследований
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»

Г П Р О Е К Т
EUROPA
SANCTORUM ┐

Общее и особенное в политических
и культурных аспектах культа Святых
на Востоке и Западе Европы

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЕВРОПА СВЯТЫХ

СОЦИАЛЬНЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ
И КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ СВЯТОСТИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА

Ответственный редактор
С. А. Яцык

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2018

УДК 27-9
ББК 86.37
К 906

Работа является одним из результатов осуществления проекта «Europa sanctorum. Общее и особенное в политических и культурных аспектах культа святых на Востоке и Западе Европы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году

Авторский коллектив:

А. А. Адашинская, А. И. Алексеев, Т. Л. Александрова,
Е. В. Белякова, Н. Ю. Бикеева, А. Ю. Виноградов, М. В. Дмитриев,
С. А. Иванов, Е. С. Кравцова, Т. А. Лебер, Е. С. Марей,
М. В. Моисеев, Д. И. Польшанский, Н. А. Синкевич, Л. Б. Сукина,
О. И. Тогоева, В. И. Ульяновский, Ф. Б. Успенский, С. А. Яцык

Рецензенты:

доктор исторических наук *П. В. Лукин* (ИРИ РАН)
доктор исторических наук *А. И. Сидоров* (ИВИ РАН)

К906 Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С. А. Яцык. – СПб.: Алетей, 2018. – 324 с.

ISBN 978-5-906980-87-8

Коллективный научный труд «Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века» представляет собой плод исследовательской работы ученых из России, Венгрии и Украины, изучающих политические, культурные и социальные аспекты истории святости и культов святых на Западе и Востоке Европы в Средние века и раннее Новое время. К участию в подготовке настоящей книги были приглашены фольклористы, филологи и искусствоведы, а также специалисты по истории не только западноевропейского Средневековья, но и Древней Руси, Византии и христианского Востока.

Книга предназначена историкам, антропологам, культурологам, искусствоведам, а также всем, кто интересуется Средневековьем и историей религии.

УДК 27-9
ББК 86.37

ISBN 978-5-906980-87-8



9

785906980878

© Коллектив авторов, 2018
© Издательство «Алетей» (СПб.), 2018

Введение.

Тренды в изучении святости¹

История святости как самостоятельное направление в историографии начала постепенно отделяться от истории культов конкретных святых только в середине прошлого века. Вдохновляясь исследованиями представителей «критической агиографии»², первые шаги в этом направлении предпринял в 1960-х гг. бельгийский социолог Пьер Делюз. Он опубликовал четыре работы, являющиеся, в сущности, одним и тем же исследованием, которое он многократно дорабатывал и дополнял³. Главным посылом этого исследования является чрезвычайно простая и кажущаяся едва ли не очевидной идея: ни один человек, ни в какую эпоху, не мог самостоятельно стать святым. Рассуждая о том, как соотносились качества, приписываемые святым, с качествами их реальных прототипов, Делюз пришел к выводу, что святость заключается в коллективном убеждении в сверхъестественных способностях святого. Он выделил два типа святых: «реальный» и «сконструированный». Святые первого типа — это реальные люди, канонизированные после кончины; святые второго типа — персонажи, о жизни которых нет достоверных сведений, и все, что о них известно, «включая само их существование, — лишь плод коллективных представлений»⁴.

Следующую страницу в изучении святости открыл Питер Браун программной статьей «Становление и роль святого человека в Позднюю Античность»⁵, опубликованной в 1971 году. Подход Брауна к изучению святости называют **функциональным**⁶. Он считал, что святые (но не святость) к началу 1970-х гг. были уже достаточно хорошо изучены, а его

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Общее и особенное в динамике культурного и политического развития на Востоке и Западе Европы в X–XVII вв.» выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.

² И в первую очередь — работами основателя этого направления Ипполита Делэ. *Delehaye H. Les Passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles, 1921.

³ *Deloof P. Conditions sociologiques de la sainteté canonisée*. Liège, 1960; *Id. Perception et pression sociales comme fonctions de la structure sociale. Un millénaire de sainteté catholique en Occident*. Dissertation présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences sociales. Liège, 1964; *Id. Sociologie et canonisations*. Liège, 1969.

⁴ «Tout, y compris leur existence, est le fruit des représentations mentales collectives». *Deloof P. Sociologie et canonisations*. P. 7–8.

⁵ *Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies*. 1971. № 61. P. 80–101.

⁶ *Living with the dead in the Middle Ages* // ed. by P. Geary. Ithaca, 1994. P. 13.

исследование было призвано помочь историкам взглянуть на них с новой точки зрения: он предлагал задаться вопросом о том, почему роль святых в обществе так стремительно возросла в V–VI веках, и как их деятельность повлияла на ценности общества¹. От изучения житий конкретных персонажей Браун перешел к изучению святости как явления, стремясь выявить тенденции, характерные для ее развития. Так, он отметил, что в позднюю Античность произошел стремительный взлет популярности святых (*holy men*), который он называет «религиозной революцией»². Акцент на *holy man*, в отличие от традиционного для предшествующей историографии *saint*, очевиден и свидетельствует об антропологической ориентации автора, призывающего изучать именно людей в их социальной жизни, а не «феномен». Такой подход во многом сродни веяниям французской историографии тех лет, нарождавшейся микроистории и стоявшему несколько особняком Жану Делюмо с его «живой историей христианского народа» (*histoire vécue du peuple chrétien*). “*Holy men*”, по Брауну, — это те люди, которые считались святыми еще при жизни, совершали чудеса, были проводниками откровений и выступали посредниками между христианскими общинами и Господом. И использование этого термина подчеркивает дистанцирование исследователя от почтенной агиографической традиции, связанной с болландистами и другими католическими учеными.

Вслед за исследованием Брауна во множестве начали появляться так называемые «агиографические исследования» (термин М. Ю. Парамоновой³).

Работой, окончательно утвердившей историю святости как самодостаточную ветвь историографии, стал труд Андре Воше «Феномен святости на Западе в Позднее Средневековье по материалам процессов канонизации и агиографическим документам»⁴, впервые опубликованный в 1981 году. В нем автор выделил три ключевых типа святости: местную (*locale*) — культы, не вышедшие за пределы аббатства или прихода, народную (*populaire*) — культы, зародившиеся и распространенные в узких общественных прослойках, и официальную (*officielle*) — куль-

¹ Brown P. The Rise and Function of the Holy Man. P. 80.

² Ibid. P. 99. Браун интересуется вопросом о трансформации Средиземноморского мира, произошедшей между II и VI веками нашей эры, ознаменовавшей переход от античности к средневековью. Не концентрируясь на экономических факторах, которые могли спровоцировать эти преобразования, обходя вопрос о «внешнем воздействии», Браун сосредотачивается на переменах в сознании, на «прогрессивном» преобразовании верований и взаимоотношений людей со сверхъестественным. Святость для автора выступает признаком нового мира.

³ Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вавилонского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 8.

⁴ Vauchez A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. R., 1988.

ты, одобренные Церковью. Помимо классификации по признаку происхождения культа, Воше предложил классификацию на основании качеств святых. Ее нельзя провести в масштабах всей средневековой Европы, поэтому Воше разделяет ее на две социо-культурные области: Северо-Западную и Средиземноморскую¹. Для первой характерно почитание сильных мира сего: здесь распространены культы королев-страстотерпцев², значительная часть святых имеет аристократическое происхождение и существует феномен *beata stirps*³, приписывания некоему знатному роду передающейся по наследству святости. В Средиземноморском регионе, преимущественно в Италии, напротив, большим почитанием пользовались святые низкого происхождения, выходцы из *popolo*, горожане-торговцы и ремесленники. Критерием их святости является аскеза, сознательный отказ от земных благ.

После выхода в свет книги Воше и на волне популярности микроистории (вторая половина 1970-х — 1980-е) интерес к истории святости возрос, что в том числе проявилось во внимании к протоколам канонизационных процессов, источникам, в сущности, введенным Воше в научный оборот. Это, в свою очередь, отразилось и на количестве критических изданий. Например, в 1984 году появились сразу две книги, содержащие комментированный и переведенный текст протоколов: Энрико Менесто опубликовал протокол канонизации св. Кьяры из Монтефалько⁴, а Николо Оккьони — св. Николая из Толентино⁵.

Традиционно сведения, почерпнутые из протоколов канонизационных процессов, сопоставляются с агиографическими материалами. Наиболее распространенный подход к информации, предоставляемой этими источниками — **социо-исторический**; он активно применялся при работе с подобными текстами в 1990-ые годы, а одним из первых сторонников этого подхода стал Рональд Финукейн, автор книги «Чудеса и паломники», впервые вышедшей в 1977 году⁶. В ней освещаются

¹ *Vaucher A. La sainteté...* P. 186. Гудич в книге «Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century» провел такую же границу: из 252 рассмотренных им святых с Севера оказалось 22 короля, 21 «аристократ», 23 графа, 10 «богачей» и т. д., тогда как из 254 святых с Юга большинство было горожанами и выходцами из семей купцов.

² *Vaucher A. La sainteté...* P. 187–204.

³ *Ibid.* P. 209–215. Воше посвятил этому явлению небольшую статью: см. *Vaucher A. "Beata Stirps": sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles // Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974). R., 1977. P. 397–406.*

⁴ *Menestò E. Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco. Firenze, 1984.*

⁵ *Occhioni N. Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino. R., 1984. Полный список опубликованных протоколов канонизационных процессов см.: Vaucher A. La sainteté... P. 655–665.*

⁶ *Finucane R. C. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. L., 1977.*

практические аспекты чудес исцеления, совершаемых в средневековой Англии, изучается «клиентура» святых и прослеживается география некоторых паломничеств. Применяв количественные методы исторического анализа, Финукейн исследовал социальный состав исцеляемых и то, из каких регионов происходили эти люди. Социо-исторический подход к изучению материалов канонизационных процессов и святости как таковой применяли многие исследователи. Как уже отмечалось выше, социальный состав самих святых изучал Андре Воше, этой же проблематике посвятил несколько исследований Майкл Гудич¹. Пьер-Андре Сигаль², Мишель Руш³, Рональд Финукейн⁴ и некоторые другие ученые разрабатывали проблему социального состава «клиентов» святых, тех, кто обращался к ним за помощью (преимущественно за исцелением) и получал ее. Социальному составу тех, кто участвовал в канонизационных процессах в качестве свидетелей, посвящено исследование Дидье Летта⁵.

Постепенно исследователи, работающие с протоколами канонизационных процессов, стали ставить перед собой новые вопросы: теперь из этих источников стараются почерпнуть информацию о повседневной жизни святых, их современников и людей, привлеченных к канонизационному процессу в качестве свидетелей; о том, какие заболевания были распространены в этом регионе и в это время; об уровне развития медицины; о специфике взаимоотношений мирянина с Церковью и со святым покровителем⁶. Можно говорить о возникновении **культурно-антропологического подхода** к изучению святости: святой (и его культ) воспринимаются как выражение культурной парадигмы некой конфессионально-культурной общности. При анализе истории часто

¹ Goodich M. *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25). Stuttgart, 1982. *Id.* A Profile of Thirteenth-Century Sainthood // *Comparative Studies in Society and History*. 1976. Vol. 18. № 4. P. 429–437; *Id.* The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints // *Church History*. 1975. Vol. 44. P. 294–307.

² Sigal P.-A. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle)*. P., 1985; *Id.* *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims* // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1969. № 6. P. 1522–1539. Второе исследование базируется на агиографическом материале и не содержит сведений, почерпнутых из протоколов процессов канонизации.

³ Rousche M. *Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France* // *Hagiographie, cultures et sociétés, IV–XII siècles*. P., 1981. P. 319–337.

⁴ Finucane R. C. *Miracles and Pilgrims*.

⁵ Lett D. *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicholas de Tolentino 1325*. P., 2008.

⁶ Katajala-Peltomaa S. Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations // *History Compass*. 2010. № 8/9. P. 1084.

применяют микроисторический подход и сравнивают между собой материалы нескольких протоколов.

Новая тенденция проявила себя в 1990-е гг.: хотя количественный подход все еще продолжает применяться, все большую популярность набирает **индивидуальный подход** к каждому процессу. Исследователи начинают задаваться вопросами о том, были ли ответы свидетелей предопределены постановкой вопросов; как агиографическая традиция сказывалась на показаниях; можно ли «расслышать голоса» свидетелей в сухих записях фиксировавших предшествовавший канонизации опрос нотариев. Майкл Гудич считает, что по причине точности и разнообразия свидетельских показаний можно говорить об известной свободе выражения, предоставленной свидетелям¹. Паоло Мариани разделяет эту точку зрения: он полагает, что протоколы канонизационных процессов позволяют услышать «Живой голос почти бессловесных» (*viva voce di quasi muto*)². Однако большая часть исследователей склонна считать, что, даже если свидетели и имели возможность строить свой рассказ самостоятельно и вплетать в него любые частные детали, касающиеся, к примеру, их быта, роль папских посланников заключалась именно в том, чтобы «фильтровать» и редактировать показания, отбрасывая не относящиеся, по их мнению, к делу детали³. И более того, распространено мнение, что агиографическая традиция подспудно оказывала на свидетелей столь сильное влияние, что они строили свой рассказ в соответствии с типичной для житий схемой «безнадежная ситуация до исцеления (по возможности подтвержденная врачами) — посвящение себя святому, принесение обета — внезапное исцеление»⁴.

С социально-историческим подходом логически связаны **исследования гендерного характера**. Ярким примером применения этого подхода является работа Шерон Фармер «Жизнь бедноты в средневековом Париже. Гендер, идеология и повседневная жизнь бедняков»⁵. В этом исследовании автор изучает то, каким образом представители культурной элиты Средневековья воспринимали бедных, и показывает, что эти

¹ Goodich M. *Violence and Miracle in the Fourteenth Century: Private Grief and Public Salvation*. Chicago, 1995. P. 9.

² Mariani P. *Racconto spontaneo o memoria costruita? Testi e confronto in alcuni processi di canonizzazione del secolo decimoquarto* // *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. 1966. T. 108. № 1. P. 260.

³ Lett D. *Un procès de canonisation au Moyen Age*. P. 257–270.

⁴ Klaniczay G. *Speaking about Miracles: Oral Testimony and Written Record in Medieval Canonization Trials* // *The Development of Literate Mentalities in East and Central Europe. Fourth Utrecht Symposium on Medieval Literacy*, 2001. Turnhout, 2004. P. 365–396.

⁵ Farmer S. *Surviving Poverty in Medieval Paris. Gender, Ideology and the Daily Lives of the Poor*. L., 2002.

представления имеют много общего с ролями, предписанными мужчинам и женщинам в первых главах книги Бытия, где мужчины ассоциируются с производительным трудом, то есть трудом в общественной сфере, а женщины — с воспроизводством, то есть с деятельностью в частной сфере. Автор исследует жизнь парижских бедняков XIII — начала XIV вв., основываясь, в частности, на примере 65 нищих, исцеленных на могиле Людовика Святого.

Нельзя не упомянуть и сочинение финской исследовательницы Сари Катайала-Пелтомаа «Гендер, чудеса и повседневная жизнь по материалам канонизационных процессов XIV в.»¹. Эта работа строится на анализе двух канонизационных процессов: Томаса Херефордского (ум. 1282) и Николая из Толентино (ум. 1305). Исследовательница ищет ответы на следующие вопросы: по каким признакам кардиналы отбирали свидетелей для рассказа о жизни и о чудесах святого; были ли различия между тем, как представители разных групп общества обращались к святым за помощью публично, наедине с собой и в сакральном пространстве подле реликвий; какие способы выражения благодарности святому были наиболее распространены²; какую роль личные воспоминания современников святого играли, во-первых, в создании свидетельского показания, подходящего клирикам из папской комиссии, и, во-вторых, в формировании коллективной памяти о святом. Означенная проблематика представляется чрезвычайно интересной, но, к сожалению, исследование Катайала-Пелтомаа весьма бессистемно и не содержит обобщающих выводов. В сущности, оно является набором подчас интересных наблюдений, которые слабо связаны между собой и на основании которых автор не делает никакого заключения. Этот труд примечателен как первая попытка построить гендерное исследование исключительно на материалах процесса канонизации, но в нем отнюдь не исчерпывающе использованы материалы протоколов канонизационных процессов Томаса Херефордского и Николая из Толентино.

С конца 1990-х годов в мировой историографии проявился **интерес к правовой и процессуальной сторонам канонизационных исследований**. Историки начали сосредотачивать внимание на особенностях проведения слушаний по вопросу о канонизации, на том, как были организованы фиксировавшие их нотариальные акты, на требованиях к канонизации, содержащихся в каноническом праве. Эта сторона про-

¹ *Katajala-Peltomaa S. Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth Century Canonization Processes.* Turnhout, 2009.

² С. Катайала-Пелтомаа выделяет паломничество, материальные пожертвования (*ex voto*) и нематериальные дары, такие, например, как крещение ребенка именем святого.

блемы особенно популярна среди немецких исследователей, таких как Томас Вецштайн, Кристиан Крёцль, Отфрид Краффт и др.¹

Начало третьего тысячелетия было отмечено ростом интереса к протоколам канонизации не только среди немецких историков. Например, в 2001 году в Будапеште прошел коллоквиум, по материалам которого Габор Кляниш выпустил сборник «Канонизационный процесс в Средние века. Юридические и религиозные аспекты»². Этот коллоквиум был проведен в рамках «Валленбергских семинаров» — цикла дискуссий, посвященных памяти Рауля Валленберга, в ходе которых исследователи сравнивали Скандинавию и Центральную Европу с позиций права, гуманитарных и естественных наук. Это объясняет достаточно неординарную выборку сюжетов и интерес большинства участников к святым из этих регионов. Целью этого коллоквиума было исследование тех правовых структур, которые были задействованы при формировании «сообщества» святых. Его многочисленные участники ставили перед собой такие проблемы, как процедурные особенности слушаний по делам о канонизации³, критерии отбора свидетелей⁴, способы влияния на образ святого посредством составления вопросника и отбора подходящих показаний⁵; рассматривали юридическое доказательство как способ подтверждения святости⁶.

¹ *Wetzstein T.* Der lange Schatten einer großen Zeit. Das Kanonisationsverfahren am Vorabend der Reformation // Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert / Hg. M. Bertram. Tübingen, 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Bd. 108). S. 299–319; *Id. Iura novit curia.* Zur Verfahrensnormierung der Kanonisationsprozesse des späten Mittelalters // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. R., 2004. P. 259–287; *Id. Virtus morum et virtus signorum?* Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts // Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen. Erscheinungsformen. Deutungen / Hg. M. Heinzlmann, K. Herbers, D. R. Bauer. Stuttgart, 2002 (Beiträge zur Hagiographie. Bd. 3). S. 351–376. *Krötzl C.* Prokuratoren, Notare und Dolmetscher : Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen // Hagiographica. 1998. Bd. 5. S. 119–140; *Id.* Kanonisationsprozess, Sozialgeschichte und Kanonisches Recht im Spätmittelalter // Nordic Perspectives on Medieval Canon Law / ed. M. Korpiola. Saarijärvi, 1999. P. 19–39; *Id. Fama sanctitatis:* Die Akten der spätmittelalterlichen Kanonisationsprozesse als Quelle zu Kommunikation und Informationsvermittlung in der mittelalterlichen Gesellschaft // Procès de canonisation au moyen âge. P. 223–244.

² Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004.

³ *Richter M.* Procedural Aspects of the Canonization of Lorcan Ua Tuathail // Procès de canonisation au moyen âge. P. 53–66; *Wetzstein Th. Iura novit curia.* Zur Verfahrensnormierung der Kanonisationsprozesse des späten Mittelalters // *Ibid.* P. 259–287.

⁴ *Golinelli P.* Social Aspects in Some Italian Canonization Trials. The Choice of Witnesses // *Ibid.* P. 165–180.

⁵ *Smoller L. A.* Northern and Southern Sanctity in the Canonization of Vincent Ferrer: the Effects of Procedural Differences on the Image of the Saint // *Ibid.* P. 289–308.

⁶ *Goodich M.* Reason or Revelation? The Criteria for the Proof and Credibility on Miracles in Canonization Processes // *Ibid.* P. 181–197. Эту тему Гудич впоследствии развил в работах «Lives and Miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography» (Farnham, 2004) и «Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle (1150–1350)» (Farnham, 2007).

В 1990-е и 2000-е множатся исследования, посвященные конкретным канонизационным процессам, основным методом ведения которых выступают микроисторический и количественный подходы. Такова, например, монография Дидье Летта, которая представляет собой глубокий многоплановый анализ протокола процесса канонизации Николая из Толентино¹. Аналогичное исследование, построенное на протоколе канонизации Людовика Святого, провела Сесилия Гапошкин².

В ноябре 2013 года вышла книга, которую можно считать определенным рубежом, вехой в изучении истории святости. Английский медиевист Роберт Бартлетт написал монографию «Откуда у мертвых такая сила? Святые и их почитатели от эпохи мучеников до Реформации»³, которая, как это ни странно, стала лишь вторым (после работы Воше) обобщающим трудом по истории святости⁴. Раскрывая феномен святости в жизни средневекового общества, Бартлетт исходит из тезиса, что религия этого общества — в сравнении с другими монотеистическими религиями, тоже признававшими святость отдельных исключительных людей как проявление близости к божеству⁵ — вызывала особый интерес к останкам тех, кто в глазах верующих казался обитателями небесных чертогов. Именно поэтому такие «особые мертвые» продолжали участвовать в жизни общества даже после смерти.

В отечественной науке исследования, посвященные проблематике святости, долгое время оставались практически под запретом, однако с конца 1990-х годов публикации, посвященные истории святости, все же начали появляться⁶ (что, вероятно, связано с изменением отношения к церкви в России).

Несмотря на то, что история святости только набирает силу в русской историографии, в сообществе отечественных историков уже можно выделить несколько групп ученых, чьи исследования концентрируются вокруг этой проблематики. Так, в Латинской редакции Православной энциклопедии ведется работа по публикации не только статей, посвя-

¹ *Lett D. Un procès de canonisation au Moyen Age.*

² *Gaposchkin C. The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages. Ithaca, 2008.*

³ *Bartlett R. Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. Oxford, 2013.*

⁴ Не первым, однако, обобщающим трудом, вышедшим из-под пера Бартлетта. См., например, *Bartlett R. The Making of Europe: Conquest, Colonisation and Cultural Change, 950–1350. L., 1993; Id. The natural and the supernatural in the Middle Ages. N.-Y., 2008.*

⁵ Об этом см. *Sainthood: Its Manifestations in World Religions / ed. by R. Kieckhefer, G. Doherty Bond. Berkley–Los Angeles–London, 1990.*

⁶ *Данилевский И. Н. Ледовое побоище: смена образа // Отечественные записки. 2004. № 5 (20). С. 28–39; Парамонова М. Ю. Вацлавский и борисоглебский культы: Сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2003.*

щенных конкретным святым, но и обобщающих аналитических текстов, к числу которых можно отнести, например, стостраничный обзор Е. В. Ткачева, посвященный проблематике канонизации¹. В этой статье предпринимается попытка сопоставить католический и православный опыт прославления новых святых. Отметим, что компаративный подход пользуется чрезвычайной популярностью среди отечественных исследователей, интересующихся историей святости; так, например, И. К. МIRONENKO-МАРЕНКОВА занимается сопоставительным анализом русского юродства и феномена святого странничества, распространенного во Франции в XIX веке², а М. В. Дмитриев — сравнительным анализом культов святых правителей Людовика IX и Александра Невского.

В Институте Всеобщей истории РАН историю святости изучают Ю. Е. Арнаутова, М. Ю. Парамонова, А. Ю. Серегина³, О. И. Тогоева и другие. Ю. Е. Арнаутова интересуется преимущественно проблемой средневековой дихотомии «святой — колдун» (которая, несмотря на то, что она представляется крайне занимательной и перспективной, в западноевропейской историографии пока что уделяется мало внимания)⁴. М. Ю. Парамонова является автором монографии о складывании культа св. Вацлава, первого святого патрона Чехии⁵, и ряда статей, посвященных сравнительному анализу западноевропейских и древнерусских культов святых и феномену *beata stirps*, приписывания некоему знатному роду передающейся по наследству святости⁶. О. И. Тогоева обрати-

¹ Ткачев Е. В. Канонизация // Православная Энциклопедия. Т. 30. М., 2012. С. 269–359.

² МIRONENKO-МАРЕНКОВА И. К. Концепт святости в культурной традиции России и Франции XIX столетия. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2009; Она же. С паперти в безумный дом. Из истории юродства в XIX веке // Диалог со временем. М., 2004. № 12. С. 156–165; Она же. Как можно разочароваться в святом: из истории становления культа Бенау-Жозефа Лабра // Диалог со временем. М., 2009. № 26. С. 5–37.

³ Серегина А. Ю. Своё/чужое католичество. История английского путешественника в Европе середины XVI века // Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого: Материалы конференции памяти Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. О. И. Тогоева. М., 2014. С. 246–265.

⁴ Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории — 1995. М., 1995. С. 151–169; Она же. Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

⁵ Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси. М., 2003.

⁶ Парамонова М. Ю. Генезис святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории — 1996. М., 1996. С. 178–204; Она же. Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // Одиссей. Человек в истории — 2003. М., 2003. С. 30–48; Она же. Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории — 2001. М., 2001. С. 104–139; Она же. Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей. Человек в истории — 1997. М., 1998. С. 47–70; Она же. Святые // Словарь средневековой культуры / Под ред. Гуревича А. 2-е изд., М., 2004. С. 467–478.

лась к истории представлений о святости в рамках изучения трансформации образа Жанны д'Арк¹.

Еще одна исследовательская группа, занимающаяся историей святости и культов святых, возникла в 2015 году в Лаборатории медиевистических исследований Высшей Школы Экономики. Проект *Europa sanctorum*, возглавляемый М. В. Дмитриевым и С. А. Яцык, был посвящен сравнительному изучению множества сюжетов, связанных со святостью на Востоке и Западе средневековой Европы, вписываясь тем самым в обозначенную выше тенденцию к проведению компаративных исследований по истории святости.

В рамках этого проекта действовал регулярный научный семинар², главной задачей которого было выявление корреляций между конфессионально-специфическими традициями западного и восточного христианства. Приглашая исследователей, изучающих коптскую агиографию I тысячелетия нашей эры, сочинения немецких мистиков позднего Средневековья и русские полемические тексты XVI века, организаторы стремились выработать некий общий язык для описания феноменов, связанных со святостью и культами святых. Была предпринята попытка создать сообщество, которому было бы под силу сравнить то, как понималась (то есть осмыслялась) и воспринималась (то есть переживалась) святость в разных христианских культурах Европы.

Представляется, что за два года существования проекта³ такое сообщество если не было создано, то, по крайней мере, выкристаллизовалось в среде русскоязычных историков. Подтверждением этому служат две конференции «Культы святых в средневековой христианской культуре Запада и Востока Европы: религиозное, политическое, социальное», состоявшиеся в ноябре 2014 и 2015 годов, а также colloquium «Политические функции культа святых и религиозная нетерпимость в дискурсах святости христианской культуры Запада и Востока Европы», прошедший в ноябре 2016 года. В этих мероприятиях приняли участие исследователи не только из Москвы и Санкт-Петербурга, но и коллеги из Будапешта, Иваново, Казани, Киева, Майнца и Новосибирска.

В настоящий сборник — чей путь к читателю оказался более долгим и тернистым, чем нам бы того хотелось — вошли работы всех участни-

¹ Тогоева О. И. Еретица, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М.—СПб., 2016.

² Список состоявшихся заседаний и отчеты о них опубликованы на сайте Лаборатории медиевистических исследований, см. URL: <https://medieval.hse.ru/Europasanctorum> (дата обращения 31.12.2017 г.)

³ В 2015 году он действовал под названием «Культы святых в христианских культурах Востока и Запада Европы в средние века и раннее новое время: религиозно-культурные, социальные и политические функции».

ков названных конференций, согласившихся переработать свои выступления в статьи. Некоторые из представленных материалов могут быть промежуточным результатом исследования, но все они в равной степени полезны для преодоления укоренившихся в исторической традиции стереотипов об изолированности или антагонизме «западной» и «восточной» моделей святости.

Развенчанию этих стереотипов служит и сама структура сборника: статьи сгруппированы в разделы не по географическому признаку. Раздел «*Sanctitas, ratio et illuminatio*» содержит статьи, посвященные представлениям о святости в различных культурах Запада и Востока Европы. Раздел «*Sanctitas et humilitas*» освящает парадоксы и функции «несвятой святости» в Византии, средневековой Франции и Российского государства. Раздел «*Sanctitas, potestas, auctoritas*» посвящен корреляции между особенностями культов святых правителей и политической культурой Востока и Запада. В раздел «*Sanctitas, missio, persecutio*» вошли исследования, касающиеся корреляции между особенностями дискурсов святости и идеологиями религиозной нетерпимости. Наконец, финальный раздел «*Sanctitas et praxis*» касается практик почитания святых и достижения святости, распространенных в средневековой Болгарии и Древней Руси.

Таким образом, спектр сюжетов, собранных под обложкой этого сборника, достаточно широк, чтобы наметить очертания многогранной картины средневековых представлений о святости и культах святых. Мы надеемся, что настоящий коллективный труд не только закроет некоторые лакуны в историографии святости, но будет способствовать развитию интереса исследователей к этой проблематике.

Sanctitas, ratio et illuminatio.

Представления о святости на европейском Востоке и европейском Западе

А. И. Алексеев

Преподобные Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и их ученики: противостояние монашеских идеалов или «спор которого не было»?

В статье развиты аргументы в пользу того, что Иосиф Волоцкий публично выступил против еретиков-жидовствующих не ранее весны — лета 1502 года. Обыск ереси с целью поиска свидетельств, дискредитирующих окружение Дмитрия-внука и митрополита Зосиму, начался в Симонове монастыре, после того как его архимандритом стал брат Иосифа Вассиан Санин. Первыми памятниками этой борьбы стали два Послания брату Вассиану Санину, Послание епископу Нифонту Суздальскому, Послание архимандриту Евфимию и Послание архимандриту Митрофану. Все они были написаны в промежуток между 1502–1504 годами. К этому времени Иосиф имел перед собой текст «Просветителя» в объеме не менее 13-ти «слов», а в 1504 году дополнил его 14 «словом» в связи с начавшейся полемикой с «нестяжателями».

Почти одновременно начался спор двух внутримонашеских группировок о праве монастырей владеть селами. Вопреки мнению сторонников версии Д. Островски — А. И. Плигузова полемика иосифлян и нестяжателей является не мифом, созданным усилиями публицистов эпохи Стоглавого собора и существующим лишь в умах исследователей, неспособных критически оценить эти известия, но спором, в котором отразились глубокие противоречия между новой ролью монастырей и традиционными отношениями патроната.

Ключевые слова: ересь жидовствующих, Иосиф Волоцкий, иосифляне, «Книга на еретики», монастырское землевладение, нестяжатели, Нил Сорский, «Просветитель».

Противопоставление преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского является общим местом традиционной историографии. Если руководствоваться историографическими штампами, то перед нами предстают два святых, представляющих как бы два полюса: со знаком «плюс» Нил Сорский, со знаком «минус» Иосиф Волоцкий. В самом деле: в отношении к еретикам-жидовствующим Нил Сорский толерантен, Иосиф Волоцкий нетерпим, Нил Сорский руководствуется евангельскими идеалами, Иосиф Волоцкий вдохновляется жестоким духом Ветхого Завета. Нил Сорский ведет отшельническую жизнь и не приемлет мира, а Иосиф превращает монастырь в центр экономической и хозяйственной активности. Нил категорически не приемлет денежных и имущественных вкладов в свое скиту, а Иосиф создает первую на Руси тщательно разработанную систему подушных вкладов. Нил не постригает в свое скиту неграмотных, а в Иосифовом монастыре практикуется самый широкий репертуар уставных чтений за трапезой для неграмотных. Нил Сорский совершенно удален от политики, а Иосиф верный и беспринципный слуга великого князя.

В. О. Ключевский полагал, что Нил Сорский подвизался на почве созерцательной аскезы, чуждой России, в отличие от Иосифа Волоцкого, твердо стоявшего на родной почве¹. В общем, выбор интеллигентного человека, обратившегося к образам двух преподобных предсказать не сложно. Этот набор противопоставлений при желании можно умножить, но все ли названные положения соответствуют реальности? Например, тезис о тесном союзе Иосифа Волоцкого с великокняжеской властью никогда не был доказан и формулировался априори. Вспомним, что на соборе 1503 г. именно Нил Сорский выступал в поддержку проекта конфискации монастырских вотчин, который предложил великий князь. Иосиф же с 1479 г. находился в конфликте с Иваном III, был вынужден перебраться в удельное княжество и постоянно полемизировал с сильными мира сего — то с митрополитом Зосимой, то с великим временным человеком Вассианом Патрикеевым. На службе великого князя в немалом по тому времени чине дьяка находился родной брат Нила, а вовсе не Иосифа. Наконец, аристократов по рождению было гораздо больше в стенах Кирилло-Белозерского монастыря, тесно связанного с правящими кругами Москвы, а вовсе не в Иосифовом монастыре.

В традиционной историографии считалось, что «иосифляне» и «нестяжатели» придерживались противоположных мнений по двум вопросам: во-первых, это был вопрос об отношении к еретикам-жидовствующим;

¹ Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 2. // Ключевский В. О. Сочинения. Т. 2. М., 1957. С. 281.

во-вторых, различные взгляды на землевладение монастырей¹. Оба пункта подверглись основательному пересмотру в исследованиях Я. С. Лурье². Последовательно рассмотрим обе обозначенные проблемы.

Позиция Иосифа Волоцкого, который настаивал на организации преследования еретиков вплоть до смертной казни, вполне недвусмысленно выражена в семи его антиеретических посланиях и в «Книге на еретиков», которая в XVII в. получила наименование «Просветитель»³. Сочинения Нила Сорского, в которых он выступал с возражениями Волоцкому игумену, не известны. Считалось, что Нил Сорский и его ученики осуждали ересь, но выступали против преследования еретиков и категорически возражали против смертной казни. О взглядах Сорского аскета судили обыкновенно на основании полемических сочинений его ученика князя-инока Вассиана Патрикеева⁴.

Я. С. Лурье стремился показать, что в период борьбы с ересью Иосиф Волоцкий и Нил Сорский являлись единомышленниками и активно сотрудничали⁵. Уже в своей ранней статье Я. С. Лурье заключил: «Известные нам факты биографии Нила Сорского (относящиеся, по-видимому, в основном к концу XV в.) не дают, таким образом, оснований для противопоставления его Иосифу Волоцкому и иосифлянам»⁶. Все сведения источников, в которых сообщалось об иудаизме еретиков, он решительно

¹ Историографические обзоры по данной теме см.: Курукин И. В. Заметки о «нестяжательстве» и «иосифлянстве» (историографическая традиция и источники) // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: Дооктябрьский период. М., 1981. С. 60-83; Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI в. М., 2002. С. 20-46; Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI вв. М., 2012. С. 215-250.

² Главный обобщающий труд, в котором сформирован преобладающий и поныне взгляд на проблему взаимоотношений «иосифлян» и «нестяжателей» см.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI вв. М., Л., 1960. Интерес представляет и сборник статей Я. С. Лурье, в котором помещено несколько статей, опубликованных ранее на английском языке: Лурье Я. С. Избранные статьи и письма. СПб., 2011.

³ Антиеретические послания Иосифа Волоцкого и некоторые части «Просветителя» опубликованы в изданиях: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М., Л., 1955. Приложения. Источники по истории еретических движений конца XIV — начала XVI в. (далее — Источники); Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зиминой и Я. С. Лурье. М., Л., 1959; Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227-239.

⁴ См.: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960.

⁵ Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. Т. 13. М., Л., 1957. С. 124-126; Он же. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. 13. М., Л., 1957. С. 182-213; Он же. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х—первой половине 80-х годов XV в. // ТОДРЛ. Т. 14. М., Л., 1958. С. 219-228.

⁶ Он же. К вопросу об идеологии... С. 194.

отвергал¹. В своей последней монографии Я. С. Лурье до полной неразличимости сблизил позиции Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, назвав легендой все известия о протесте Нила против казни еретиков и выступления против монастырского землевладения. При этом характеристика ереси как движения вольнодумцев была сохранена². Исследователь пришел к выводу, что легенда о вольномыслии Нила Сорского началась с работ представителей либеральной историографии последней четверти XIX в.

После того как Г. М. Прохоров и Б. М. Клосс установили, что наиболее ранний список «Просветителя» в рукописи Солов. 326/346 написан учеником Иосифа Волоцкого Нилом Полевым и самим Нилом Сорским, появились, казалось бы, неопровержимые свидетельства в пользу литературного сотрудничества «иосифлян» и «нестяжателей» в противостоянии ереси жидовствующих³.

Я. С. Лурье полагал, что вплоть до 1503 г. у Нила Сорского не было сколько-нибудь определенного мнения относительно монастырского землевладения. Согласно утверждению Я. С. Лурье Волоцкий игумен также не имел взглядов на недвижимые имущества монастырей, которые чем-либо отличались от общепринятых в церковной среде⁴. Этот тезис (если бы он был доказан!), лишал почвы представления о глубинных противоречиях, которые, согласно традиционной историографии, разделяли лидеров двух внутрицерковных группировок.

Мнение Я. С. Лурье о том, что Иосиф Волоцкий и Нил Сорский являлись союзниками, занимая в отношении к еретикам одинаково враждебную позицию, базировалось на убеждении в первичности Краткой редакции «Просветителя». Это убеждение в свою очередь опиралось на два аргумента: во-первых, считалось, что в «Сказании о новоявившейся ереси» содержатся аннотации только 11 «слов» памятника; во-вторых, казалось самоочевидным, что древнейший вид первоначальный редакции «Просветителя» представлен списком РНБ. Солов. 326/346.

Благодаря публикации переписки Я. С. Лурье с В. Д. Бонч-Бруевичем мы имеем возможность заглянуть в творческую биографию Я. С. Лурье⁵.

¹ Там же. С. 221–222.

² *Он же*. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 7–9.

³ Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150–167; Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974. С. 125–143; *Он же*. Автографы Нила Сорского // Памятники культуры. Новые открытия. 1974. М., 1975. С. 37–54.

⁴ Лурье Я. С. Идеологическая борьба. С. 427–428.

⁵ Переписка Я. С. Лурье и В. Д. Бонч-Бруевича // Лурье Я. С. Избранные статьи и письма. СПб., 2011. С. 213–264

Вкратце история обращения Якова Соломоновича к теме изучения ереси жидовствующих выглядит следующим образом. В 1953 г. руководство Музея религии и атеизма получило государственное задание на публикацию источников по истории еретических движений на Руси в конце XIV — начале XVI вв. Это издание под названием «Вольнодумцы Древней Руси» должно было состоять из исследования и обширных документальных приложений. Но при этом строго научный характер издания не предполагался. В частности, все тексты предполагалось воспроизвести по прежним публикациям А. С. Павлова и др. Первоначально дирекция Музея возлагала надежды на работу сотрудника Н. А. Соколова¹. Однако, подготовленный им за 10 лет работы труд не оправдал надежд и не был опубликован². В настоящее время рукописи Н. А. Соколова по этой теме хранятся в Рукописном отделе Музея религии и в ОР РНБ. Причины неудачи заключались в том, что Н. А. Соколов (1884–1961) был очень далек от заданной ему темы и не имел необходимой квалификации. По своей основной специальности он являлся литературоведом и библиографом, кандидатскую диссертацию защитил на тему: «Надеждин и Белинский». По-видимому, сказывался и возраст — 68 лет.

Директор Музея В. Д. Бонч-Бруевич, однако, в поисках сотрудника, на которого можно было возложить обязанность по подготовке издания, остановил свой выбор на Я. С. Лурье. Тот переживал неблагоприятный период жизни, будучи в 1949 г. уволен с должности доцента в Педагогическом институте им. А. И. Герцена и Академии Художеств. Работа в Музее религии предоставляла отличный шанс вернуться в большую науку. По выражению В. Г. Вовиной-Лебедевой Я. С. Лурье был взят под определенную тему и «должен был в некотором смысле спасти репутацию Музея, выполнив давно запланированную, но так и не сделанную работу»³.

Главным соавтором Я. С. Лурье стала Н. А. Казакова, писавшая раздел о стригольниках. А. А. Зимин должен был подготовить несколько приложений и выступить официальным рецензентом издания. В работе приняли участие также А. И. Клибанов и Н. А. Соколов. Но большая часть работы по исследованию основного источника по истории ереси жидовствующих — «Просветителя» была проведена Я. С. Лурье. Каким же образом осуществлялась эта работа? Как следует из письма Я. С. Лурье

¹ РНБ. Ф. 1014. ед. хр. 102. Письмо В. Д. Бонч-Бруевича М. И. Шахновичу и др. от 29 дек. 1952 г.

² РНБ. Ф. 1014. ед. хр. 105. Письмо М. И. Шахновича В. Д. Бонч-Бруевичу от 28 ноября 1952 г.

³ Переписка Я. С. Лурье и В. Д. Бонч-Бруевича // *Лурье Я. С. Избранные статьи и письма*. С. 216.

В. Д. Бонч-Бруевичу от 29 января 1954 г. он имел перед собой издание «Просветителя», которое сравнивал с просмотренными им списками памятника, нанося на поля издания все поправки и вставки на полях¹. Следует напомнить, что в основу печатного издания был положен текст «Просветителя» по рукописи из Соловецкого собрания 326/346, который считался самым ранним и авторитетным. Поскольку он существует в объеме 11 «слов», то текст 12–16 «слов» был воспроизведен по другим более поздним спискам. Я. С. Лурье в январе 1954 г. работал в ГИМ со списками «Просветителя» из Епархиального собрания под № № 339 и 340. Сравнивая печатный текст с этими списками, он пришел к выводу о первичности обоих списков по отношению к печатному. Был сделан вывод о том, что список Епарх. 340 является протографом к полной редакции «Просветителя» в объеме 16 «слов»². В епархиальных списках исследователь даже подозревал автографы Иосифа Волоцкого. К этому имелись веские основания, учитывая характер правки.

Но странным образом Я. С. Лурье не решился распространить свои наблюдения над этими списками, сравнивая их с печатным текстом по Соловецкому списку в части первых 11-ти «слов». Можно предполагать, что он доверился столетней традиции исследования «Просветителя», не подвергавшей сомнению постулат о первенстве текста по списку Сол. 326/346. Следует сказать, что, несмотря на большой объем возложенной на Я. С. Лурье работы, проблема дефицита времени остро не стояла. В. Д. Бонч-Бруевич неоднократно рекомендовал молодому исследователю не спешить и лишний раз проверить все по рукописям. Поскольку большая часть необходимых рукописей находилась в хранилищах Москвы, то Я. С. Лурье выражал желание работать в них на протяжении всего 1954 г. В этом руководство Музея Религии ему шло навстречу, неоднократно предлагая командировки в Москву. Кроме командировки в январе 1954 г. состоялась еще одна поездка в Москву в начале августа 1954 г., но поработать в отделе рукописей ГИМ Я. С. Лурье вплоть до выхода издания более не удалось. Как следует из его письма от 20 декабря 1954 г. Рукописный отдел ГИМ был закрыт еще с лета³. Отчасти Я. С. Лурье мог надеяться на наблюдения А. А. Зимина содержащиеся в материалах подготовленных для включения в издание. Однако, для А. А. Зимина эта тема оставалась все-таки на периферии научных интересов той поры и он удовлетворялся отдельными наблюдениями над списками из Епархиального собрания.

¹ Там же. С. 228.

² Там же.

³ Там же. С. 261.

Выход фундаментального исследования «Антифеодалные еретические движения на Руси конца XIV — начала XVI вв.» на долгие годы определил основную проблематику по заданной теме. Сколько бы в дальнейшем не предлагалось попыток интерпретации сведений источников, основные результаты источниковедческих работ Я. С. Лурье сомнению не подвергались вплоть до начала 1990-х гг., когда появились статьи А. И. Плигузова. Можно думать, что исследование «Просветителя» не отпускало Я. С. Лурье всю жизнь, потому что он отреагировал на работу А. И. Плигузова своей статьей 1996 г. о том, когда был написан «Просветитель»¹. В этом тексте учитываются или отводятся отдельные замечания Плигузова, однако выражается удовлетворение тем, что основные выводы полувековой давности относительно происхождения памятника не были пересмотрены.

Остается сказать, что ошибочно принятый за постулат вывод первого издателя «Просветителя» И. Я. Порфирьева о первенстве Краткой редакции памятника, никогда не был доказан. Ни один из исследователей, обращавшихся к тексту памятника не сверил тексты в списках Сол. 326/346 и Епарх. 339 и 340 между собой в части первых 11 «слов». Проведенное нами исследование, результаты которого изложены в статьях и монографическом исследовании, представляет достаточное количество текстологических аргументов в пользу того, что первоначальной являлась именно Пространная редакция «Просветителя» в объеме, как минимум 14-ти «слов», а краткая редакция в соловецком списке является продуктом переписки сочинения Иосифа Волоцкого в среде старцев Кирилло-Белозерского монастыря, разделявших далеко не все его взгляды².

Сделанный вывод показывает, на каком хрупком и ненадежном основании существуют порой историографические построения, претендующие на глобальность и всеохватность. Таковы спекуляции на тему противостояния «иосифлян» и нестяжателей, в реальность спора которых стало в последнее время хорошим тоном не верить³. Как будто

¹ Лурье Я. С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 80–88.

² Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-х–1510-х гг. СПб., 2010.

³ См. например характерные утверждения Д. М. Буланина: 1) «Ученые дискуссии вокруг спора «нестяжателей» и «иосифлян» относятся к числу удручающих своей бесплодностью занятий, которые, однако, заполнили собой непропорционально большое место в историографии русского средневековья; 2) далее не обращаясь к источникам, Буланин некритически принимает точку зрения Э. Кинана и его последователей; 3) запутавшись в ряду неизбежных при этом противоречий, исследователь делает итоговый вывод: «Религиозная полемика, предмет которой находится вне категорий разума, не обязательно строго придерживается правил логики» (Буланин Д. М. СККДР. Вып. 2. Ч. 3. СПб., 2012. С. 578, 579, 580).

бы научные дискуссии разрешаются верой в справедливость той или иной позиции, а не научной аргументацией, опирающейся на результаты источниковедческих исследований! Несмотря на обилие литературы в отечественной исторической науке о средних веках существует огромный дефицит собственно источниковедческих работ. Подчиняясь той или иной конъюнктуре, большинство авторов предпочитает перелицовывать на новый лад общие места, нежели обращаться к непосредственному изучению источника. В свое время Я. С. Лурье писал, что удивлен теми ошибками, которые при публикации документов VI тома РИБ допускал такой высокоавторитетный специалист как А. С. Павлов. Думается, что исправление ошибок самого Я. С. Лурье пойдет на пользу нашей науке и нисколько не умалит научный авторитет Я. С. Лурье.

Исходя из установленных фактов можно утверждать, что Нил Сорский в 1500-х годах имел возможность ознакомиться с антиеретическими взглядами Иосифа Волоцкого, выраженными в первых, 13-ти «словах» «Книги на еретиков». Он выразил согласие с общими положениями, осуждающими ереси в 11-и первых «словах», но решительно отверг положения, сформулированными в 12-м и 13-м «словах». Соловецкий список «Книги на еретиков», в состав которого не вошли слова 12-е и 13-е является свидетельством принципиально различной позиции Иосифа и Нила по отношению к еретикам. Возьму на себя смелость утверждать, что менее всего Сорский аскет руководствовался соображениями абстрактного гуманизма. Напротив, как увидим далее, Нилом Сорским и его сторонниками руководили самые насущные потребности, продиктованные реалиями антиеретической борьбы 1503–1504 гг.

Напомним, что 12-е «слово» было посвящено доказательству тезиса о том, что необходимо обличать и проклинать обладателя святительского сана, если он является еретиком. На наш взгляд, святителем-еретиком являлся бывший митрополит Зосима, проживавший на покое в Кирилло-Белозерском монастыре. Пребывание там иерарха, изобличенного в еретичестве в ходе следствия проведенного в Симонове монастыре в 1502 г. братом Иосифа Вассианом Саниным, создавало ситуацию, чрезвычайно опасную для влиятельной монашеской корпорации. Согласно каноническим правилам любой, кто состоял в общении с изобличенным в еретичестве, подлежал извержению из сана и отлучению от церкви. Согласно 10-му, 11-му, 45-му, 70-му апостольским правилам, 12 правилу апостола Павла извержению из сана и отлучению подлежали все, кто молился, служил и праздновал или постился вместе с

еретиками¹. По этой причине поддержка обвинений Иосифа Волоцкого была чревата серьезной чисткой рядов, преимущественно, столичного духовенства. Для старцев и братии Кирилло-Белозерского монастыря эти санкции представлялись серьезной угрозой. Ее следовало устранить указанием на то, что даже избобличенный в уклонении в ересь митрополит защищен от любых обвинений своим саном, который позволяет ему сохранять авторитет и держать всех окружающих под страхом проклятия. В этом случае старцы и братия связаны необходимостью соблюдать церковную дисциплину, и не могут нести ответственности за общение с еретиками.

13-е «слово» «Книги на еретиков» посвящено доказательству необходимости выискивать и избобличать еретиков, а также преследовать их вплоть до смертной казни. Этот тезис также не мог найти поддержку у старцев и братии Кирилло-Белозерского монастыря. Связанные родственными узами с представителями правительственных кругов Москвы, замешанными в еретичестве, кирилловские старцы были заинтересованы в том, чтобы ограничить репрессии против еретиков узким кругом тех, кто уже был избобличен. Например, родным братом преподобного старца Нила был великокняжеский дьяк Андрей Майко, многие годы служивший при московском дворе вместе в избобличенными в еретичестве дьяками Иваном и Федором Курицыными. Следственные мероприятия расширяли круг подозреваемых, несли явственную угрозу тем, кто состоял с ними в родстве или имел знакомство.

На основании всего вышеизложенного полагаем, что Иосиф Волоцкий публично выступил против еретиков-жидовствующих не ранее весны — лета 1502 года. Обыск ереси с целью поиска свидетельств, дискредитирующих окружение Дмитрия-внука и митрополита Зосиму, начался в Симонове монастыре, после того как его архимандритом стал брат

¹ На все эти правила ссылается архиепископ Геннадий в своем послании митрополиту Зосиме и собору епископов (Источники. С. 375–376, 381). Укажем эти правила по Кормчим XV в. 10 апостольское правило: «Правило 10. Толк. Аще кто молиться съ еретики въ церкви или в дому съ отлученным от церкви, сам также отлучен будет». Пр. 11. Толк. Аще кто молиться рекше, аще презвитер служит въ церкви съ презвитером его же епископ изверже от сана извержен будет сам с таковым. (РНБ. Q. II. 49. Л. 8 об. Кормчая начала XV в.). 70-е апостольское правило: «Рече бо аще который епископ или прозвизитор или диакон или всяк священническаго чину постится со иудеи или празднует с ними или примет от них праздника их честь, рекше опресноки или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится». (РНБ. Сол. 477/496 кон. XV в. Л. 322 об.). 12-е правило апостола Павла: «Еленьским баснем последующе и жидовским обычаем, аще не отступят того, да извергуться». (РНБ. Ф. II. 119. Л. 149). Укажем также особую подборку этих правил в «собрании титлов» в составе кормчей: «Грань 13 Глава 15. О правоверных приемлющих благословения от еретик ли иудей ли празднующих ли постящихся съ \\\ иудей и яко недостоит в субботу упражняться и о молящихся в монастырех еретицких апостол святых 65, 70 правила; собора Лаодикийского канон 29, 32». (РНБ. ОСПК Ф. II. 80. Л. 24).

Иосифа Вассиан Санин. Первыми памятниками этой борьбы стали два Послания брату Вассиану Санину, Послание епископу Нифонту Суздальскому, Послание архимандриту Евфимию и Послание архимандриту Митрофану¹. Все они были написаны в промежуток между 1502–1504 гг. К этому времени Иосиф имел перед собой текст «Просветителя» в объеме не менее 13-ти «слов», а в 1504 г. дополнил его 14 «словом» в связи с начавшейся полемикой с «нестяжателями»².

Какое же место занимал в этой полемике вопрос о монастырских селах? Являлся ли он вытекающим из сущности обеих направлений или был чисто внешним, привнесенным вмешательством светской власти? Каковы были мотивы великого князя, который предложил церковному собору отказаться от монастырского землевладения в обмен на фиксированные денежные и хлебные пожалования? Следует ли считать Ивана III первым европейским монархом, решившимся 20–30-ю годами ранее начала религиозной Реформации на секуляризацию церковных земель?

Традиционные объяснения нельзя назвать удовлетворительными, поскольку их авторы оперируют крайне неопределенными понятиями. Соглашаясь с тем, что Россия не переживала явлений Ренессанса и религиозной Реформации, говорят о пред-Возрождении, о явлениях прото-Ренессанса, неких ростках, обещавших религиозную Реформацию³. Эти трудности оказываются снятыми при скептическом подходе к источникам, который продемонстрирован в работах Д. Островского и А. И. Плигузова. Новгородские конфискации церковных земель предстают в таком случае не имеющей отношения к секуляризации акцией, осуществленной победителями после успешного исхода компании по покорению вечевой республики. Что же касается церковного собора 1503 г., то он был посвящен исключительно дисциплинарным вопросам, а сообщения источников о том, что имели место споры о монастырских землях, являются

¹ Мнения исследователей о датировке этих посланий см.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 434; Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1992. С. 1046–1056.

² Доказательства и текстологические аргументы в пользу этого положения см.: Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010. С. 219–310.

³ Я. С. Лурье высказывался очень осторожно: «Споры о Возрождении, о его границах, о возможности распространения его на всю Европу и неевропейские страны в значительной степени возникают из-за отсутствия однозначного определения этого понятия» (Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. М., 1988. С. 3). А. Ю. Григоренко безапелляционно утверждает: «И здесь же отметим, что древнерусская культура развивалась в контексте общеевропейской, отмеченной предреформационными волнениями». («Византийское богословие и религиозно-философская мысль России», Альманах центра изучения средневековой культуры. Вып. 3, URL: <http://philosophy.pu.ru/science/org/cmmiddle/alm3.html> (дата обращения: 07.12.2017).

вымыслом полемистов эпохи Стоглавого собора. Как было убедительно продемонстрировано в ряде работ, при таком подходе игнорируются прямые показания источников, а зачастую ценные источниковедческие наблюдения подгоняются под заданную формулу объяснения. Мотивы действий мифических фальсификаторов, которые, якобы, взялись переписать официальную историю взаимоотношений церкви и государства спустя полвека после произошедших событий, остаются без каких-либо объяснений. Но главным недостатком концепции скептиков следует признать очень слабую обоснованность исходного тезиса, на котором строится вся аргументация. Если Россия в период великого княжения Ивана III не стояла на пороге религиозной Реформации и не являлась государством Нового Времени, то это еще не означает, что предпосылки для возникновения конфликтов между государственной властью и церковными институтами в сфере земельных отношений не существовали.

При всем при этом история второй половины XV в. изобилует фактами посягательств светских властей на монастырские имущества. Великие и удельные князья не были готовы считаться с особым статусом монастырских имуществ, руководствуясь принципом: «Волен, де, государь в своих монастырях, хочет жалуеть, хочет грабит»¹. Однако, неблагоприятный для великого князя исход церковного собора 1503 г. свидетельствовал, что монастыри укрепились настолько, что сумели дать отпор покушениям светской власти на их вотчины. Экономическая мощь и духовный авторитет монастырей были следствиями важных перемен, свершившихся в обществе на протяжении XV в. Эти изменения были настолько глубокими и принципиальными, что серьезно изменили статус монастырских имуществ, оказав сильное влияние на всю область церковно-государственных отношений². Свершившиеся перемены были замечены современниками, но, по большей части, ускользнули от позднейших исследователей. Именно в XIV–XV вв. на Руси происходит становление поминальной практики. Этот процесс вызвал к жизни множество явлений в духовной, социально-экономической и даже политических сферах.

Изучение комплекса монастырской документации в виде синодиков, вкладных и кормовых книг позволило проследить процесс формирования поминальной практики на Руси в XV–XVI вв. Типологически этот

¹ Послания Иосифа Волоцкого. С. 220.

² Как справедливо заметил Б. Н. Флоря: «Возникновение церковного землевладения и у восточных, и у западных славян не привело к кризису раннефеодальной модели государства и общества. Кризис начался тогда, когда Церковь вступила в борьбу за хозяйственную и политическую самостоятельность» (Флоря Б. Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневекье. М., 2007. С. 72).

процесс был близок к тем явлениям, которые происходили в Западной Европе в начале XI в.¹. В этом смысле совершенно уместно сравнение Иосифо-Волоколамского монастыря с монастырем Ключи. Монастыри становились центрами поминовения усопших, оказывали постоянно растущее влияние на общество, превращались в равноправных партнеров вкладчиков из среды аристократии. Под воздействием поминальной практики утвердилось и учение о неотчуждаемости монастырских имуществ. На почве кризиса традиционных отношений ктиторства и патроната зародились споры о праве монастырей владеть селами. Таков видится нам исторический контекст знаменитой полемики иосифлян и нестяжателей, осложненной на рубеже XV–XVI вв. последствиями борьбы с ересью жидовствующих.

Вопреки мнению сторонников версии Д. Островски — А. И. Плигузова полемика эта является не мифом, созданным усилиями публицистов эпохи Стоглавого собора и существующим лишь в умах исследователей, неспособных критически оценить эти известия, но спором, в котором отразились глубокие противоречия между новой ролью монастырей и традиционными отношениями патроната.

¹ См.: *Wollasch J. Totengedenken im Reformmonchtum // Monastische Reformen des 9. und 10. Jahrhunderts. Sigmaringen, 1989. S. 147–166.*

Конфессиональные особенности представлений о культе святых в некоторых полемических текстах Московской Руси конца XV–XVI вв.¹

Статья посвящена тому, как понимался культ святых в некоторых нормативных текстах православной культуры Московской Руси в XVI в., то есть в ту эпоху, когда были созданы «Великие Четьи Миней», состоялась «канонизация» ряда русских святых, русское общество вступило в контакты и полемику с протестантской Европой, был, наконец, создан большой ряд новых житий и сложились соответствующие культы.

Ключевые слова: «Великие Четьи Миней», Зиновий Отенский, Иосиф Волоцкий, обожение, «Послание многословное», теозис.

Поставленный вопрос есть отклик на проблему конфессиональной типологической специфики восточнохристианских традиций², перене-

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Общее и особенное в динамике культурного и политического развития на Востоке и Западе Европы в X—XVII вв.» выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.

² Литература по этой проблеме, конечно же, необозрима. См., например: *Сергий (Страгородский)*, архимандрит. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898; *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1907; *Успенский Ф. П.* Основной характер греко-восточного православия. Казань, 1911; *Арсеньев Н.* Православие. Католичество. Протестантизм. Париж, 1948; *Арсеньев Н.* Православная Церковь и Западное Христианство. Часть 1. Православие и католичество. Варшава, 1929; *Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. Р., 1985 (перезидание); *Евдокимов П. Н.* Православие. М., 2002 (перезидание); *Карсавин Л. П.* О сущности православия // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924 (перезидание в: *Карсавин Л. П.* Сочинения. М., 1993. С. 359–402); *Кирилан (Керн)*. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996 (перезидание); *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991; *Керн А.* Золотой век святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. Париж, б. г.; *Флоровский Г. В.* Восточные отцы церкви IV века. М., 1992 (перезидание); *Он же.* Восточные отцы церкви V — VIII веков. М., 1992 (перезидание); *Он же.* Пути русского богословия. Париж, 1983 (первое издание: Париж, 1937; *Иларион (Алфеев)*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996 (и ряд перезиданий); *Иларион (Алфеев)*. Православие. Т. 1–2. М., 2008–2009; *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. См. также: *Arseniew A.* Ostkirche und Mystik. München, 1943; *Beck H.-G.* Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. München, 1979; *Benz E.* Geist und Leben der Ostkirche. München, 1971; *Benz E.* Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche // Die Ostkirche und die russische Christenheit / Hrsg. von E. Benz. Tübingen, 1949; Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 1–2. Düsseldorf, 1984–89; *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche. München, 1937; *Klostermann R. A.* Probleme der Ostkirche. Göteburg, 1955; *Müller-Armack A.* Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens // Weltwirtschaftliches Archiv. Bd. 61. 1945. S. 163–191;

сенных из Византии на Русь. Соответственно, нас будет интересовать, во-первых, как, собственно, осмысливались культ святых и святость святых в релевантных памятниках русской религиозной мысли московского периода (в основном XVI в.). Во-вторых, чем эта манера понимать святость отличалась от мейнстрима католической нормативной интерпретации святости в зрелое средневековье и в эпоху Тридентского собора. Разумеется, оба этих вопроса очень обширны, и статья содержит лишь отдельные наблюдения над данной проблематикой.

В качестве точки отталкивания взяты русские полемические тексты XVI в., то есть я обращаюсь не к источникам, отражающим *переживаемое*, то есть усвоенное и интериоризированное в той или иной социальной группе христианство¹, и даже не к агиографии, а к именно нормативным «теоретизирующим» текстам. При этом — лишь к нескольким из них, так как задача фронтального, систематического прочтения хотя бы значительной части репрезентативных для нашей темы памятников (хотя бы и одних лишь полемических) остается делом будущего.

Историографическая ситуация

Как ни странно, тема конфессионально-культурного своеобразия понимания святости в восточнославянских обществах допетровского периода — и даже такой важный вопрос, как «концептуализация» представлений о святости — редко поднимается в научной литературе,

Zenkovsky B. Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Stuttgart, 1951; *Bobrinskoy B.* La Communion du Saint-Esprit // *Spiritualité orientale*. № 56. 1992. P. 161–192; *Clement O.* Le Christ, Terre des vivants. Begrolles-en-mauges, 1975; *Clement O.* Questions sur l'homme. P., 1972; *Clement O.* Sources. P., 1993; *Congar Y.* Chrétiens déunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique. P., 1937; *Congar Y.* L'ecclésiologie du Haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. P., 1968; *Congar Y.* Neuf cents ans après. Notes sur le «schisme oriental». Chevetogne, 1954; *Sartorius B.* L'Eglise Orthodoxe. P., 1968; *Ware K.* Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe. P., 1982; *Eastern Orthodox Theology. A Contemporary reader* / ed. by D. B. Clendenin. Ada, 1995; *Fattal M.* Pour un nouveau langage de la raison. Covergences entre l'Orient et l'Occident. P., 1987; *Geanakoplos D. J.* Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History. Oxford, 1966; *Jugie M.* Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal. P., 1941; *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. N. -Y., 1974; *Reinhardt W.* Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie // *Saeculum*. № 43. 1992. P. 231–255. Совершенно особняком стоит беспрецедентный труд М. Жюки: *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 1–5. P., 1926–1935 (3546 p. !).

¹ «Переживаемое христианство» (*chistisnisme vécu*) — важное и очень адекватное понятие, введенное в научный оборот Жаном Делюмо (*Histoire vécue du peuple chrétien*. Vol. 1–2 / Sous la dir. de J. Delumeau. Toulouse, 1979; *Delumeau J.* Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. P., 1981; *Le fait religieux* / Sous la dir. de J. Delumeau. P., 1993). См. также: Делюмо Ж. Историк и его религиям / Пер. М. В. Дмитриева // Французский ежегодник. 2004. М., 2004. С. 56–75.

несмотря на большое число исследований по агиографии и культам тех или иных подвижников. Единственное исключение долгое время составляла книга Г. П. Федотова¹, который, правда, ограничился лишь эссеистическими набросками на эту тему. В последнее время линию Федотова продолжил В. Н. Топоров², не проводя, однако, сколько-нибудь систематических сравнений древнерусской агиографии с западной. Эта проблематика была поставлена в центр российско-французского и российско-итальянского международных проектов, которые привели к публикации ряда статей, по следам двух конференций, проведенных в 1997 и в 2000 гг.³ Некоторые наблюдения над своеобразием традиций древнерусской святости сделаны Н. Арсеньевым⁴, Е. Бер-Зигель⁵, И. Кологривовым⁶, П. Н. Евдокимовым⁷, Б. А. Успенским⁸, А. Безансоном⁹, П. Бушковицем¹⁰, Б. Н. Флорей¹¹, М. Ю. Парамоновой¹², Г. Ленхофф¹³,

¹ *Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 1. Cambridge, 1966* (первое издание: Cambridge, 1946; есть русский перевод); *Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990* (первое издание: Р., 1931).

² *Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998.*

³ *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen-Age et à l'époque moderne. Approche comparative / Sous la dir. de M. Derwich et M. Dmitriev. Wrocław, 1999*; Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2006.

⁴ *Arseniew N. Die Welt der russischen Heiligen und Starzen // Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bd. 36. 1948. S. 193–213.*

⁵ *Behr-Siguel E. "Les fous pour le Christ" et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie // Irénikon. № XV. 1938. P. 554–565; Behr-Siguel E. Prière et sainteté dans l'Eglise russe. 2e éd. Bellefontaine, 1982 (Spiritualité orientale, 33).*

⁶ *Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961* (переиздано: Спб., 1997).

⁷ *Evdokimov P. La sainteté dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe // Evdokimov P. La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité. Bellefontaine, 1977 (Spiritualité Orientale, 20). P. 108–190.*

⁸ *Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982; Он же. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.*

⁹ *Besançon A. Le tsarevitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe. P., 1991* (глава "Kénose et sainteté").

¹⁰ *Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The 16th and 17th Centuries. N.-Y. – Oxford, 1992.*

¹¹ *Florja B. N. Vaclavska legenda a Borisovsko-glebovsky kult // Ceskoslovensky casopis historicky. № XXVI:1. 1976. S. 82–95.*

¹² *Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003; Paramonova M. Yu. Heiligkeit und Verwandtschaft: die dynastischen Motive in den lateinischen Wenzelslegenden und den Legenden des Boris und Gleb // Fonctions sociales et politiques du culte des saints. P. 433–455.*

¹³ *Lenhoff G. The Notion of «Uncorrupted Relics» in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages / ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. (California Slavic Studies, 16). P. 252–275; *Id. The Martyred Princes Boris and Gleb: a Socio-Cultural study of the cult and the Texts. Columbus, 1989* (UCLA Slavic Studies, 19).*

А. И. Клибановым¹, М. В. Дмитриевым². Важное значение имеет словарь, подготовленный В. М. Живовым³ и всё, что написано о таком характерно православном явлении как юродство во Христе⁴. В византистике существуют работы, трактующие вопрос о своеобразии понимания святости в византийской православной традиции⁵. Что касается культа святых на Западе, то сравнительных исследования, которые были бы посвящены специфике католических дискурсов святости по сравнению с православными, кажется, или нет вовсе, или они крайне редки⁶, потому что, как показал и опыт упомянутого выше российско-французского проекта, сама перспектива взглянуть на католический опыт агнографии через «компаративистскую призму», сравнивая католическую агнографию с православной, ради выявления конфессионального своеобразия «латинских» представлений о святости до сих пор, как это ни странно, не привлекает внимания.

Представления о культе святых в опыте западнохристианских культур Средневековья и раннего Нового времени

Опыт почитания святых и «концептуализации» святости в христианских культурах средневекового Запада настолько разнообразен, что часто утверждается, будто вообще невозможно говорить о какой-либо типологически специфической модели «католической святости». С другой стороны, никто не стал бы отрицать, что в зрелое средневековье духовенству удалось «навести порядок» и в процедурах установления новых

¹ Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994 (очерк 2 «Святость»).

² Dmitriev M. Sainteté et culte des saints dans les polémiques religieuses russes au milieu du XVI^e siècle: Zinovij Otenskij et le *starec* Artemij // *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*. P. 347–366.

³ Живов В. М. Святость. Краткий словарь агнографических терминов. М., 1994.

⁴ См. особенно: Иванов С. А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005; *Он же*. Византийское юродство. М., 1994.

⁵ The Byzantine saint / ed. by S. Hackel. L., 1981; Kazhdan A., Talbot A. M. *Hagiography // The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 2. Oxford, 1991. P. 897–899; Kazhdan A. Saint // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3. Oxford, 1991. P. 1828; Mango C. Il Santo // *L'uomo bizantino* / ed. Cavallo G. Bari, 1992. P. 381–422; Flusin B. Sainteté. Domaine byzantin // *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age / Sous la dir. d'A. Vauchez*. Vol. 2. P., 1997. P. 1382.

⁶ См. напр.: Florja B. N. *Op. cit.*; Gow A. Popular Persuasions: Flagellants and the Construction of Sanctity in Latin and Orthodox Christendom // *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*. P. 457–468; Pascal P. Deux similitudes catholiques-orthodoxes: religieuses larmes; fols en Christ // *Aspects de l'orthodoxie. Structures et spiritualité. Colloque de Strasbourg* (novembre 1978). P., 1981. P. 153–167; *Парамонова М. Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси; *Она же*. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вавилонского и борисоглебского культов. М., 2003.

культов, и в практике почитания святых, и в интерпретации святости. Тут велика была роль духовных орденов. Как написал один из исследователей, их деятельность в области упорядочения культа святых приводила к «канализации» святости в русло специализированных церковных институтов¹.

Каковы были устои этого «порядка»? Очень существенно то, что процессы канонизации стали формализованными и контролировались настолько строго, насколько это было возможно. Если до XI–XII вв. сложившиеся локальные традиции делали возможным почитание того или иного святого, то с 1234 г. одобрение местного культа папством стало неперенным формальным условием «легальной» канонизации. Постепенно была разработана специальная процедура учреждения культа святых, а в эпоху Католической Реформы (в 1587 г.) этот процесс стал управляться и направляться специальной конгрегацией в Риме. И хотя формально инициатива в провозглашении того или иного подвижника или чудотворца святым исходила по-прежнему от верующих «на местах», сложность самой процедуры канонизации и строгость установленных «сверху» критериев фактически обеспечивали полный контроль высшего духовенства в этой важнейшей области религиозной жизни.

Что же касается богословия культа святых, то на Западе оно было разработано сначала Иеронимом и Августином, а потом — схоластикой. Строгое различие почитания святых и богопочитания стало фундаментальнейшим принципом этой теологии. *Latria* подобала только Богу, а почитание святых передавалось понятием *dulia*, почитание же Девы Марии — *hyperdulia*.

Известный историк культа святых, А. Воше, предпринял четверть века назад попытку обобщить накопленные знания о том, как эволюционировали понимание и функции культа святых на Западе в Средние века². Он пришёл к выводу, что переломным в этом отношении стал XII век. До этого перелома латинской агиографии было свойственно утверждение, что совершенства невозможно достичь в миру и что святым рождаются, а не становятся (святость воспринималась как знак выделения из общего числа христиан), и святыми оказывались почти исключительно представители высших слоев общества, потому что только им доступны — благодаря их благородной крови — высшие добродетели. И нельзя не

¹ Wilson S. Introduction // Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history / ed. by St. Wilson. L., 1983. P. 5 ("reflected the progress of a certain channelling of sanctity into specialized ecclesiastical institutions").

² Vauchez A. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? // Les fonctions des saints dans le monde occidental: IIIe–XIIIe siècles. R., 1991. P. 161–172.

поразиться, пишет Воше, переменам в агиографии и представлениях о святости, которые произошли в XII–XIII вв. Начиная с XII в., появляется всё больше святых, ставших святыми после совершения многочисленных грехов и, соответственно, покаяния. Обращение в этом случае происходит, конечно, не без участия божественного вдохновения, но оказывается в известной степени и инициативой самого индивида.

Гипотеза Воше состоит в том, что раннесредневековая историография представляет святого как существо исключительное, наделённое сверхъестественными дарами — а агиография зрелого и позднего средневековья была сосредоточена прежде всего на том, чтобы приблизить «героев святости» к простым верующим, ставя акцент на том, что их сближало с рядовыми людьми¹. Французский учёный показывает, что в представлениях Бернара Клервосского ещё присутствует идея, что люди не способны уподобиться святым, хотя и очень хотели бы это сделать. Особенностью образа святости в раннее средневековье было то, что святой представлялся героем, которого выбрал Бог; он обладал сверхъестественными дарами и добродетелями; от него ждали прежде всего чудес и исцелений; его пример был недостижим; верующих не интересовало в сущности, когда и как жил святой и в чем состояли его «достижения»; в центре внимания паствы были чудотворение, заступничество, могущество в покровительстве тем, кто святого почитает². Согласно Воше, в латинской агиографии вплоть до XII века и во многих случаях позднее преобладал образ святого, представленного как «небесное существо, отказавшееся от всех жизненных функций» (*“fonctions vitales”*) или по крайней мере сведшее эти функции к минимуму. Аскеза, бегство от мира — главные пути к совершенству, и это очень отдаляло святого от мира.

Но через несколько десятилетий после смерти Бернара Клервосского (1153 г.) очевидной ставится «смена трендов» в агиографии. Это связано с переменами, шедшими в обществе и в церкви. Очень существенный фактором стали григорианские реформы. Папство приступило к более или менее систематической практике канонизации одновременно с усилиями по реформированию духовенства. Новые святые давали новые образцы святости.

В Италии, например, первыми святыми нового облика стали Бруно из Сеньи и Убальд из Губбио, а во Франции священник Виталий Ошский. В начале одного из житий Бертран Комминжский (ум. в 1161 г.), не колеблясь, написал: «жития святых должны служить правилом пове-

¹ Ibid. P. 162 (*“davantage soucieuse de rapprocher ses héros des fidèles en mettant accent sur ce qu'ils avaient en commun avec l'humanité moyenne”*).

² Ibid. P. 163.

дения для людей¹. В последние десятилетия XII века в Италии создаются полу-биографии, полу-жития мирян-подвижников, которые по времени жизни, по среде обитания, по стилю поведения были близки их обыкновенным современникам, и они представлены в житиях как хорошо знакомые фигуры. Это, например, Ренье Пизанский (ум. в 1160 г.), который так и не отказался от мирской жизни, проповедовал среди сограждан и особенно энергично призывал духовенство к духовным и моральным переменам. Вскоре после его кончины было составлено житие этого мирянина-праведника. Появились и многие другие аналогичные жития мирян. Похожие примеры стали появляться во Франции. Так, Жак де Витри составил житие бегинки Марии д'Уани (ум. 1213). Это сочинение было новаторским во многих отношениях и, в частности, потому, что давало первую биографию мистика-женщины, и автор, не сомневаясь, представил свое сочинение заказчику (тулузскому епископу Фульку) как пример женской святости, который поможет другим женщинам избежать соблазна катарской ереси.

В целом, в начале XIII века необходимость борьбы с катарами и вальденсами и стремление «восстановить контроль над дезориентированными верующими» привело на протяжении полувека к «глубокой мутации»; святые как бы «спускаются с небес на землю»².

В чем состояли перемены в самом почитании святых и функциях их культа? «На место далеких и оторванных от жизни святых посредников, чья роль виделась лишь в совершении чудес и покровительстве, пришли мужчины и женщины, чье историческое существование не подвергалось сомнению и чье призвание было в том, чтобы предоставить верующим образцы поведения и добродетели»³.

Материал для таких наблюдений и заключений дают не только жития святых, но и канонизационные процессы. Документы канонизации показывают, что «в осмыслении святости центр тяжести сместился от сверхъестественного к моделям жизненного поведения и конкретным свершениям»⁴. А. Воше считает, что со времен Иннокентия III мы уже находимся в той эпохе, которая характеризуется словами спутников Франциска Ассизского, которые в 1246 году протестовали против жела-

¹ Ibid. P. 164 ("les vie des saints doivent servir aux hommes de règles de conduite").

² Ibid. P. 165 ("une mutation profonde de l'hagiographie en l'espace d'un demi-siècle"; "les saints redescendent — pour ainsi dire — du ciel sur la terre").

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 165 ("l'accent, dans l'appréciation de la sainteté se déplace alors des phénomènes surnaturels aux façons de vivre et aux réalisations concrètes"). См. также фундаментальную книгу А. Воше: *Vaucher A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (1198–1431). R., 1988.

ния умножать рассказы о чудесах. Они утверждали, что чудотворение «не есть святость; чудеса — лишь демонстрация святости». Ту же тему в XIV веке развивал домиканец Джиордано да Ривальто, говоря в своей проповеди: «Если мы хотим узнать святого и увидеть его величие, мы будем думать не о совершенных им чудесах, а о жизни, которую он прожил, потому что именно в ней мы увидим подлинное величие святых»¹.

Правда, тот же Воше оговаривается, что новаторские тексты не являются абсолютно репрезентативными, и соглашается, что слишком жесткая схема, изложенная в его прежних работах должна быть модифицирована. В частности, исследования показали, что тенденция видеть в святом не столько чудотворца, сколько пример для подражания заметна в житиях и раннего средневековья. С другой стороны, и в позднем средневековье огромное значение сохраняют функции чудотворца, посредника, заступника. В частности, и в упомянутом житии Марии д'Уани много таких черт, которые предполагали «не подражание, а восхищение».

Но тем не менее Воше не отказывается от своего тезиса; он лишь модифицирует его: в последние столетия средневековья сверхъестественные мотивы в агиографии не исчезают, но отходят на второй план; авторы меньше настаивают на значении чудес, творимых святым. С другой стороны, воспитательные функции агиографических текстов усиливаются. Речь идет именно о том, чтобы убедить слушателя следовать примеру святого и строить свое поведение по модели, предлагаемой святым. Именно в этом смысле Франциск воспринимался как *forma Minorum* — то есть как кто-то, что предложил идеальный пример для миноритов. Равным образом, из материалов канонизационных процессов видно, что меняются требования, которые предъявлялись тем, кто был «кандидатом» в святые.

Аргументируя свои построения, А. Воше возвращается к вопросу о характере перемен в итальянской агиографии XII века. Эти жития становятся всё более «приземленными», но вместе с тем нельзя ждать от них, что святой станет человеком «как все», потому что в этом случае разрушается функция жития как текста, предлагающего некий отдаленный образец поведения. Это наблюдение подтверждается и тем фактом, что, например, на территории будущей Бельгии жития бегинов очень слабо распространялись — их примеры были слишком близки людям, и поэтому такие биографии аудиторию не интересовали². Еще одно наблюдение А. Воше: чем ближе жития к народной культуре и среде, тем

¹ Ibid. P. 165–166 (“Si nous voulons connaître un saint et sa grandeur, nous n’attacherons pas notre esprit à ses miracles, mais à la vie qu’il a menée car c’est là que se reconnaît la vraie grandeur des saints”).

² Ibid. P. 168–169.

менее они реалистичны и тем более святые внеположены миру обычных людей.

Эти процессы и подводят к переменам, с которыми историк сталкивается в агиографии XIII века. Жан де Майи, Яков Ворагинский, Варфоломей Тридентский — три доминиканца, которые внесли вклад в создание новых агиографических моделей. Это касается и «Золотой легенды» Якова Ворагинского.

Подводя суммирующий итог, А. Воше признает, что невозможно с определенностью сказать, что в последние века средневековья эволюция агиографии состояла в том, чтобы ставить акцент на возможности подражания Христу и что это сочеталось с умалением значения сверхъестественного в житиях. Хотя такая тенденция дает о себе знать в среднеземноморских странах, но и тут, например, житие Франциска Ассизского переписывается, наполняясь всё более и более чудесами и превращая образ Франциска во всё более недостижимый идеал. Противопоставить «подражательную» модель святости той модели, которая сосредоточена на чудотворении, было бы неверно, так как оба аспекта святости тесно переплетались. Но, с другой стороны, начиная с XII и XIII веков складывается новый агиографический тип, который менее, чем прежние жития, отдаляет святого от прихожан и прославляет больше интенсивность веры и любовь к Богу и людям, чем аскезу и страдания¹. Новая функция агиографии состоит в том, что святой становится примером для осуществимого подражания, то есть «акцент ставится на всё, что... может подвигнуть слушателя или читателя к движению вслед за святым»². Это, однако, вовсе не предполагало отказа от рассказа о чудесах, внимание к которым совершенно естественно для всего средневековья.

Эпоха Католической Реформы и Контрреформации, то есть вторая половина XV–XVII вв., представляет собой «новый этап» и «время глубоких перемен в истории культа святых в латинском мире. Тридентский собор, не дав эксплицитного нормативного определения того, в чем состоит святость святых и каков смысл их почитания, постановил тем не менее, что следует почитать «святые мощи мучеников и других святых, которые живы вместе с Христом; они были храмами Святого Духа и участвовали в жизни Христа, и они будут прославлены и воскрешены Им ради вечной жизни; через них Господь оказывает многочисленные благодеяния людям»³.

¹ Ibid. P. 171–172.

² Ibid. P. 172 ("l'accent est mis sur l'exemplarité du saint, c'est à dire sur tout ce qui dans l'évocation de son existence par le récit narratif, pouvait inciter le lecteur ou l'auditeur à se mettre en marche à sa suite").

³ Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise sur la foi catholique / Traduction et présentation de G. Dumcige. P., 1969. P. 322.

В эпоху Тридентского собора иерархия стремилась к «очищению» практики почитания святых; утверждалась иерархия святых; одним приличествовал специальный праздничный день, другим — нет и т. д.. Упорядочению почитания святых служила созданная папой Сикстом V в 1587 г. специальная конгрегация. Установление строгого контроля над культом святых не помешало тому, что XVII в. стал «веком святых», и действительно, на это столетие приходится рекордное количество канонизаций, и их наибольшее число приходится на 1620-е — 1630-е годы¹. В 1634 г. Папа Урбан VIII специальными постановлениями устанавливает главные правила учреждения соответствующих культов, отчетливо разделяя канонизацию и беатификацию. Эти тенденции в нормативном католическом подходе к пониманию святости кульминируют в начале XVIII в. в знаменитом пятитомном сочинении Просперо Ламбертини (будущего папы Бенедикта XIV) *De servorum Dei beaficatione et beatorum canonizatione*.

Давая синтез сведений о «католической традиции» в понимании святости, автор статьи в энциклопедическом многотомном «Словаре католической теологии» А. Мишель, писал в 1939 г., что «негативный» аспект в понимании святости предполагает безгрешность, отторжение греха и искупление совершенных ошибок; «позитивный» аспект — «подлинное внутреннее обновление души, в котором важную роль играет действие Св. Духа». Но к этому «статическому» пониманию святости в католической традиции добавляется и «динамическое» — «то, которое выражается в более или менее героическом следовании добродетели, то есть в воплощении святости в действиях»². В канонизированной Фомой Аквинским традиции святость понимаемая как «*habitus* освящающей благодати» сочетается со святостью, которую Фома Аквинский называл «совершенством религиозной жизни» и которая предполагает стремление души к тому, чтобы максимально претворять в практику самые высокие добродетели, и уже в его учении речь заходит о «героической» степени добродетелей³. «Подлинная природа святости» — это «расцвет

¹ Venard M. La sainteté // Histoire du christianisme des origines à nos jours. T. VIII. Le temps des confessions (1530–1620) / Sous la dir. de M. Venard. P., 1987. P. 1018–1019.

² Michel A. Sainteté // Dictionnaire de théologie catholique. Vol. XIV. P., 1939. Col. 843 («D'une part, la sainteté exige l'absence de péché, l'éloignement du péché, la purification des fautes passées. C'est l'aspect négatif. D'autre part, la sainteté exige de l'âme un véritable renouvellement intérieur ou l'action du Saint-Esprit joue un rôle important. C'est l'aspect positif»; «Enfin, à cette considération d'une sainteté "statique", s'ajoute la considération de la sainteté "dynamique", celle qui se manifeste par la pratique plus ou moins héroïque des vertus et qui constitue la manifestation de la sainteté par les actes").

³ Ibid. Col. 845.

всех добродетелей в практике религиозного самосовершенствования, доходящего до степени героизма»¹.

В опубликованной шестьдесятю годами позже католической богословской энциклопедии, авторы соответствующей статьи пишут, что, с одной стороны, святость не может быть ничем иным, как даром благодати; с другой стороны, те, кого эта благодать коснулась, «не может оставаться в бездеятельности, но должен со-участвовать в достижении идеалов святости. В Средние века концепция святости как совершенства соединилась с аристотелевским этическим представлением о герое, и Роберт Гроссетест привил это представление учению о христианской морали, говоря о высшей добродетели как о *virtus heroica*»². Начавшийся в средние века процесс привел в конце концов к тому, что в XVIII веке, начиная с Бенедикта XIV канонизационные процессы включали как непереносимое условие официальную констатацию «героических добродетелей святого», чьему примеру должны были следовать и верующие³. Примирение восходящих к античности представлений о героях с христианскими ценностями и идеалами достигалось в том, что главные «теологические» добродетели «веры, надежды и любви» ассоциировались с моральными ценностями благоразумия, справедливости, силы и самообладания⁴.

Публикаций, который давали бы сколько-нибудь систематическую картину того, как понимался культ святых и святость христианских подвижников в древнерусском опыте, пока не существует. Поэтому никакое строгое сопоставление складывания и эволюции двух «моделей» святости, католической и православно-восточнославянской, пока не осуществимо. Однако источники позволяют выявить те или иные *характерные* черты в понимании культа святых и представлений о святости в разные эпохи русской истории. Попробуем обратиться с таким вопросом к релевантным памятникам московского XVI в. Один из таких памятников — трактат Зиновия Отенского «Истины показание к вопросившим о новом учении»⁵.

¹ Ibid. Col. 846.

² Ries J., Mathon G. Sainteté (Théologie) // Catholicisme. Hier — aujourd'hui — demain. Vol. 13. P., 1991. Col. 702–703.

³ Ibid. Col. 703.

⁴ Ibid. («En accueillant les données de la psychologie aristotélicienne, la tradition théologique en Occident, à partir notamment de saint Thomas, a traduit cet itinéraire en termes d'une maîtrise de plus en plus affirmée des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité sur les vertus morales de Prudence, Justice, Force et Tempérance»).

⁵ Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. Научно-критическое издание этого текста пока не осуществлено.

Представления о культе святых в «Истины показании» Зиновия Отенского

В Зиновии Отенском¹ можно видеть последователя Иосифа Волоцкого или, по меньшей мере, можно сказать с уверенностью, что он не был представителем «нестяжательства». «Истины показание к вопросившим о новом учении» создано во второй половине 1560-х годов и посвящено критике учения известного религиозного диссидента той поры Феодосия Косого². Сочинение составлено из ряда своего рода диспутов с противниками официального вероучения.

Шестой диспут посвящен проблематике культа святых, который феодосианами отрицался. Они заявляли, что почитание святых есть то же самое, что почитание идолов, которое отвращает от истинного православия. Что противопоставил этому взгляду Зиновий³?

«Почитают же православнии, и молят праведных, и притекают к ним помощи от них просяще, понеже возлюблены были от Бога праведнии и сподобишася почести от Бога, и прияха дезновение к нему, а не мертвецы, по Косого злословию, но живи суть по божественному гласу оному, иже во евангелии: «вси бо тому живи суть»⁴. Опираясь на слова псалмов (Пс. 5, 12, 13–14), в частности на упоминание, что уповающие на Господа возрадуются в веки и что Господь вселится в праведников, Зиновий ставит риторический вопрос: «Чесо убо ради уповающим на Господа веселие и радость во веки, а не до смерти токмо?». Его ответ таков: «Понеже вселится, рече, в них Господь, и того ради живи и по смерти праведнии, еже и божественный глас во евангелии рече: «аще кто любит мя, и слово мое соблюдет, и Отец мой возлюбит его, и к нему прииде и обитель в нем сотвориве»⁵. «И посему невозможно не быти живым во веки о нем, в них же вселится Бог; сего ради и радуются

¹ Буланин Д. М. Зиновий Отенский // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 354–358; Калугин Ф. Г. Зиновий, инок Отенский и его богословско-полюемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894; *Mainka R. M. Zinovij von Oten*. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. R., 1961 (*Orientalia christiana analecta*, 160).

² О Феодосии Косом см.: *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990; *Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М. 1960; *Mainka R. M.* Op. cit; *Dmitriev M. V.* Dissidents russes. I. Feodosij Kosoij. Baden-Baden, 1998.

³ Этот вопрос частично рассмотрен нами в опубликованной по-французски статье: *Dmitriev M.* Sainteté et culte des saints dans les polémiques religieuses russes au milieu du XVIe siècle: Zinovij Oten'skij et le *starec* Artemij // *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*. P. 347–366.

⁴ *Зиновий Отенский*. Ук. соч. С. 417 (цитата: Лк 10, 38).

⁵ Ин 14, 23.

в веки тии, в них же вселится Бог, и не умирают»¹. Утверждение о том, что праведники не умирают, а остаются живыми после смерти, имеет принципиальное, основополагающее значение для всей концепции святости, отстаиваемой Зиновием. Ниже оно представлено в более развернутой форме: «поистине бо праведнии не умирают, по пророку и по апостолу, но усыпают и живут в веки, и дела Господня поведуют, и не языком, и паче язык силами, и прахом бо от гробов своих исцеляюще стражущих и бесов прогоняюще, яко живи суще»². «Видите яко святи суть мощи праведных, видите в них силу Божию, яко и мертвеца воскрешают; видите, яко Бог вселися есть во святых, живым им сущим и почившим им»³.

Этот центральный для Зиновия тезис — тезис о *вселении* Бога в праведных, которые остаются *живыми* «пред Богом» — развит и весьма подробно аргументирован в рассуждениях Зиновия. Именно этот тезис служит главным в обосновании и защите культа святых. Соответствующий раздел в сочинении Зиновия назван так: «Яко сего ради праведни и по смерти их преславно почитаеми, понеже вселился есть в них Бог, и пребывая в них Бог... благославил есть их во веки веком»⁴. Развивая его, Зиновий, в частности, пишет: «... но похвалити их подобает о Бозе яко в них сушу Богу, понеже возлюбиха имя Господне»⁵.

Зиновий отстаивает и положение, что нет греха в *обоготворении* святых. Он пишет: «Аще же когда православнии и боготворят святых Божия, ничтоже согрешают, известившеся и о сем от богопреданных словес оных, еже: «яко даст им власть чадом Божиим быти, верующим во имя его»⁶. Аще власть прияха верующии во имя господне, еже быти чадом Божиим: всяко уже и бози будут, яко Божия чада суша»⁷. Сославшись далее на апостола Иоанна⁸, Зиновий делает заключение, выразившее, видимо, суть понимания им святости и культа святых: «Аще Христос славу свою даде своим угодником, и славу, юже сам имать, и аще Христос в них, и Бог Отец Христом в них, и угодники его совершени во едино: *всяко же о Бозе и бози будут праведнии* (курсив мой — М. Д.). Не согрешат убо православнии, обоготворяюще праведных, им же осынотворившу Богу сих прежде, и моляще я молити за ся аки сыны Божия; и

¹ Зиновий Отенский. Ук. соч. С. 418.

² Там же. С. 430–431.

³ Там же. С. 472.

⁴ Там же. С. 419.

⁵ Там же. С. 419.

⁶ Ин 1, 12.

⁷ Зиновий Отенский. Ук. соч. С. 445–446.

⁸ Ин 17, 19–23.

помощи у них просят, никакоже согрешающе в сих, ибо Христос прежде сих своею славою прославил бе»¹.

Итак, святые (угодники, праведники) — «бози», «чада Божии» в *обоготворении* которых нет греха. Они становятся таковыми «действием Духа Святого». В обосновании этой мысли Зиновий опирается на апостола Павла. «Скажет же и апостол отшедшим святым живым быти, а не мертвым, пишет бо: аще ли Дух воскресившаго Иисуса от мертвых живет в вас, воздвигий Христа из мертвых, оживотворит и мертвенная ваша телеса живущим его Духом в вас»². Сославшись и на следующие строки из Послания к Римлянам³, Зиновий заключает: «И аще таковая Павел свидетельствует быти: — оживотворенным быти мертвым теле-сем их, и Духом Божиим сынове Божии, яви суть еще и наследницы Богу и снаследницы Христу и с ним прославляеми: что же согрешают правосла-славнии, прославляюще таковыя Божия наследники и спроставляюще их Христу, снаследников его?»⁴.

Все эти мотивы — вовсе не единичны и не маргинальны в сочинении Зиновия. Поэтому можно заключить, что именно такие представления о теозисе были основной взгляда Зиновий Отенского на праведность, святость и почитание святых. Необходимо при этом отметить довольно неожиданную деталь: Зиновий не делает никакого принципиального различия между святостью и праведностью, между святыми, праведниками и угодниками.

А в чем же состоит праведность? Как мы видели, праведники угождают Господу тем, что любят его. А в чем выражается любовь праведника к Богу? В том, что они «быша самодержцы страstem умертвивше уды своя, тем же возладеша над различными недуги и страстьми и над бесы»⁵. Кроме того, «благоугодити... Богу» и «приобрести спасение от Бога» можно, «творяще же вся заповеди Божия... и в повиновении работающе во всех оправданиях Божиих»⁶. Святые «прославиша Бога жизнью своею и исповеданием пред мучители и душа своя за него положиша: ови бо проповедаша его и язвы о нем на телесех своих прияха, ови же чистительством непорочным и слово истины его право исправиша, инии же крепким воздержанием и постничеством себе ему освятиша»⁷. Характерно, что в этом перечислении атрибутов прижизненной святости

¹ Зиновий Отенский. Ук. соч.. С. 446–447.

² Рм. 8, 11.

³ Рм. 8, 13–17.

⁴ Зиновий Отенский. Ук. соч. С. 447–448.

⁵ Там же. С. 422.

⁶ Там же. С. 440.

⁷ Там же. С. 441.

(праведности) в данном высказывании нет ни чудотворения, ни деятельности во имя воплощения в жизнь заповедей Писания — есть только страдание во имя Христа, непорочность и постничество. Такое понимание праведности заметно отличается от концепции святости, ставящей в центр христианского подвига *заслуги* и деятельность во славу Божию. Сравнивая рассуждения Зиновия с характерно католическим средневековым учением об особых, тяготеющих к христианскому героизму *заслугах* как фундаменте святости, трудно не заметить отличия таких представлений о святости от характерных для мейнстрима католической средневековой культуры.

А в чем состоит, согласно Зиновию, связь между живущими и умершими (а точнее оставшимися живыми и после смерти) праведниками? И в чем заключается смысл культа святых?

Связь христиан с праведниками (святыми, угодниками) заключается прежде всего в том, что умершие и живущие праведные люди составляют вместе единую общность, внутри которой пребывает и Господь. «Посреде же Господь есть собранных во имя его, без разньства — пребывающих и отшедших, яко живым сущим им и по отшествии их посреди их есть Господь; и пребывающим бо в телеси праведником и отшедше от телеси, единаче пред Богом суть и у Бога; и глагол его в них пребывает во веки»¹. Праведники составляют братию, и первым среди братьев выступает Христос («Аще убо сообразни телу Сына Божия, и аще братия праведнии Сыну Божию... посреди их Христу сушу, первенец сый в братии»². Таким образом дистанция между живущими (но живущими праведно!), святыми и самим Христом оказывается минимальной.

Лежащие в церквах праведники остаются живыми в том смысле, в каком об это выше писал Зиновий Отенский. Комментируя тексты псалмов — «праведницы же наследят землю, и вселятся в век века на ней» (Псалом 36, 29) и «десница Господня сотвори силу; не умру, но жив буду, и повем дела господня» (Псалом 117, 16, 17) — Зиновий ставит вопрос: «кою убо наследят землю праведнии и вселятся на ней в век века», и отвечает на него: «проявленно же есть се, яко святии почивше вносятся в церквах и в них полагаеми наследят Господню землю, рекше церковь, в ней же и вселятся в век века»³. Здесь они и останутся до общего воскресения, оставаясь живы и заключая в себе данную Богом чудодейственную силу («в них же и всю волю свою Господь наш и Бог Иисус Христос удивил есть, им же яко дивен есть Бог во святых его. Лежаще же убо

¹ Там же. С. 467.

² Там же. С. 467–468.

³ Там же. С. 429.

праведницы в церквах, яко наследивше землю Господню, исповедающеся глаголют, по писанному в законе: десница Господня сотвори силу; не умру, но жив буду и повем дела Господня»¹). После второго пришествия Христа, они «исповедятся имени Господню, и вселятся... с лицом его»².

В том, что праведники остаются живыми «пред Богом» и «вселяются» в Царствие Божие после кончины мира «с лицом его», берет свой источник и их способность помогать обращающимся к ним с молениями³. Их способность к заступничеству обусловлена тем, что они и теперь как бы присутствуют в церкви, а Господь слушает именно их и внимает именно им: «поистинне убо праведницы вселяются с лицом Господним. Ныне тела и мощи их в церквах его; в будущий же (век) в царствии небесном, по реченному в законе: очи Господни на праведныя и уши его в молитву их. Моляще бо ся православнии в церквах святых праведник, яко в церкви очи Господни дню и нощию, по Соломону, приемлют прошения своя; и яко уши Господни в молитве праведных в церквах их и очи его на них, тем же и просящим у них в церквах их подает Бог прошения их ради просящим, по оправданию своему и по святым судьбам своим благий Господь наш»⁴. Храм и есть то место, где праведник «насладится Господеви... вселяясь с лицом Господним; понеже очи Господни дню и нощию на церкви его услышати в ней молящихся ему молитвами праведных его»⁵.

Мощи праведников наделены спасающей силой: «Мощи же их полагают в церквах, видевше от честных мощей их силы Божия благодати блистающих, ею же больнии здравие получают, и беси от человек отгоняхуся»⁶. Чудодейственная сила мощей происходит из того, что «святым, иже суть на земли его, удиви Господь всю волю свою в них»⁷. Опираясь на эти слова псалма, Зиновий пишет: «воистинну убо святии на земли Господни в церквах его положени, в них же всех удивляет вся воля Божия. Чудо бо преславно воистинну: кости голы сухи на всякия недуги и болезни исцеления точат и бесов прогоняют»⁸.

Отметим и еще одну характернейшую деталь отстаиваемых Зиновием представлений о святости. Из приведенных и из других высказываний

¹ Там же. С. 430.

² Там же. С. 431.

³ «Яко праведнии, отшедше сея жизни, пред Богом живи суть; тем же и певаеми, сего ради умоляеми о прошениях; понеже приемлюще от Бога могут подавати просящим, яко возлюблени Богом, и слышит хваляшая и молящаяся» (Там же. С. 430).

⁴ Там же. С. 431–432.

⁵ Там же. С. 432–433.

⁶ Там же. С. 425.

⁷ Пс 15, 3.

⁸ Зиновий Отенский. Ук. соч. С. 426.

русского монаха-полемиста видно, что число праведников — то есть согласно взглядам Зиновия *уже* спасенных! — очень велико. «Есть в православных бесчисленное множество праведников, яко паче песка суть, их же владычества Богом Христом зело утвердишася»¹. Более того, по другому высказыванию Зиновия, все мертвецы, то есть неправедные — воскреснут только для того, чтобы принять осуждение на вечные муки². При этом нигде не сказано, что число таких будет много, в то время как праведников, как мы видели, — «бесчисленное множество».

В целом, отраженные в «Истинны показании» представления о праведности (святости) характерны тем, что, во-первых, праведники (святые) остаются живы после смерти потому, что них «вселяется Бог» и они сами становятся «чадами Божиими» или «богами по благодати». Именно поэтому святые, явленные в их мощах и иконах, наделены способностью чудотворения и заступничества. Во-вторых, самое праведность понимается как страдание, мученичество, «смирение страстей» и пощение (в широком смысле слова), и в этом, а не экстравертной деятельности и заслугах видится выполнение заповедей и воплощение идеала святости. В-третьих, наконец, святых (и приравненных к ним «праведников» и «угодников») очень много, и, соответственно, святость не предстает явлением исключительным и труднодостижимым.

Представления о культе святых в «Послании многословном»

«Послание многословное»³ (далее — ПМ) принадлежит перу неизвестного русского автора. Он состоит из двух частей. В первой, которая озаглавлена «Сказание многословному посланию», содержатся сведения о Феодосии Косом и примкнувших к нему диссидентах, данные о развитии их движения, об обстоятельствах, вызвавших к жизни «Послание многословное». Вторая — основная — часть сочинения составлена в виде ответов на вопросы, присланные некоторыми православными верующими, которые обратились к автору «Послания многословного» за разъяснениями по поводу учения Феодосия Косого. Вопросы были записаны в «грамоте» и представляют собой конспективное изложение идей Феодосия.

¹ Там же. С. 421.

² «Мертви бо делы своими лукавыми живота не имут видети, воскресити же ни врачеве могут их; аще и оживут во второе Христово пришествие, обаче не на суд живота вечного, но на осуждение в муки вечныя» (Там же. С. 431).

³ Послание многословное. Сочинение инока Зиновия / Изд. А. Попов. М., 1880 (Чтения в императорском обществе истории и древностей российских, 1880. Кн. 2).

Вопреки мнению, господствовавшему с момента публикации памятника, сегодня можно считать доказанным, что, во-первых, «Послание многословное» принадлежит перу не Зиновия Отенского, а неизвестного нам монаха, скорее всего из Кирилло-Белозерского монастыря; во-вторых, написано во второй половине 1560-х годов, не ранее 1565–1566 гг.¹

Авторы присланной грамоты писали, что пришельцы, последователи учения Феодосия Косого, призывали не почитать святых, не читать их житий и т. д.²

Автор ПМ отвечает текстом о том, «как по заповедям Господним подобает почитать святых и праведных», как почитать их мощи и праздновать их память, и призывать их в молитвах. Он ссылается на псалом 111, 6–7,³ как аргумент в пользу утверждения, что «не в нынешнем житии токмо праведнии, но въ вечную есть память праведницы», поэтому их нужно чтить, и память о них пребудет в веках⁴.

В чем же состоит святость святых? Ответ на этот вопрос оказывается тесно переплетен с вопросом о том, каково соотношение Нового и Ветхого заветов. Согласно нашему памятнику, «еретики» не хотели считать богооткровенным Писанием новозаветные сведения об апостолах и мучениках⁵. Не считая нужным признавать авторитетными жития и рассказы о мученичестве «христовых же святыхъ мученикъ исповедание ихъ о Христе предъ мучители, и честныя ихъ страсти и смерти, иже предпочтоша паче душа своя Христоу веру, и божественое его слово

¹ *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. С. 27–28; *Dmitriev M. V.* Dissidents russes. I. Feodosij Kosoj. P. 126–129.

² «Не подобает прочитати мучении святых мученик, понеже съблзнь въ нихъ людемъ; писано в мучениихъ, яко оукоряхоу моучителей, еже не подобает. Также не подобает почитати и отеческая житна... Также и после апостоловъ несть чюдестъ; нынеже пророчества и чюдеса ложныя... Также не подобает мошей почитати, апостольскихъ и мученическихъ и отеческихъ, ни на молитву призывати их, понеже то человекослужение есть... Апостоли бо живи чюдеса сътвориша, и помогоша людемъ; умерше же они и мученики, и отцы, не могут помогати ничесо же молящимся имъ: мертвецы бо суть, яко же и вси мертвецы. И чюдеса от мошей их на съблзнь людем, и не святымъ духомъ бывають. Где писано — телеса не тленна? Темже кто почитаетъ мертвыя телеса и на молитву мертвыхъ призывает, — человекослужитель есть и заповсдемъ преступникъ: презирая государя, рабу молится, оставя Бога, мертвецовъ призываетъ на помощь. Тако же и памяти празновати не подобает: грехъ бо есть великъ» (Послание многословное. С. 221–222).

³ «Он вовек не поколеблется; в вечной памяти будет праведник. Не убоится худой молвы; сердце его твердо, уповая на Господа... Он расточил, раздавал нищим; правда его пребывает во веки; рог его вознесется во славе» (Пс 11, 6–7,9).

⁴ ПМ. С. 222–223.

⁵ «Святыхъ же отецъ и апостольскихъ мужей списания богословная, и о святыхъ апостолахъ и о мученикохъ чюдная, и богоугодная исправления ихъ, и подвиги о версе, и страсти всесветныя, и блаженная скончания ихъ за Христа различными моуками писанием не хотятъ именовати» (Там же. С. 223)

живо святымъ жительствомъ въ сердци своемъ съблюдоша»¹, они, якобы, противопоставляли им праведников Ветхого Завета.

Автор ПМ утверждает в ответ, что «святии же Христу есть слава»; что святые — прежде всего мученики. Среди почитаемых святых названы Игнатий Богоносец и Ерофей, Дионисий Ареопagit, Климент Римский, Петр Александрийский, Николай Мирликийский, Спиридон Тримифунтский, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Епифаний Кипрский; упоминает автор ПМ и «прочих великих светил»².

Соответственно, следует читать не «авесаломово отчеубийственное житие и саулово к Богу нечестивое житие», а жития, например, Антония Великого и прочих египетских монахов, и Ефрема Сирина, и великого Евфимия, и освященного Саввы, Илариона, Иоаникия, которые, как и Моисей, сподобились «боговидения»³.

Их святость выражается в том, что они сияют «чистым житием паче солнца» и блистают «евангельским словом»⁴. И «жительство их» составляет «славу Христови» благодаря «благодати святого духа»⁵. Эту мысль нужно понимать, кажется, в том смысле, что святые «исполнены» благодатью, и именно поэтому способны творить знамения и чудеса⁶. Так, подвиги первых святых были результатом действия в них «Христовой благодати», благодаря которой они «приаша... Духа Святого дарования», подобно апостолам, и потому смогли совершать чудеса, могли «милосердствовать христовою утробою о человечестве»⁷.

Далее автор снова критикует призыв оппонентов читать рассказы о праведниках Ветхого Завета, а «моученическая же и отеческая богоугодная исправления, и спасительная их труды, и подвиги выше естества прочитати не сподобляется»⁸. А ведь именно святые мученики и отцы показали «*жительство божественно и равноаггельное, в истину небесное на земли житие, яже чистоты священное, и мира боголюбное*» (курсив мой — МД), без которой никто не узрит господа, по апостолу, потому что зрит господа тот, кто «имея мир и чистоту» — что и удалось святым («еже святии они понудишася исправити сиа изрядно») ⁹.

¹ Там же. С. 224.

² Там же. С. 225.

³ Там же. С. 225–226.

⁴ Там же. С. 225.

⁵ Там же. С. 225.

⁶ «Иже апостольскими дарованиями и силою исполнены, и по повелению Христову въ времена потребамъ, сътвориша знамения и чудеса многа и велика» (Там же. С. 225).

⁷ Там же. С. 226.

⁸ Там же. С. 226.

⁹ Там же. С. 226–227.

«Послание многословное» говорит даже о четырех «матерях добродетелям» которые переданы Евангелием — «моужество, мудрость, правда, целомудрие, и яже от них ражающиася, многое множество добродетелеи, яже священнии мученики исправиша»¹.

Святых отличало «чистое житие их»², и к ним относятся тексты из Нагорной проповеди («Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного»; «вы — свет мира»³). «И светъ истинный Христовъ светить в святыхъ оучении и житии, просвещаетъ всякого человека боголюбна, ибо всякою добродетель евангельскоую потшашася и сътворити, и научити»⁴.

Разумеется, большое значение придется и мученичеству («Понеже святии мученицы предпочтоша Христа паче душе своея, и оусердно христовы ради веры страдаша, смерти горкиа претръпеша, и ихъ моужества и подвигы яковы убо быша, на диавола и того чиновники, отцы святии списаша»), а вот еретики, в отличие от святых, «не хотяще страдати за веру до смерти»⁵.

Однако сказанными «общехристианскими» аргументами доводы автора ПМ в защиту культа святых не ограничиваются. Новым аспектом полемики становится спор о том, могут ли случиться пророчества после Иоанна Крестителя. Автор утверждает, что соответствующие слова евангелиста Матфея⁶ относятся к ветхозаветной эпохе, а другие тексты Нового завета доказывают, что и после Иоанна Крестителя «в христианах множество безчисленное пророков быть»⁷. Далее оказывается, что дело касается не только дара пророчествовать, но и дара чудотворения, который дарован не только апостолам, но и всем верующим во Христа («Чюдеса же видимъ Господа нашего не единомъ апостоломъ даровавша, но и всем верующимъ в него, слышимъ бо его въ Евангелии глаголюща: веруй въ мя, яже азъ творю, и тои сътворишь»⁸), и отсюда делается вывод, что еретики похулили не только апостолов и св. отец, но и «Святого Духа похулиша, разделяющаго дары своя, по своей емоу велелепней власти, якоже комуждо хоцетъ». «Еретики» выступают против Бога и служат антихристу, не желая признавать ясные слова Господа, что «верующии в Него тая же чюдеса сътворять, яже и господь тогда сътвори»⁹.

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 227.

³ Мф, 5, 16; 5, 14.

⁴ ПМ. С. 228.

⁵ Там же. С. 229.

⁶ «Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мт. 11,13).

⁷ ПМ. С. 231.

⁸ Там же. С. 232 (Ин 14,12: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит»).

⁹ Там же. С. 233.

Последняя тема полемики автора ПМ против «феодосиан» касается почитания мощей, которое «пришельцы» отрицали, опираясь на слова пророка («Живии о мертвых помощи взыскуют»).

В ответ ПМ обвиняет своих оппонентов в богоборчестве: они обличают свою рать на Бога — который говорит, отвечая саддукеям «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у него все живы» (Лк 20, 38) и «А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова»? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мт 22, 31–32). Соответственно, «по Господню гласу вси Богу живи соуще святии, а не мертвецы». Поэтому-то христиане веруют в действенность призвание святых, явленных в мощах, зовут их на помощь как три отрока в печи огненной и веруют словам Св. Писания, что Бог есть Бог живых, а не мертвых. Святые живы и, будучи живыми, предстоят Господу, а предстоя, молятся ему, и молят именно о нас, и там самым нам помогают. Слова же пророка о живых, которые просят помощи у мертвецов, относятся лишь к культу идолов-истуканов¹.

Наконец, исконное предание церкви — праздновать память святых в день их кончины, и «торжества почитати летниа их памяти»². И далее автор ПМ включает в текст пространные выдержки из «Постнических правил» Василия Великого, слов Григория Богослова и Иоанна Златоуста.

Все собранные аргументы и цитаты автор ПМ подытоживает утверждением: «показася оубо от Господня възглашения» и от «сказаний» святых великих учителей, что «святии Богови живи суть и по смерти, и не имоуть быти святии мертвецы, понеже живи Богови соуще». И пусть еретики не говорят, что это относится к тому времени, когда святые воскреснут... Уже «ныне же святым телесем благодать точити чудеса даровася от Бога. И будущее имъ въздаяние твердо и известно являа, благодать же свою неот(ъ) емлемоу на святых мощех въ веки имать Бог, яко освященном им моужем и святом соущем. И что много глаголю! Не едины мученикы его и апостоли и пророцы, но и вси Божии раби и оугодники его не освятишася токмо и по смерти живи сущи³, но и *обожени соуть*» (курсив мой — М. Д.)⁴ И об этом говорят не только апостолы, пророки, ангелы, но и сам Бог, когда обращается к иудеям: «В законе вашем писано: аз рех бози есте». И аще оны боги нарече, к нимже слово Божие бысть⁵.

Таким образом, наряду с чертами, которые можно назвать общехристианскими, «Послание многословное» проводит ещё два мотива, которые, как

¹ Там же. С. 235–236.

² Там же. С. 238.

³ То есть: «не только освящены и живы после смерти».

⁴ Там же. С. 254–255.

⁵ Там же. С. 255.

кажется, можно квалифицировать как конфессионально-специфические. Во-первых, представления о святости напрямую связывается с учением об *обожении* праведников. Во-вторых, святость (и, соответственно, обожение) никак не дар узкого числа избранных; она достижима для всех «рабов Божиих и угодников», верно следующим заповедям Иисуса Христа.

Представления о святости в наследии Иосифа Волоцкого

Обратимся к ещё одному характерному и очень релевантному примеру — текстам, созданным Иосифом Волоцким, имевшим огромное влияние на русскую письменность в XVI — XVII вв. Изучая их с точки зрения поставленных выше вопросов, следует прежде всего обратиться к шестому и седьмому словам «Просветителя»¹. В них мы находим, так сказать, «теорию святости» Иосифа Волоцкого. И оказывается, что она неотделима от его представлений о буквальном, физическом *проникновении* благодати как в тела и мощи святых, так и в освященные богослужебные предметы, потому что «... идеже Церковь Господа Бога Вседržителя, тамо и Божие пришествие»². Когда Соломон построил храм, пишет Иосиф, он внес туда «вся оны Божественныя и честнейшаа вещи» то есть ковчег, скрижали и пр., и «... сими Божественными вещьми и церкви освятитися, и сих ради церкви поклоняхоуся»³. Благодать тайнодейственным образом заключена в священных предметах и как бы «пронизала» их: «...благодать Божия изволи теми приходить. Тем же образом и ныне благоизволи благодать Божия святых ради икон, и честнаго и животворящаго креста, и прочих Божественных и освященных вещей к нам приходить»⁴.

А представления Иосифа о культе святых и сотериологии напрямую связаны с его представлениями об освящении предметов, почитаемых христианами. Как Нюу Бог устроил спасение с помощью неодошвевлен-

¹ [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение предподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. 4-е изд. Казань, 1903. Я. С. Лурье считал основой этих слов «Просветителя» анонимное «Послание иконописцу» и «слова» о почитании икон (Послание иконописцу и «слова» о почитании икон // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.-Л., 1955. Приложение № 17. С. 320–373) и полагал, что они были написаны или до 1490, или в начале 16 века (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения. С. 321–322). А. И. Алексеев пересмотрел датировки и текстологические наблюдения Я. С. Лурье и пришёл к выводу, что «Послание» и «слова», наоборот, восходят к соответствующим главам «Просветителя» и составлены не позднее июля 1502 г. (Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-х–1510-х гг. СПб., 2010. С. 242–247; Он же. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 324–327).

² [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. С. 225

³ Там же. С. 232–233.

⁴ Там же. С. 247.

ной и рукотворной вещи, рассуждает Иосиф, — «тако и намъ бездушными сими Божественными вещми сътвори спасени»¹. Это стало возможным благодаря Боговоплощению, и уже апостолы повелели евангелисту Луке написать пречистый образ Христа и «поклоняться обоженному Его человечеству и на небеса вознесшуся»².

Ведя спор с «еретиком», который сомневается в правомочности почитания мощей, икон и «священных предметов», Иосиф отвечает (после того, как приведен ряд текстов Св. Писания о вечной жизни праведников): «Сего ради, аще оузрим коего от святых церковь, или маль платецъ от ризы, в нем же подвизася Божии угодник, или кость от тела его, или пръсть от гроба его, то всечестно и свято имам, и съ страхом покланяемся и целуимъ любезно, понеж и та освященна соут и обожена Святого Духа благодатию: и свидетельствуютъ чудеса и исцеления, еже действуют»³. «Еретик» сомневается: «како в бездушныхъ телесех и в рукотвореных вещех Богъ чудеса творит?». Ответ Иосифа: «сиче и в Новеи благодати Господь наш Иисус Христос вложивъ, съкры благодать Свою в святей Своей Церкви и в прочих Божественных и освященных вещех»⁴. Благодать Нового завета настолько действенна, что «не токмо собою исцеления и чудеса и знамена творяхоу святии, но яко сень их и оубрусци и от пота главотяжца их исцеления творяху»⁵.

Более того, благодать и святость «физически» приходит не только в предметы, имеющие прямое отношение к Христу и святым, но и в предметы, несущие образ и подобие тех, с которыми буквально соприкоснулся Христос и апостолы. Так следует поклоняться не одному только животворящему кресту, на котором распят Христос, «но и всякому кресту, иже въ образ и подобие сътворен оного Христова животворящаго креста, подобает покланяться, яко самому оному, на немъ же Христос пригвоздися: идеж бо аще въобразится крест от каковы вещи, тамо приходитъ благодать и освящение пригвоздившагося на кресте Христа Бога нашего»⁶. По этой же причине и причастие следует принимать с чистой душой, «святая бо си не сквернымъ, но святымъ». Равным образом «подобаетъ почитати и покланяться освященнымъ сосудом, в них же Божественная таинства съвершаются: понеж и ти соут обожени и освящени»⁷. Потому что, как огонь соединившись с железом сообщает ему свои свой-

¹ Там же. С. 248.

² Там же. С. 248–249.

³ Там же. С. 250–251.

⁴ Там же. С. 252.

⁵ Там же. С. 252–253.

⁶ Там же. С. 261.

⁷ Там же. С. 269.

ства, — «колыми паче божественная Божественная плоть и кровь Бога же и Владыки, страшно ж и неизреченно священнодействуема въ священ-ныхъ онехъ съсоудехъ преподаст имь своя благодти величество»¹.

Если в Ветхом Завете Бог велит Моисею сделать блюда, лжища и пр. предметы для жертвоприношений, и предписывает — «и освяти их, и будет святыня великая: все, прикасающееся к ним, освятится» (Исх. 30, 29)², то «колыми паче ныне освященни соут и Божественныя благодати преисполнени пречестнии они и Божествении съсуди, в них же плоть и кровь Господа нашего Иисуса Христа священнодействуется за избавление всего мира»³.

При этом Иосиф однозначно выступает против, так сказать, фетишизации священных предметов: «вещи, иж въ честь и въ славу Божию сътворени, еже сам Бог повеле, також святы соут и честни, и достойни соут почитатися и поклонятися, богыже сихъ не нарицати. Не все бо еже достойно есть поклонянию, сие и обожению»⁴. Если мы делаем иконы и кресты — «святы и честны тех нарицаем, поклоняемся и служим темъ, и богы тех не нарицаемъ, но въ честь и въ славу Божию и святых его»⁵. Говоря собственно о культе святых, Волоцкий не идет так далеко, как Зиновий, который, как мы видели, не считал грехом буквальное обоготворение святых. Волоцкий пишет, что святых нужно почитать «и словеса, и в писаниих, и в разоумении и жрътвах, и в храмах, и на иконах, точию же не обоготворити си»⁶.

Однако при ближайшем рассмотрении разница между двумя подходами оказывается не так велика, как на первый взгляд: мощи святых — святы. Они святы в том смысле, что сам Бог «излился» в них и «смешался» с ними, и связан со святыми и их мощами как глава с членами единого тела... Эта радикальная по формулировкам мысль выражена Иосифом следующим образом: «также и мощи святых почитати и поклонятися им, якож самемъ онемъ и живымъ сущим, того ради, ибо душа праведныхъ в руце Божии живоутъ⁷, якож пророкъ глаголетъ, и пакы: «Не весте ли, яко телеса ваша храмъ Духу Святому»⁸. «И якож Самъ, их жизни источ-

¹ Там же. С. 269.

² В «Просветителе» дается чрезвычайно свободный кумулятивный пересказ ряда соответствующих текстов Пятикнижия: «Аще в Ветхомъ законе Богъ к Моисею глаголетъ: да сътвориши блюда и лжища и съсоуды жертвенныя и чаша, в ня жъ вливаеши, и вся съсуды и оумывальница и вся стояла его, и да варятъ мяса в месте святе и да ядятъ священники маса она в сосудехъ онехъ, ими же освящаются, и освятивши, будетъ святая святыхъ» (Там же. С. 269).

³ Там же. С. 269.

⁴ Там же. С. 242.

⁵ Там же. С. 244.

⁶ Там же. С. 273.

⁷ Ср. Прем 3, 1: «А души праведныхъ в руце Божией, и мучение не коснется их».

⁸ Ср. 1 Кор 6, 19: «Не знаете ли, тела ваши суть храмъ живущего в вас Святого Духа».

никъ, егда в мертвых вменися», но «Божество неразлучно бе от него» — таким же образом «...телеса и душа святых, иже с Богом съединение съблюдоша, и заповед его сохранивша, и пребывша в любви Его, сих състави Себе Самъ яко уды главе и един дух с Богом быша, душами их и телесем излиаяся и съмесися, и не токмо живымъ, но и умрших не отстуетъ, и пръсть их и кости их полни соут Божественная благодати»¹.

Поэтому как живые они имели дар чудотворения, так и после смерти Господь не оставляет их, «души их, отлучишися от телесе, ничтож лишениа имут». И именно поэтому мы их называем живыми, а не мертвыми, по словам Господа: «веруяи в Мя, смерти не оузритъ въ веки»². Поэтому «эти кости» только выглядят прахом и землей, но на самом деле именно они святых творят чудеса, страшны бесам, «слепых просвещаютъ» слепых, излечивают больных, потому что хотя они «от земля быша», но соединены с небесным Владыкой, и, разрушив тленную оболочку, облакаются в образ небесный («Сиа кости персть видятся и земля, но обаче бесомъ суть страшни, и слепых просвещаютъ, и прокаженных и разслабленных и всякая болезни оуврачуют: аще бо и от земля быша, но небесному владыце совокупишася, и образ перъстный повръгоша, и в образ небесный облекошася»³).

Таким образом, Иосиф Волоцкий последовательно и, может быть, прямолинейнее, чем Зиновий Отенский и автор «Послания многословного», связывает культ подвижников и их мощей с представлениями об *обожении* святых (характерно спонтанное и «простодушное» высказывание Иосифа Волоцкого в одном из посланий: «ино, господине, ведомо тебе, что был святой Никон обожен человек»⁴), хотя, в отличие от Зиновия, не считает возможным назвать их «богами». Обожение же святых и присутствие чудодейственной благодати в их останках есть частное выражение более широкого учения о «смешении» Бога с освященными элементами тварного мира.

Понимание культа святых в других русских памятниках XVI–XVII вв. и в византийской традиции

Мы привели пример лишь трёх русских авторов конца XV–XVI вв., апеллирующих к доктрине обожения тогда, когда речь идёт об обосновании культа святых. Попробуем увидеть, тем не менее, насколько часто аналогичные представления встречаются в других текстах, оставив

¹ [Иосиф Волоцкий]. Просветитель. С. 274.

² Ин 11, 26 («И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек»).

³ [Иосиф Волоцкий]. Просветитель. С. 275.

⁴ Иосиф Волоцкий. Послания. Подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.-Л., 1959. С. 199.

в стороне вопрос, в какой степени это учение было усвоено рядовым духовенством и прихожанами? Вопрос требует систематического внимательного прочтения многих источников, мы же ограничиваемся пока лишь несколькими случаями эксплицитных и не-эксплицитных обращений к теме «обожения» святых.

В «Слове о житии и преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича, царя рускаго», написанном в середине XV века, говорится, что Дмитрий «внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събрателя Руской Земли, *корене святого и богом насаженаго саду*»¹. В нём сбылись ап. Павла сказанные «немь»: «*Вы есте церкви Бога живаго, яко же рече: «Вселюся в ня и похожу»*. Дмитрий «в бернем телеси бесплотных житие съвршаше»; «поистине явися земный аггелъ, небесный человекъ»². В момент смерти «просветися лице его, яко аггелу»³. В конце жития Дмитрий Донской назван святым («умоли убо, *святые*, непрестанно о роде своем и за вся люди, сушаа в области царства твоего»⁴).

Двумя веками спустя протопоп Аввакум говорил об обожении святых совершенно спонтанно и как о само собой разумеющемся факте: «Многи же святини смирения ради и долготерпения от Бога прославившаяся и по смерти обоготворени быша, понеже и телеса их являют в них живущую благодать Господню, чудесьми и знаменьи яко солнце повсюду сияют»⁵.

Совершенно не исключено, что концепт обожения подразумевается и тогда, когда впрямую речь о теозисе не заходит. Например, в «Рассказе о смерти Пафнутия Боровского» читаем: «ничим же скуден бе в добродетелех дивный сей муж древних святых, глаголю же Феодосиа, Савы и прочих святых». Сама же кончина Пафнутия описана следующим образом: «...треми дохновении предасть святую свою душу в руце Божии,

¹ Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича, царя рускаго // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 208. Ср. «Житие Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима» в «Луге духовном» Иоанна Мосха (Жития византийских святых / Пер. С. Поляковой. СПб., 1995. С. 245): «Мальчик преуслевал в мудрости, росте, добронравии и в угодной Богу жизни, никогда не пренебрегал Божиими молитвенными домами и словословиями, упражнялся в посте, бдении и молитвах и, умягчая юношеский нрав, посвящал себя Богу *как любезный ему храм*, чтобы от младых ногтей, насколько это возможно для человека, стать *домаи Божиим*» (курсив мой — М. Д.).

² Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича. С. 214. Ср. «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3, 16); «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имсете вы от Бога, и вы не свои» (1 Кор. 6, 19).

³ Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича. С. 218

⁴ Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича. С. 228 (курсив в приведенных цитатах мой — М. Д.).

⁵ [Аввакум]. Из «Книги бесед». Беседа пятая (о внешней мудрости) // Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступит. Статья и коммент. А. Н. Робинсона. М., 1991. С. 256.

Его же изъмлади възлюби. И к тому не обретеся духъ в старци, понеже усну века сего сном, нозе простер и руце на персех крестаобразно положъ, приложися къ святыѣмъ отцамъ, ихъ же и житию поревнова»¹.

Приведем и пример культа Артемия Веркольского, сложившегося в конце XVI века. Тело этого 12-летнего мальчика, умершего в середине XVI в. в поле от страха грома во время грозы, было найдено в лесу в 1577 г. неким клириком Агафонию, который увидел, что «возсия свет от места того — Господь Бог прославляет святых своих»². Мощи праведника стали творить многочисленные чудеса, сложился локальный культ, а житие включает следующее рассуждение о том, как «весело поминать праведника»: «...но яко, да воспоминаем, мы по возможному подобни будем. Вси праведнии единого естества быша. Не в той же ли воздух зряху, ни ту же ли землю населяху! Но по величеству желанія к Божии любве себе издаша, вся возмогоша, чюдеса творяху. Зримъ убо сего добраго подвижника, творящаго велия чюдеса. О, богомудре Артемию! Не забуди ны, но молися Христу Богу о нас, грешных, яко да твоими молитвами благодать Божия осенит душа наша, и просветит нас светом разума истины, и наставит на правый путь, вводяще в Царство Небесное, безконечное и блаженное!»³.

Что же касается истоков представлений, которые исходят из того, что Бог «вселяется» в тела святых, и которые отражены в сочинении Зиновия Отенского, в «Послании многословном» и у Иосифа Волоцкого, то видно что теологическим фундаментом этих представлений о святости было византийско-православное учение о теозисе. Отчетливое суммарное изложение этого учения дано В. М. Живовым. Обожение, *theosis* — «основная для богословия святости концепция, согласно которой человек может проникаться Божественными энергиями и соединяться с Богом. Это соединение и составляет существо святости. Учение об обожении в своих начальных формах складывается в византийском богословии уже в период между Первым и Вторым Вселенскими соборами в писаниях св. Афанасия Великого и каппадокийских отцов (св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского... {Оно} получило решительное развитие в творениях преп. Максима Исповедника. Преп. Максим пишет об изначальной предназначенности природы человека к обожению... Это предназначение содержится в природном начале человека, в его природном логосе... Между тем способ существования человека может входить в противоречие с его природным логосом, пер-

¹ Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // Вторая половина XV века. М., 1982. С. 494, 510.

² Савельева Н. В. Сказания XVII века о святых, святынях и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2010. С. 208.

³ Там же. С. 210.

вородный грех и был становлением этого противоречия... Следуя за Христом и согласуя свою волю с природным логосом, человека становится причастником Божества. Конечным моментом этого движения и является обожение... Это учение об обожении лежит в основе того понимания святости, которое излагает св. Иоанн Дамаскин как в своей полемике с иконоборцами, так и в «Точном изложении [православной веры]»¹. В. М. Живов ссылался на след. фрагмент из «Точного изложения православной веры»: «Богами же называю, также и царями, и повелителями не по природе, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями, и божественного *образа подобие*, по которому они и были сотворены, сохранили неповрежденным (ибо царем называется и образ царя); и также потому, что соединились с Богом по собственной воле и приняли его обитателем их сердца и, вследствие участия в Нем, сделались по благодати тем, что именно Он есть по естеству»². В сущности, о том же Иоанн Дамаскин говорит и в «Первом защитительном слове против порицающих святые иконы»: «Не поклоняюсь твари паче Творца, но поклоняюсь Создателю, подобно мне, сделавшемуся сотворенным и, не уничивив Своего достоинства и не испытав какого-либо разделения, снизошедшему *в тварь*, чтобы прославить моё *естество* и сделать участником в божественном *естестве*. Вместе с Царем и Богом поклоняюсь и *багрянице* тела... Ибо не природа плоти сделалась Божеством, но... плоть сделалась Словом, не потерявши того, что она есть, лучше сказать: будучи единою со Словом по ипостаси»³.

Судя по тому, что сегодня известно о культе святых в развитых формах средневековых католических культур, такое понимание святости не стало сколько-нибудь характерным для западного христианства. На католическом средневековом Западе учение о святости святых и соответствующие культовые практики исходили из других нормативных на-

¹ Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., С. 70–72. Более подробно о учении о теозисе см.: Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; Gross J. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. P., 1938; Dalmats I.-H. Divinisation. Patristique grecque // Dictionnaire de la spiritualité. T. 3. P., 1957. Col. 1376–1389.

² Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894 (репринт: М., 1992). С. 232. Перевод, данный В. М. Живовым: «Богами же, и царями, и господами называю их не по природе, но потому, что они царствовали над страстями и преодолели их, и в неизменном виде сохранили Божественный образ и подобие, по которому были созданы... Они соединились с Богом, приняв его в себя, и сделались по причастию и благодати тем же, чем Он является по природе» (Живов В. М. Святость. С. 72).

³ Преподобный Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Преподобный Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Свято-Троицкая Лавра: РФМ, 1993. С. 4 (репринтное издание книги: Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. А. Бронзов. СПб., 1893).

чал (о чем напоминалось в начале статьи)¹. На Руси же именно учение о теозисе — через переводы сочинений Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина и других византийских церковных авторов — стало «теоретической» базой почитания святых. Вот характерный отголосок этой «теории» в переводной славянской письменности: «Все мы созданы по образу Божию и по подобию. Но, преступив божественную заповедь, мы утратили подобие, сохранив лишь второй образ, — все люди вообще, и дурные и хорошие. Но подобие вновь воспринимается теми, кто усердно об этом заботится»². Московский митрополит Фотий в начале XV в. в поучении, адресованном духовенству, цитировал Дионисия Ареопагита: «достоит, бо, рече, быти Господню священнику чисту, и тако очищати; свету быти и тако просвещати, святу быти, и тако освящати»³.

Выводы

Достаточно легко увидеть, что в рассмотренных текстах мы имеем дело со специфическими *конфессиональными* чертами унаследованного Московской Русью из Византии учения о святости культе святых. Они, однако, не «монополю» господствовали в древнерусской письменности. Поэтому представленные в данном исследовательском зондаже наблюдения не предполагают, разумеется, никаких обобщений — и прежде всего потому, что источников, раскрывающих, как в культуре Московской Руси понималась святость и культ святых, очень много, а с названной точки зрения они ещё не изучались, и в статье были приведены лишь несколько примеров. Но вряд ли есть основания сомневаться, что это — вполне репрезентативные примеры, адекватно отражающие одну из сторон понимания святости в культуре Московской Руси. Они побуждают утверждать, что присутствие в традиционной московской культуре учения о теозисе тварного приводило к тому, что святость святых понималась во многом совсем не так, как в нормативной церковной культуре латинского Запада в позднее средневековье и раннее Новое время.

¹ См. также: *Каталано П.* Римское происхождение концепции святости // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX межд. семинара истор. иссл. «От Рима к Третьему Риму». М., 2006. С. 9–17; *Коппола Р.* Юридические аспекты святости в древности на Западе и на Востоке // Там же. С. 18–32.

² *Прохоров Г. М.* Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Славянский XIV века и современный перевод // Труды Отдела древнерусской литературы. № 43. 1990. С. 321.

³ Поучение митрополита Фотия к священникам и инокам (1410–1431 гг.) // Дополнения к Актам историческим. Т. 1. СПб., 1846. С. 327. На это высказывание митр. Фотия обратил внимание В. В. Мильков (*Мильков В. В.* Ареопагитики: древнерусская традиция бытования // *Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики. М., 2002 (Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. Вып. III [1]). С. 20.

Культы святых Могилянского времени между Римом, Константинополем и Москвой (на примере «Патерикона» Сильвестра Косова и «Тератургимы» Афанасия Кальнофойского)

Статья посвящена анализу культа святых в двух произведениях Могилянского времени: «Патериконе» Сильвестра Косова и «Тератургиме» Афанасия Кальнофойского. Несмотря на то, что оба произведения имеют много сходных черт, пантеон почитаемых в них святых существенно различается. Исследование подтверждает факт параллельного существования в могилянское время двух векторов духовной жизни украинских земель: один, связанный с непосредственным окружением митрополита Могилы и представленный в нашем случае Сильвестром Косовым, запрограммирован на воссоздание «первичной» киевской традиции с превалирующим культом князя-крестителя Владимира, первого иерарха Михаила и сонмом святых из Киево-Печерского Патерика. Другой же, ведущий свое начало от иерархов домогилянское времени и представленный Афанасием Кальнофойским, исходит из распространенного в Лавре культа печерских мощей, выразительно тяготеет к общим духовным традициям *Christianas Orthodoxa* и активно использует культы московской традиции.

Ключевые слова: Киевская митрополия, культ святых, могилянское время, «Патерикон», «Тератургима».

Никакой другой отрезок украинской церковной истории не вызывает таких дискуссий и противоречивых оценок, как история Киевской митрополии Могилянского времени. Борьба за традиции и сохранения православной идентичности наряду с всевозрастающим влиянием со стороны католицизма породила интересное и богатое в своих проявлениях культурное явление, которое принято называть Могилянским возрождением. В контексте компаративистского подхода к изучению проблемы культа святых в Восточной и Западной христианской традиции этот период представляется как особо репрезентативным — в первой половине XVII в. в Киевской митрополии замечается значительный интерес к фигурам отдельных святых. В этой работе мы попытаемся разобраться в том, существовал ли во времена Петра Могилы единый пантеон святых, насколько он был вариативным и каким векторам христианской культуры того времени (Рим, Константинополь или Москва) он следовал.

На фоне отсутствия исчерпывающего исследования на тему культа святых в украинских землях в эпоху Средневековья нам трудно установить ориентиры, определяющие изменения подхода к культу святых в Раннее Новое время. Однако исследователи успели отметить неожиданное появление в одном из первых лаврских печатных изданий, «Анфологионе» 1619 г., специальных служб Андрею Первозванному, князю Владимиру, страстотерпцам Борису и Глебу¹. Культ апостола Андрея до этого активно развивался в новгородской и московской письменности, превращаясь иногда в легенду о первом крещении Руси апостолом². Однако киевские интеллектуалы, «вспомнившие» об Андреевой легенде под влиянием северно-русских нарративов, проставляли в своей интерпретации миссии апостола совершенно другие акценты. Они считали миссию апостола всего лишь предзнаменованием (частичным «уверованием»), а не самим крещением³. Появление в киевском «Анфологионе» 1619 г. служб мученикам Борису и Глебу А. Булычев напрямую связывает с промосковскими симпатиями составителя издания Елисея Плетиницкого⁴. Мы не совсем согласны с этим утверждением. И вправду, акцентируемая в то время принадлежность киевской духовной традиции к общему культурному ареалу *Christianitas Orthodoxa*⁵ обратило киевских книжников начала XVII в. не только к культам польско-литовской, новгородской и московской традиции⁶, но и к болгарским, греческим, сербским и валашским святым⁷.

Пантеон святых Могилянського времени, однако, был несколько изменен. Попробуем посмотреть на него, опираясь на проведенное нами исследование двух текстов Могилянського времени: «Патерикона» (1635)

¹ Кагамлик С. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 67.

² Малышевский И. Сказание о посещении русской страны святым апостолом Андреем // Труды Киевской духовной академии. К., 1888. Т. 2. С. 223; Неменский О. Трактовки Крещения Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века // Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Материалы XXIII конференции памяти В. Д. Королюка «Славяне и их соседи». М., 2006. С. 57–61.

³ Дещальне об этом Синкевич Н. О. «Никогда бовсем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській мітрополії першої половини XVII ст. // Болховітинівський щорічник. К., 2011. С. 144–159.

⁴ Булычев А. А. О посольстве властей Киево-Печерской лавры в Москву в 1619 г. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общес. и различное. М., 2012. С. 183.

⁵ Плохий С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К., 2006. С. 27.

⁶ Naumow A. Świąci likalni w myśli kijowskiej pierwszej połowy XVII wieku // Ars Graeca — Ars Latina. Krakow, 2001. S. 203.

⁷ Котыстеский З. Палинодия // Русская историческая библиотека. Т. IV. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. I. СПб., 1878. Стб. 841–846.

Сильвестра Коссова и «Тератургимы» (1638) Афанасия Кальнофойского. На первый взгляд эти два произведения объединяет целый ряд внешних и внутренних характеристик: они оба были сочинены в Киево-Печерской Лавре в 1630-х годах, оба посвящены культу печерских преподобных и оба написаны на среднепольском языке с учетом широкой читательской аудитории Реч-Посполитских земель. Однако идеологическая направленность этих текстов совершенно разная и это вызвано, прежде всего, личностями обоих авторов, на которых мы коротко остановимся.

Сильвестр (Стефан) Коссов родился около 1607 года на Витебщине, обучался в нескольких иезуитских коллегиях, а возможно также в университетах Ингольштадта и Оломунца, Вены и Рима. В своих произведениях Коссов продемонстрировал себя как последовательный приверженец католической теологии, а именно — ее иезуитской школы. Исследуемый нами круг источников, использованных в «Патериконе» показал широкое использование трудов Петра Канизия, Роберто Беллармино и Петра Скарги, тогда как количество православных авторитетов можно свести до 3-5 авторов. Коссов, как и большинство иезуитских учеников, плохо знал греческий, а все цитаты из восточных отцов черпал из латинских антологий. Последовательный приверженец аристотелизма и позитивно — контраверсией теологии, Коссов выражал свои взгляды (в частности на проблему времени Преосуществления Святых Даров) полностью в духе западной теологии, следствием чего было признание его «Дидакалии» несовместимой с православным учением. Прозападными были и политические воззрения Сильвестра Коссова. Будучи активным сподвижником и приемником Петра Могилы на митрополичьем столе в Киеве, именно Коссов брал активное участие на переговорах Хмельницкого с Речью Посполитой в Варшаве и именно он возглавил партию духовенства, отказавшегося присягать московскому воеводе после Переяслава¹.

Совершенно иным представляется нам образ Афанасия Кальнофойского. Скорее всего, перед нами выходец из мелкой шляхты — в «Тератургиме» он упоминает Габриэля (родственника или себя в миру) Кальнофойского, причисляя его к землянам². Исследователи допуска-

¹ О личности Сильвестра Коссова подробнее: *Mironowicz A. Sylwester Kossow: biskup białoruski, metropolita kijowski. Białystok, 1999; Erdmann M. Heraldische funeralpanegyrik des Ukrainischen Barock. München, 1999; Хижняк З. І. Косов (Kociw) Стефан Адам // Києво-Могилянська академія в іменах. К., 2001. С. 286; Сінкевич Н. Сильвестр Косов — Мстиславсько-Оршанський єпископ та Київський митрополит: матеріали до портретного нарису особистості // Хроніка 2000. К., 2012. С. 454–464.*

² *Kalnofojski A. Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monastyru... Kiiowskim. Kijow, 1638. S. 65.*

ют, что родился он в селе Канафосты (нынче село Самборского района Львовской области)¹. Известен род подкарпатских шляхтичей Канофойских, которые пользовались гербом *Sas*. Возможно, наш герой решил видоизменить свое имя, прибавив к нему греческое слово *καλός* (благородный). Хорошее владение греческим (Кальнофойский неоднократно играет словами греческого происхождения, а само название произведения происходит от греческого *τεράτουργος* — чудотворец) позволяет предположить, что он обучался в одном из традиционных православных интеллектуальных центров. Неизвестно, как и когда Афанасий попадает в Киев. Очевидно, это происходит в середине 1620-ых гг. Тут следует заметить, что большим авторитетом у нашего автора пользуется архимандрит Захарий Копыстенский, митрополит Иов Борецкий и другие Киевские иерархи домогилянского времени, с которыми он, несомненно, был знаком лично. Нужно также подчеркнуть, что Кальнофойский активно позиционирует себя как мистик и аскет — в «Тератургиме» он подробно описывает процедуру изгнания злых духов и утверждает, что благодаря аскетическим подвигам он сам получил дар осуществлять чудеса².

После издания «Тератургимы» в 1638 г. Афанасий стал игуменом Винницким. Дата его смерти точно не известна. Обнаруженная В. Александровичем копия его завещания датируется 1646 г. На момент ее фиксации в Перемышльском городском суде Кальнофойский был уже покойным³. Афанасий в своих интеллектуальных ориентирах также «западно-направленный», однако если Косов демонстрирует свою выразительную приверженность перед авторами времен Контрреформации, то наш автор находится в интеллектуальном русле ренессансного периода. В его библиотеке античные авторы, произведения Фомы Аквинского, Иоанна Костерия, Корнелия де Лапиде, грекоязычная Библия.

Однако особенно интересным для нас является тот факт, что Кальнофойский настроен явно оппозиционно по отношению к митрополиту Петре Могиле. В одном из чудес он описывает видение Печерского монаха Макария, где Богородица предсказывает будущее Печерского монастыря и говорит о человеке в светском, чужаке и карьеристе, который раздаст монастырские имения. Трудно не увидеть в этом человеке именно митрополита Петра Могилу. Оценка такого поведения Кальнофойским явно отрицательная — как может светский раздавать то, что было накоплено монахами? Символическими есть и приведенные здесь слова

¹ *Льота Т.* Сакральна топографія Києва за Афанасієм Кальнофойським // Київська Старовина. № 5. 2005. С. 118.

² *Kalnofoyski A.* Op. cit. S. 79.

³ *Aleksandrovych V.* The Will and Testament of Afanasij Kal'nofojskyj // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XV. 1991. № 3–4. P. 416.

псалма о нечестивце, от которого не осталось и следа¹. В общем, отношение к Киевскому митрополиту в «Тератургиме» чрезвычайно сдержанное и холодное. Следует заметить, что сама «Тератургима» вышла без традиционного митрополичьего благословения на титульной странице. Кальнофойский вспоминает о благословении Петра Могилы, но в очень своеобразной форме — это благословение отдыхом *recreatiq*². Тут же он сравнивает себя с древнегреческим скульптором Фидием, который из-за зависти был обвинен афинянами сначала в краже, а потом в оскорблении божества. Очевидно, Кальнофойский в свое время играл очень важную роль в жизни Киева — он вспоминает, между прочим, свое участие в открытии мощей князя Владимира³. Возможно, еще до публикации «Тератургимы» наш автор столкнулся с неприятием его личности частью киевского духовенства, а издание произведения могло послужить поводом отъезда Афанасия из Киева.

Теперь, исходя из личностных характеристик наших авторов, посмотрим на круг святых, которых они возвеличивают в своих произведениях. Конечно, оба произведения посвящены, прежде всего, культу киево-печерских угодников, который активно развивался в Киеве в начале XVII века. Так, уже в Киевском «Анфологионе» 1619 г. была помещена память 25 киевским старцам. Сильвестр Коссов составляет отдельные жития печерских старцев на основании Второй Касияновской редакции Киево-Печерского Патерика. Кальнофойский рисует схему размещения их реликвий и описывает их «новые чудеса». Надо заметить, что пантеон киево-печерских угодников в произведениях двух авторов разный. В «Патериконе» упомянутые исключительно те святые, информация о которых размещена в старом патериковом тексте. Другие популярные на время написания произведения культы игнорируются: святой Меркурий, который упомянут в дневнике Эриха Лясоты⁴ и у Афанасия Кальнофойского⁵, святой Федор, князь Острожский, информация о котором уже распространялась в народной традиции⁶, или Иулиания Ольшанская, мощи которой были найдены не позднее 1617 г.⁷. Такой же была судьба более 50 подвижников, чьи мощи зафиксировал на своих картах Афанасий Кальнофойский. Более того — в «Патерикон» не попали так-

¹ *Kalnofoyski A. Teraturgima...* S. 190–193.

² *Kalnofoyski A. Op. cit. Przedmowa.*

³ *Ibid.*

⁴ Сборник для исторической топографии Киева и его окрестностей. Отд. II. К., 1874. С. 18–21.

⁵ *Kalnofoyski A. Teraturgima...* S. 7.

⁶ Кальнофойский спорит с мнением «политого народа», который почитал мощи монаха Макария как останки князя Федора Даниловича Острожского (*Kalnofoyski A. Op. cit.* S. 7).

⁷ *Kalnofoyski A. Teraturgima...* S. 36–37, 129–130.

же трое отцов, которые были упомянуты как святые в «Анфологионе» 1619: Никодим Просфорник, Дионисий Суздальский и Марк Пещерник. В случае с двумя первыми дался в знаки недостаток информации о них во Второй Касияниевской редакции, текста которого Коссов строго придерживался¹. В случае с Марком Пещерником ситуация была намного сложнее. Вероятно, чудеса святого, предписывающий мертвым двигаться, показались воспитанному в иезуитских коллегиях Косову маловероятными, а главное — малоназидательными. Поэтому он исключил это житие, несмотря на то, что культ святого Марка Гробокопателя активно развивался в Лавре в это время — кроме самих реликвий, почитался крест подвижника, славившийся исцелениями². Работая с текстом Второй Касияниевской редакции, Косов также включил в созданный им агиографический цикл ряд святых, о которых не было упоминания в «Анфологионе». Это печерские игумены Стефан, Варлаам и Никон, архимандрит Поликарп, отцы Онисифор и Тит, монахи Арефа, Эразм, Лаврентий, Афанасий, Кукша, Ефрем. Очевидно, что фигуры этих святых, ярко описанных в тексте Второй Касияниевской редакции, были важными для разнообразия и полноты составляемого им агиографического цикла.

В общем, Косов в большинстве случаев работает безотносительно к существующему в пещерах культу. Он редко вспоминает о мощах того или иного подвижника. Важно и то, что Вторая Касияновская редакция иногда противоречила возможности захоронения печерских отцов в Лавре. Косов старается не подчеркивать этот факт. Очевидно, он не случайно пропускает информацию о том, что святой Никон конце жизни стал епископом Владимирским³, ведь это спровоцировало бы сомнения относительно наличия в пещерах мощей преподобного. Говоря о мученической смерти святого Иоанна Кукши, Косов игнорирует память о том, что ему отрубили голову⁴, ведь это позволило бы «рационалистам» верифицировать мощи. Особенно важной и сложной для Сильвестра Косова встала проблема лаврских мироточивых глав, культ которых на начало XVII в. уже был хорошо развитым (у них происходило больше всего чудес). Анонимность реликвий была существенной проблемой в раннемодерном агиографическом дискурсе. Католическая традиция вообще отвергала возможность канонизации неидентифицированных реликвий. Косов также признает неидентифицированность чтимых в пещерах глав, объясняя это бесчисленным количеством лаврских подвижников

¹ Более подробно об этом: *Синкевич Н. О.* «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К., 2014. С. 75–88.

² Записки святителя Петра Могилы / Упорядкування І. В. Жиленко. К., 2011. С. 446.

³ *Kossow S.* Patерikon albo żywoty ss. Oycow Picczarskich. Kijow, 1635. S. 78.

⁴ *Ibid.* S. 144.

— «святых Печерских все имена знать невозможно»¹. Основным доказательством святости этих глав является собственно чудотворения. А следовательно, здесь Косов один-единственный раз идет на существенную уступку традициям современной агиографической литературы — чудо является основанием для признания за определенным отцами святости, а не наоборот.

Совершенно другой подход к формированию лаврского канона демонстрирует Афанасий Кальнофойский. Для него решающей и основоположной является существующая монастырская традиция почитания мощей. Он значительно расширяет количество известных святых по сравнению с 1619 г., включая туда всех упомянутых Косовым отцов. Однако количество мощей в пещерах было намного больше, поэтому Кальнофойский включает в лаврский пантеон также тех святых, о которых нет упоминаний в «Патерике». Вдобавок он делает подробную карту-схему расположения мощей. При этом его совершенно не смущает факт отсутствия дидактической окраски и наличие маловероятных мотивов в чудесах некоторых святых. Он рассказывает об истории, когда святой Онисифор после смерти уступил место святому Спиридону², несмотря на отсутствие всякой дидактической подоплеки в этом чуде. Мало интересует Кальнофойского и «буква» старого Патерикового текста. Он локализирует на своей карте мощи святого Евстратия, хотя Вторая Касияновская редакция³ (а вслед за ним и Косов⁴) подчеркивает, что тело святого не было найдено. Надо заметить, что далеко не все, обозначенные Кальнофойским подвижники были включены в текст канона 1643 г.⁵, который принято считать завершающим этапом печерской канонизации.

Не смотря на то, что оба анализируемых произведения посвящены культу печерских святых, их авторы признают неразвитость их культа, отсутствие у паломников четких представлений о святых, чьим мощам они поклонялись⁶. Это скорее был «программный», а не реальный культ могилянського времени. Более интересным представляется вопрос об отображении в изучаемых произведениях других, «реальных», культов того времени.

Оба автора вспоминают о Киевской миссии апостола Андрея. Однако, образ апостола не наделен в их произведениях какими-то особыми

¹ Ibid. *Reiestr. Litera S.*

² *Kalnofoyski A. Tseraturgima...* S. 15.

³ *Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. Вступ, текст, примітки. К., 1930. С. 108–109.*

⁴ *Kossow S. Paterikon...* S. 141.

⁵ Псалтырь с воследованием. К., 1643.

⁶ *Kossow S. Paterikon... Praefacya; Kalnofoyski A. Op. cit. S. 127–129.*

чертами. Так Косов наряду с проповедью апостола Андрея вспоминает и миссионерство на Руси апостола Павла и его ученика Андроника¹. И, конечно, оба автора считают миссию апостола не крещением, а только его предзнаменованием (или попыткой)². И это не удивительно на фоне того внимания, которое отводится в трудах могилянских времени князю Владимиру.

Обретение мощей святого Владимира, его прославление как крестителя Руси, покровителя образования и Церкви, отношение к святому как к личному патрону со стороны самого митрополита Могилы — все это делало фигуру святого чрезвычайно важной для «Патерикона». Возвеличивание культа князя Владимира проявляется, прежде всего, в том, как Косов объясняет неудачу предыдущих попыток крещения Руси. Согласно его исторической концепции причиной неудачи крещения во времена апостола Андрея были языческие князья³ (по версии Густынской летописи — частые войны⁴). Славянские князья Святополк, Ростислав и Коцел, по версии Косова⁵ (она снова противоречит Густынской летописи) не были крещены, а только просили о крещении. Князья, которые, согласно версии других нарративов, выступали современниками третьего этапа крещения (Аскольд и Дир по версии Льва Кривы⁶, Олег в Густынской летописи⁷), в «Патериконе» не упомянуты вообще. Не называет Косов святой и крестительницей даже княгиню Ольгу. Игнорируя таким образом информацию источников о князьях, которые были христианами, и подчеркивая важность обращения князей как предпосылки успешности крещения народа, Косов преследует одну цель — указать на важность и уникальность миссии «великого монарха всея Руси» князя Владимира. Культ других Рюриковичей в «Патериконе» совершенно не развит. «Патерикон» подает информацию о страстотерпцах Борисе и Глебе, но опираясь не на имеющиеся средневековые русские источники (ПВЛ, «Чтение о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», «Сказание, страсть и похвала», «Сказание чудес»), а только пересказывает всю информацию о мучениках, помещенную в «Хронике» Стрыйковского. Правда, он пересказывает легенду о перенесении мощей святых в

¹ Kossow S. Patcrikon... S. 11.

² Ibid.; Kalnofoyski A. Teraturgima... S. 52.

³ Kossow S. Patcrikon... S. 11.

⁴ Густынская летопись // ПСРЛ. Т. 40 / Подг. текста Ю. В. Анхимюка, С. В. Завадской и др. М., 2003. С. 39–44.

⁵ Kossow S. Patcrikon... S. 13.

⁶ Kreuza L. Obrona iedności cerkiewnej. Wilno, 1617.

⁷ Густынская летопись. С. 39–44.

Вышгород¹, но этот эпизод имеет сугубо дидактическую роль и включен в произведение в связи с антипротестантской полемикой, проводимой в «Патериконе».

Намного больше внимания святым из династии Рюриковичей уделяет Кальнофойский. Он величает святыми и посвящает равное внимание княгине Ольге, князям Владимиру, Борису и Глебу². Тут следует подчеркнуть, что почитание княгини Ольги сначала активно развивалось в псковской традиции, а в середине XVI в. имело особое значение для московских книжников, так как княгиня воспринималась непосредственным предком Ивана Грозного³. Именно оттуда оно попало в киевские произведения домогилянского времени. Красноречивым примером тому служит тот факт, что княгиня Ольга в «Паллинодии» Захарии Копыстенского именуется «московкой и псковянкой»⁴.

Особенное место в произведении Кальнофойского занимает культ святых мучеников Бориса и Глеба. В качестве третьего чуда в своем произведении он подает сказание Ипатьевской летописи о перенесении мощей страстотерпцев⁵. Не секрет, что интенсивность культа св. Бориса и Глеба существенно различался в Южной и Северной Руси. Мученики Борис и Глеб были патронами различных князей династии Рюриковичей, пока в XVI ст. не стали официальными патронами московских Рюриковичей⁶. Для Кальнофойского связь Борисоглебского культа с Москвой очевидна — он даже снабжает читателя информацией, что после Батыевой навалы мощи мучеников были вывезены в Москву, «которая всегда особенно почитала святых Божьих»⁷. Объяснить это можем только ассоциацией с перенесением Андреем Боголюбским Вышгородской иконы Богоматери.

Интересным, кроме того, является отдельный список «особых покровителей» печерского монастыря⁸, которые хоть и не являются святыми, но особенно прославляются Кальнофойским. Это князь Ярослав и его жена (или дочь) Анна, дальше герои патерикового рассказа князя Святослав, Изяслав и Всеволод Ярославичи (при этом факт их противостояния замалчивается), далее идут Всеволод Георгиевич и Андрей Боголюбский, который хотя и совершил опустошительный на-

¹ Kossow S. *Paterikon*. S. 171–172.

² Kalnofoyski A. *Teraturgima*. S. 53–54.

³ Супенов А. В. Ук. соч. С. 74.

⁴ Копыстенский З. Ук. соч. Стб. 125.

⁵ Kalnofoyski A. *Op. cit.* S. 102–104.

⁶ Lenhoff G. *The Martyred Princes Boris and Gleb*. Columbus, 1989. P. 53, 125.

⁷ Kalnofoyski A. *Op. cit.* S. 104.

⁸ Ibid. S. 55–59.

бег на Киев в 1169 г., однако подался монастырской традиции конца XVI — начала XVII в. как крупный благотворитель монастыря¹. Далее идет Владимир Мономах, который фигурирует в патериковых рассказах как покровитель святого Агапита, Святополк как основатель Михайловского Златоверхого монастыря, Всеволод Святославич как муж основательницы Кирилловского монастыря. Интересным фактом является прославление Михаила Черниговского и его боярина Федора, погибших верь рук Батыя и мощи которых в 1570-х гг. были вывезены в Москву. Следующих князей можно идентифицировать благодаря внимательному прочтению предисловия «Тератургимы». Это Мстислав Владимирович Мономах и Евстафий Федорович — непосредственные предки князей Святополк — Четвертинских. Следующий князь Станислав, согласно версии Л. Войтовича, — это легендарный князь Станислав Иванович, которого упоминают белорусско-литовские летописи в связи с походом князя Гедимины на Киев в 1321 г. и который считался непосредственным предком князей Острожских². Однако самым большим сюрпризом является упоминание в конце перечня Великих Киевских князей Ивана IV Грозного (указывая его монашеское имя Иона) и его сына царевича Ивана. Никаких следов реальных пожертвований этих монархов в пользу Печерского монастыря нет. Очевидно, перед нами вымысел самого Афанасия Кальнофойского, причину которого мы попробуем объяснить дальше.

Перейдем теперь к культу святых иерархов. Безусловно святым иерархом для Коссова и Кальнофойского является митрополит Макарий, убитого татарами в 1490 г., мощи которого пребывали нетленными в соборе святой Софии³. Пантеон других святителей немного различается. Сильвестр Косов в «Патериконе» наряду с культом князя-крестителя Руси активно развивает культ церковного иерарха, который совершил это крещение — митрополита Михаила. Надо подчеркнуть, что историческая верификация первого киевского митрополита была одной из самых проблемных для Косова. Ведь польский хронист Мачей Стрыйковский (основной авторитет Косова в области историописания) вообще подал другое имя первого киевского митрополита — Фаций⁴.

¹ Об этом подробнее: *Затилук Я.* Грамота Андрія Боголюбського Києво-Печерському монастирю // *Ruthenica*. Вип. VII. К., 2008. С. 215–235; *Русакова Ю.* «Грамоти» Андрія Боголюбського і Романа Галицького в контексті землеволодіння Києво-Печерського монастиря // *Просемінарії. Медієвістика, історія Церкви, науки і культури*. Вип. 5. К., 2003. С. 79–115.

² *Войтович Л.* Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 62.

³ *Kossow S.* Paterikon... S. 178; *Kalnofoyski A.* Teraturgima... S. 195–199.

⁴ *Strzykowski M.* Kronika polska, litewska, zmużdzka i wszyskiej Rusi. Krolewiec, 1582. S. 141.

В предыдущих нарративах¹ фигура иерарха Михаила выныривает дважды: во время крещения князей Аскольда и Дира в 886 г. и как современника Владимиров крещения. «Патерикон» принципиально отвергает версию о высылке на Русь митрополита Михаила в 886 г. — присланного в то время иерарха он называет просто епископом и, вопреки информации своих предшественников, подчеркивает, что хроники не указывают его имени. Рассказывая о наличии в Антониевых пещерах нетленного тела первого русского митрополита, Косов добавляет: «но был взят с Царьграда Владимиром года тысячного»². Противопоставление «но» здесь не случайно. Очевидно, культ первого киевского митрополита Михаила, был еще не до конца сформирован, и в обращении бытовали различные версии относительно времени его приезда. Однако этот культ наряду с культом св. Владимира был одним из «программных» для Косова. Не является он таким, однако, для Кальнофойского, который даже не вспоминает о митрополите Михаиле. Зато среди святых он упоминает Киевских митрополитов Алексей Нового, чудотворцев Петра, Киприана, Фотия и Иону³, а также патриархов Николая, Сергея и Михаила⁴. Очевидно, что Кальнофойский полностью находится здесь под влиянием московской духовной традиции, которая в начале XVII в. начала активно прославлять митрополитов Фотия, Иону, Феогноста и Киприана. Сильвестр Косов также подчеркивает день памяти и местонахождение реликвий только митрополитов Петра и Алексия и призывает читать их жития в «соборнике наших славянских», то есть — признает их святыми⁵. Однако митрополиты Киприан и Иона не упоминаются в «Патериконе» как святые, а митрополит Фотий упоминается откровенно негативно — Косов вспоминает читателю, что этот митрополит вывез из Киева сокровища Софии⁶.

В случае с патриархами, лица названы Кальнофойским святыми-покровителями выбраны с учетом тогдашних представлений о патриархах-современниках крещения Руси. За Сергея II Мануилита или Николая Хрисоверга крестился князь Владимир — так считали тогдашние киевские и московские книжники⁷. Под патриархом Михаилом Кальнофойский,

¹ Kreuzer L. Obrona. K. A-Av.; Густынская летопись. С. 39–44.

² Kossow S. Paterikon. S. 170.

³ Kalnofoyski A. Tseraturgima. S. 53.

⁴ Ibid. S. 55.

⁵ Kossow S. Paterikon. S. 176–177.

⁶ Ibid. S. 177.

⁷ Об этом детальнее: Синкевич Н. А. «Повесть о поэтапном крещении Руси»: возникновение, эволюция и интерпретация сюжета в православных сочинениях первой половины XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в 15–17 вв.: общее и различное. М., 2012. С. 209–227.

очевидно, имеет в виду Михаила Керуллория, во времена патриаршества которого произошло взаимное проклятие Римской и Византийской церквей. Показательно, что в современных православных святцах помещается только Николай Хрисоверх, а патриархи Сергей и Михаил были включены Кальнофойского (очевидно, опять же под влиянием московской традиции) учитывая их ведущую роль в истории латинско-греческих споров. Интересно, что Косов не включает в число святых ни одного из перечисленных патриархов, а о Керуллория даже не упоминает в «Патериконе».

Подводя итоги, хотим подчеркнуть, что на формирование пантеона святых в обоих произведениях непосредственным образом повлияли среда происхождения и культурно-образовательные ориентиры их авторов. И это не удивительно. Постриженный в Вильно Сильвестр Косов знал гораздо больше, например, о культе виленских мучеников¹, чем о митрополитах, связанных с Москвой. Этот автор был воспитанником западной духовной культуры, и об этом красноречиво свидетельствует, например, тот факт, что нерукотворный образ Христа ассоциируется у него именно с платком Вероники², а не с упомянутой во Второй Касияновской редакции³ и утвержденной в восточнохристианской традиции легендой о платке царя Авгаря. Совершенно другая ситуация с современником Косова Афанасием Кальнофойским, в «Тератургиме» которого присутствует ярко выраженный «московский след». Чем обусловлено его присутствие — признанием авторитета Захарии Копыстенского и иерархов домогилянского времени, стремлением подать как можно большее число святых-покровителей Лавры или личными воззрениями Кальнофойского — этот вопрос продолжает оставаться открытым.

Итак, перед нами доказательство параллельного существования в могилянском время двух векторов духовной жизни украинских земель: один, связанный с непосредственным окружением митрополита Могилы и представленный в нашем случае митрополитом Сильвестром Косовым, запрограммирован на воссоздание «первичной» киевской традиции с превалирующим культом князя-крестителя Владимира, первого иерарха Михаила и сонмом святых из Киево-Печерского Патерика. Другой же, ведущий свое начало от иерархов домогилянского времени и представленный Афанасием Кальнофойским, исходит из распространенного в Лавре культа печерских мощей, выразительно тяготеет к общим духовным традициям *Christianas Orthodoxa* и активно использует культы московской традиции.

¹ Kossow S. Paterikon. S. 176–177.

² Ibid. S. 93.

³ Абрамович Д. I. Ук. соч. С. 176–177.

Святая Жанна д'Арк в «Мистерии об осаде Орлеана»

Статья посвящена образу святой Жанны д'Арк в «Мистерии об осаде Орлеана». Проанализировав текст «Мистерии», можно убедиться в том, что он не укладывается в рамки заложенного жанра по нескольким причинам. Как известно, мистерия должна содержать рассказ о библейском сюжете либо носить агиографический характер, то есть повествовать о более локальном сюжете или о жизни местнопочитаемого святого. Однако содержание «Мистерии об осаде Орлеана», создававшейся в 30-е — 70-е годы XV века, не отнесено на много веков назад, а главная героиня, Жанна д'Арк, вовсе не святая. Исходя из этого, можно предположить, что произведение, написанное в то время, когда она была признана еретичкой, целенаправленно отнесено к жанру, предполагающим религиозное содержание и значение. Действительно, авторы, создававшие мистирию, называют Жанну д'Арк «божественным творением» и «святой рукой Господа», а также заключают, что «она исполнена благочестия, святости и доброты». Дальнейшее повествование также подтверждает, что образ ее наполнен чертами, присущими святому: она с достоинством принимает трудности, выполняя свою особую миссию на Земле, одинока в своих страданиях и выступает в роли воина Христа, совершая свои деяния по воле Господа. Таким образом, «Мистерия об осаде Орлеана» представляет собой синтетическую мистирию, вобравшую в себя сразу несколько средневековых жанров.

Ключевые слова: Жанна д'Арк, мистерия, Мистерия об осаде Орлеана, Мистерия о Юдифи и Олоферне.

Письменные источники каких жанров мы используем, желая побольше узнать о святых эпохи Средневековья? Прежде всего мы обращаемся к житийной литературе, к материалам канонизационных процессов, к трактатам теологов, к сборникам чудес, откровений и видений, наконец, к мистериям. Все эти тексты обладают своими отличительными свойствами и жанровыми особенностями, которые хорошо известны специалистам и позволяют судить как о конвенциональности того или иного произведения, так и о соответствии жизнеописания конкретного героя определенному набору признаков, которые в целом и являются

характеристикой истинного средневекового святого (так называемым агиографическим каноном)¹.

Вместе с тем нам прекрасно известны случаи, когда вполне конвенциональные сочинения той или иной эпохи рассказывали о различных вариантах сомнительной или официально не подтвержденной святости. Это мог быть, к примеру, трактат теолога, ставившего под вопрос личные качества уже, казалось бы, канонизированного героя, как это произошло с *De probatione spirituum*, созданным Жаном Жерсоном в 1415 г. в ходе Констанцского собора, участники которого были призваны в числе прочего пересмотреть материалы процесса о признании святости Бригитты Шведской. Это могло быть и письменное предостережение от излишне поспешной пропаганды деяний местного провидца, как случилось с Эрминой Реймской, книгу видений которой тот же Жан Жерсон не рекомендовал в 1401 г. к публичному распространению². Не менее интересными, с точки зрения изучения особенностей формирования представлений о святости, могут оказаться и материалы канонизационных процессов, которые, тем не менее, не привели к официальному признанию того или иного святого: к ним относятся, к примеру, документы об Агнесе Пражской (1211–1282) или о Жанне-Марии де Майе (1332–1414)³. То же самое можно сказать и о средневековых жизнеописаниях тех людей, кто не был канонизирован в соответствующий период (как Маргарита Венгерская (1242–1271), житие которой было создано уже в XV в.)⁴, или тех, чья святость не была подтверждена, как это произошло с Джованни Коломбини (1300–1367), основателем ордена иезуатов, получившим собственное житие в XV в., беатифицированным в XVI в. папой Григорием XIII, но так и не канонизированным⁵.

¹ О постепенном складывании агиографического канона в западноевропейской культуре см.: *Weinstein D., Bell R. M. Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*. Chicago, L., 1986; *Kleinberg A. Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, L., 1992; *Парамонова М. Ю.* Агиография // *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 22–29.

² Подробнее об этих текстах Жана Жерсона и об обстоятельствах, повлиявших на их написание, см. в настоящем издании: *Тогоева О. И.* “Idiotas, ac sine litteris mulierculus”? Жан Жерсон и проблема женской святости.

³ Агнеса Пражская была канонизирована в 1989 г., хотя ее первый процесс датируется 1328 г. Жанна-Мария де Майе не была официально признана святой, хотя и оказалась беатифицирована в 1871 г.; первая же просьба о ее канонизации относилась к 1445 г. Подробнее см.: *Vauchez A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. R., 1988. P. 82–83.

⁴ Маргарита Венгерская, просьба о канонизации которой поступила в канцелярию папы римского в 1306 г., была признана святой лишь в 1943 г.: *Vauchez A. La sainteté...* P. 83.

⁵ Подробнее о Джованни Коломбини см.: *Gagliardi I. Giovanni Colombini e la “brigata de povari”. Padri spirituali e figlie devote a Siena alla fine del Trecento* // *Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento*. T. 24. 1998. P. 375–414; *Иванов С. А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005. С. 361–362.

Попытки понять, как представляли себе святость и ее отличительные признаки люди прошлого, могут привести нас также к изучению текстов, далеких, на первый взгляд, от агиографического канона, но, тем не менее, рассказывающих о людях, почитавшихся их современниками как святые. К ним относятся, в частности, весь комплекс источников, представляющих собой различные жизнеописания Карла Великого¹, или «Хроника Анонциады», созданная в 1550–1560 гг. и повествующая об истории религиозного ордена Анонциады (Благовещения), но в действительности представляющая собой житие неканонизированной на тот момент Жанны Французской (1464–1505), первой супруги Людовика XII².

Однако иногда мы сталкиваемся с ситуацией, когда содержание произведения не соответствовало его формальным признакам. Когда автором оказывался выбран совершенно конвенциональный жанр, традиционно используемый в Средневековье или в раннее Новое время для описания жизни святого, но при этом само сочинение рассказывало о, казалось бы, весьма далеких от проблем святости событиях и явлениях. Именно такой случай и будет интересовать меня в данной статье. На его примере я попытаюсь проследить, сохранялось ли в подобных произведениях влияние существовавшего на тот момент агиографического канона и, таким образом, можно ли причислять их к, условно говоря, житийной литературе.

* * *

В центре моего внимания будет находиться одна средневековая мистерия — «Мистерия об осаде Орлеана», создававшаяся, вне всякого сомнения, в самом городе на протяжении весьма продолжительного времени³. Первый вариант текста, в окончательном виде насчитывающего

¹ Карл Великий был канонизирован в 1165 г. антипапой Пасхалием III по настоянию императора Фридриха I Барбароссы, однако католическая церковь так никогда и не признала данный факт. Тем не менее, Карл Великий почитается как святой покровитель Ахена. О его культе см. прежде всего: *Folz R. Essai sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire. P., 1951; Id. Aspects du culte liturgique de saint Charlemagne en France // Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben / Hrsg. von W. Braunsfels. Düsseldorf, 1967. Bd. 4. S. 77–99.*

² *Guyard F. La Chronique de l'Annonciade / ed. par J. -F. Bonnefoy. P., 1937.* Жанна Французская была беатифицирована в 1742 г. и канонизирована в 1950 г. Подробнее об основном ею в 1501 г. ордене Анонциады и его «Хронике» см.: *Drèze J.-F. Raison d'Etat, raison de Dieu: politique et mystique chez Jeanne de France. P., 1991; Broomhall S. Women and Religion in 16th-century France. N. Y. -L., 2006.*

³ О создании «Мистерии» в Орлеане свидетельствуют как особенности французского языка автора (авторов), так и его (их) исключительное знание местной топографии и городских реалий. Подробнее см.: *Hamblin V. L. Introduction // Le Mystère du siège d'Orleans / ed. critique de V. L. Hamblin. Genève, 2002. P. 7–54, здесь P. 37–47.*

более 20 тысяч строк, датируется специалистами 1430-ми гг. В 1450-е гг. к нему оказался добавлен весьма обширный пролог, а в 1470-е гг. была, насколько можно судить, проведена общая редактура всего произведения, которую выполнил ее последний автор¹. Единственный сохранившийся до наших дней манускрипт «Мистерии» хранится ныне в Апостольской библиотеке Ватикана² и датируется мною 1516-1520 гг.³

«Мистерия об осаде Орлеана» прекрасно известна историкам и литературоведам — прежде всего потому, что этот текст, по единодушному мнению исследователей, никак не укладывается в рамки заявленного жанра. Иными словами, специалисты категорически отказываются видеть в нем собственно средневековую мистерию. Связано это в первую очередь с несоответствием *содержания* «Мистерии об осаде Орлеана» традиционной классификации произведений этого жанра, которые исследователи условно делят на две большие группы. К первой из них относятся так называемые *библейские* мистерии: многочисленные «Страсти Христовы» (*Passions*), «Мистерия Ветхого Завета» (*Mystère du Vieil Testament*), «Непорочное зачатие Девы Марии» (*Conception Nostre Dame*), «Деяния апостолов» (*Actes des Apôtres*) и прочие сочинения, посвященные описанию жизненного пути Иисуса Христа и Его деяний, направленных на спасение человечества. Вторая группа объединяет *агиографические* мистерии, отличающиеся от библейских более локальным сюжетом и повествующие о местнопочитаемых святых (о св. Клименте в Меце, св. Лазаре в Отёне, св. Мартине в Туре), о святом покровителе той или иной профессиональной корпорации (о св. Винсенте у виноделов или свв. Криспине и Криспиниане у сапожников) или о защитнике от природных катаклизмов (например, о св. Себастьяне как защитнике от чумы)⁴.

¹ Подробнее о датировке разных частей манускрипта см.: Ibid. P. 16–17; *Тогоева О. И.* Жанна д'Арк и бумага с водяными знаками (История одной случайной находки) // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории — 2004 / Под ред. М. А. Бойцова и И. Н. Данилевского. Вып. 6. М., 2005. С. 208–232.

² *Mistere du siege d'Orleans* // Biblioteca Apostolica Vaticana. Reg. Lat. 1022.

³ Столь точная датировка основывается как на палеографических, так и — в первую очередь — кодикологических данных (использование при изготовлении рукописи совершенно определенного типа бумаги с весьма специфическими водяными знаками): *Тогоева О. И.* Жанна д'Арк и бумага с водяными знаками. С. 214–218.

⁴ Подробнее о типологии средневековых мистерий см.: *Knight A. E.* Aspects of Genre in Late Medieval French Drama. Manchester, 1983; *Runnalls G. A.* When Is a “Mystère” Not a “Mystère”? Titles and Genres in Medieval French Religious Drama // *Tréteaux*. № 2. 1980. P. 23–28; *Id.* Towards a Typology of Medieval French Play Manuscripts // *Id.* *Etudes sur les mystères*. Un recueil de 22 études sur les mystères français. P., 1998. P. 367–389. О возможном месте «Мистерии об осаде Орлеана» в этом корпусе источников см.: *Bordier J.-P.* Le “Mystère du siège d'Orléans”: de la politique à la religion // *Perspectives Médiévales*. № 18. 1992. P. 54–66.

Что касается «Мистерии об осаде Орлеана», то она изначально, т. е. уже в самой первой своей редакции, оказалась посвящена весьма специфическому сюжету. Речь в ней шла о Столетней войне и о героической борьбе жителей города с англичанами, осадившими Орлеан 12 октября 1428 г. К весне 1429 г., когда дофин Карл (будущий Карл VII) смог прислать на помощь орлеанцам собранное им войско, противостояние длилось уже около семи месяцев. Однако с королевской армией в город прибыла Жанна д'Арк, и ее присутствие настолько вдохновило защитников, что всего за неделю (с 29 апреля по 8 мая 1429 г.) осада была снята, и англичане ушли из-под стен Орлеана. Именно эти события и оказались подробно описаны в «Мистерии», которая заканчивалась призывом Жанны учредить праздник в честь освобождения города и отмечать его каждый год¹.

Военно-политическая направленность нашего текста, казалось бы, прежде всего указывает на то, что он никак не соответствовал формальным признакам своего жанра. Во-первых, его сюжет не имел никакого отношения к жизнеописанию Христа, что требовалось от мистерий библейского цикла. Во-вторых, несмотря на то, что он — как практически все иные мистерии — повествовал об исторических событиях, эти последние не относились к далеким временам. Напротив, в «Мистерии об осаде Орлеана» рассказывалось о совсем недавнем прошлом: ее возможные зрители и слушатели, населявшие город во второй половине XV в., являлись если не очевидцами снятия осады, то ближайшими потомками непосредственных участников военных действий. Наконец, на момент завершения «Мистерии» в 1470-х гг. ее главная героиня, Жанна д'Арк, не была еще официально признана святой, в отличие от героев любой иной средневековой мистерии, посвященной деяниям какого-либо местного или профессионального патрона.

И все же более тщательный текстологический анализ «Мистерии об осаде Орлеана» указывает на то, что ее автор (вернее, последний из авторов, проводивший общую редактуру текста) относился к своей героине как к истинной святой, пусть пока еще и не канонизированной. Об этом свидетельствуют прежде всего эпитеты, которыми он ее награждал, а также тот особый акцент, который он делал на ее удивительных деяниях, начиная с «чудесного» путешествия «во Францию» на встречу с дофином Карлом и заканчивая собственно военными подвигами в Орлеане и его окрестностях: все они также проходили у нашего автора по

¹ «Mes amis, Dieu en soit loué! / De la victoire a nous donnee, / chacun doit bien estre voué / le mercyer de la journee / Faictes sonner toute nuytee / toutes vos cloches sus et jus, / et a haulte voix desployee / chantez «Te Deum Laudamus» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 13629–13636).

категории «чудес» (*merveille, miracle, chose divine*)¹. Не менее важна была для нашего автора и тема двух чудесных «знаков», данных Жанной в подтверждение своей Божественной миссии. Он подробно останавливался на обстоятельствах первой встречи девушки с дофином, во время которой она якобы узнала Карла в толпе придворных, а кроме того раскрыла ему содержание его тайной молитвы (так называемый королевский секрет)². Победа, одержанная под Орлеаном, также являлась для автора «Мистерии» знаком избранности Девы, поскольку после снятия осады все без исключения окружающие поверили в то, что Жанна была «божественным творением»³ и истинным пророком, ибо она верно предсказала исход решающего сражения⁴. Автор именовал свою героиню «святой рукой Господа»⁵ и заключал свой рассказ о ней такими словами: «Она исполнена благочестия, святости и доброты, и я всегда буду говорить о ее святости»⁶. Последующая судьба Жанны — ее гибель на костре — описывалась в «Мистерии» как «мученичество» (*martire*)⁷.

Отношение к Жанне д'Арк как к пусть и не канонизированной, но все же святой, зафиксированное в «Мистерии об осаде Орлеана», не должно нас особенно удивлять. Несмотря на то, что данное произведение создавалось на протяжении второй половины XV в., т. е. в то время, когда вопрос об *официальном* признании святости французской героини еще не стоял на повестке дня, для жителей Орлеана, как представляется, он был уже решен раз и навсегда. Свидетели снятия английской осады с города и их ближайшие потомки искренне верили, что только *святая* Дева могла избавить их от смертельной опасности. О подобной трактовке ее личности и деяний свидетельствовал весь комплекс текстов, созданных в это время в Орлеане. Сюда относились и официальные документы (прежде всего, городские счета), и частные письма и дневники, и хроники, и художественные произведения. К ним же примыкала и «Мистерия об осаде Орлеана», авторы которой полностью поддержи-

¹ См., к примеру: Le Mistere du siege d'Orleans. V. 9149–9890, 11673–11688, 12020–12024. Подробнее см.: *Тогоева О. И.* Путешествие как миссия в эпосе Жанны д'Арк // *Одиссей. Человек в истории* — 2009. М., 2010. С. 91–115; *Она же.* Жизнь как чудо. Стилистические особенности первых хроник о Жанне д'Арк // *Человек читающий: между реальностью и текстом источника* / Под ред. О. И. Тогоевой и И. Н. Данилевского. М., 2011. С. 163–175.

² Le Mistere du siege d'Orleans. V. 10031–10032, 10057–10059.

³ «Je suis de ce consentement / Que soit ramenee vers le roy, / Et luy dirz tout plainement / Que c'est euvre de Dieu, je le croy» (Ibid. V. 10365–10368).

⁴ Ibid. V. 14881–14914.

⁵ «Dame Jehanne, / que ces faiz sont deliberez / de Dieu, comme la sainte manne» (Ibid. V. 16174–16176).

⁶ «Remplyc est de devocion, / sainteté et debonnereté, / que a toujours mes mençon / en sera de sa sainteté» (Ibid. V. 16069–16072).

⁷ «Morir te feray a martire» (Ibid. V. 12051). «Elle est en dangier de martire» (Ibid. V. 12545).

вали местную традицию почитания Жанны д'Арк¹. Единственное, что остается действительно не совсем ясным: почему им было столь важно именовать свое сочинение *мистерией*.

Данное название, насколько можно судить, не было придумано *post factum*, напротив, именно оно фигурировало во всех самых ранних свидетельствах о существовании нашего текста², оно же значилось на самом первом фолио дошедшего до нас кодекса³. Очевидно, что в слово «мистерия» изначально был заложен некий особый смысл, и нам стоит попытаться его разгадать. При этом решение проблемы, как мне кажется, упирается вовсе не в соответствие или несоответствие интересующего нас сочинения формальным признакам жанра, на что до сих пор обращали исключительное внимание исследователи. Речь должна вестись не столько об общем содержании произведения, сколько о *строении* его сюжета, об основных *структурообразующих элементах* текста. Только в этом случае, на мой взгляд, мы оказываемся в состоянии отследить крайне любопытные метаморфозы того, что при иных обстоятельствах можно было бы назвать обычной рифмованной хроникой⁴, как это принято делать, к примеру, в отношении анонимной «Хроникой Лотарингии»⁵ или «Вигилий на смерть Карла VII» Марциала Овернского, созданных в 1472–1484 гг. и представлявших собой стихотворное переложение французской хроники Жана Шартье⁶.

¹ Подробнее о комплексе орлеанских источников второй половины XV — начала XVI в., посвященных Жанне д'Арк и настаивавших на ее святости, см.: *Тогоева О. И.* Жизнь как чудо; *Она же.* Кодекс Fr. F. IV. 86 (РНБ) и круг орлеанских источников о Жанне д'Арк второй половины XV–XVI в. // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2016. Вып. 35. С. 386–402.

² В частности, в городских счетах Орлеана за 1435 г. упоминались суммы, выплаченные двум плотникам, которые возвели сцены (т. н. эшафоты) к празднику 8 мая для постановки «известной мистерии на бульваре около моста, во время [торжественной] процессии (*certain mistaire ou boloart du pont, durant la procession*)»: *Quicherat J.* Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc. P., 1841–1849. Т. 5. Р. 309. Указанное в записи место представления свидетельствовало о том, что играть там могли именно «Мистерию об осаде Орлеана», поскольку взятие крепости Турель (*Tourelles*), расположенной около моста через Луару, являлось не только центральным эпизодом данного произведения, но и ключевым моментом снятия осады с города в мае 1429 г. То же самое место постановки упоминалось и в счетах за 1439 г.: «Pour faire la feste du lièvement des Tourelles» (*Ibid.* Р. 310).

³ «Assit principio Sancta Maria meo Le mistere du siege d'orleans feut compose et compille en la maniere icy aprez declaree» (*Mistere du siege d'Orleans. Fol. 1r*).

⁴ Собственно, именно так характеризовал «Мистерию» один из ее первых исследователей, Жюль Кишра: «N'est autre chose que le journal du siège dialogué et mis en vers» (*Quicherat J.* Op. cit. Т. 5. Р. 79).

⁵ Жюль Кишра датировал эту хронику временем правления Карла VIII (1470–1498): *Ibid.* Т. 4. Р. 329–330.

⁶ *Rychner J.* Martial d'Auvergne et les *Vigiles de Charles VII* // Positions des thèses de l'Ecole des Chartes. P., 1941. Р. 99–104; *Id.* Les sources morales des *Vigiles de Charles VII* // Romania. Т. 77. 1956. Р. 39–65, 446–487.

* * *

Несмотря на свое сугубо историческое содержание, при ближайшем рассмотрении «Мистерия об осаде Орлеана» оказывается глубоко религиозным произведением. Это касается и ее структуры, и целей, которые ставили перед собой ее авторы, и в конечном итоге ее содержания. Очевидно, что у этого сочинения не существовало никаких *полных* аналогов среди предшествующих ему по времени французских мистерий¹, однако данное обстоятельство не должно мешать нам рассматривать его как вполне соответствующее заявленному жанру.

Вне всякого сомнения, «Мистерия» повествовала о выдающихся исторических событиях, память о которых была еще совсем свежа как в самом Орлеане, так и во всем Французском королевстве. Но все эти события, согласно общему замыслу, которому четко следовали сменявшие друг друга на протяжении 1430–1470-х гг. авторы, происходили с жителями города, с пришедшими им на помощь королевскими войсками, а также с их противниками-англичанами исключительно по воле Господа, что полностью соответствовало содержанию любой иной мистерии². Высшие силы вмешивались в жизнь и дела людей, дабы оказать помощь и спасти своих истинных сторонников. Иногда — как это бывало описано в библейских мистериях — Господь лично являлся своим приверженцам, в прочих же случаях Он оказывал помощь опосредованно, при помощи избранного Им героя, каковым считался любой средневековый святой³. Ту же самую ситуацию мы наблюдаем и в «Мистерии об осаде Орлеана», где на Небесном Совете, в присутствии Девы Марии и святых покровителей Орлеана Эверта и Эньяна, Иисус Христос выносил решение об оказании помощи терпящим поражение в войне французам и намеревался послать к ним Жанну д'Арк, миссия которой, таким образом, получала благословение Свыше⁴.

Каким же образом Христос узнавал о том, что его верным сторонникам нужна Его помощь? Здесь важным элементом в построении сю-

¹ Bordier J.-P. Op. cit.

² В «Мистерии» особенно подчеркивалась мысль, что Господь выступает на стороне французов. Не случайно в текст оказалось в полном объеме включено письмо Жанны д'Арк англичанам, посланное еще до ее прибытия в Орлеан. В нем девушка настаивала, что Французское королевство не достанется захватчикам, его получит «Карл, истинный наследник [престола], которому вручил его Господь»: «La tiendra Charles, vray heritier, a qui Dieu l'a donnee» (Le Mistere du siege d'Orleans. P. 465).

³ Bordier J.-P. Op. cit; Fraioli D. The Image of Joan of Arc in 15th century French Literature (Ph. D., Syracuse University, 1981, на правах рукописи). P. 231–232.

⁴ «De par moy elle acomplira / et en parviendra a ces fins; / que de ce ne se doute point: / ma vertu sera avec elle, / pour acomplir de point en point / par icelle jeune pucelle» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 7043–7048).

жета любой мистерии оказывалась молитва о спасении, обращенная к самому Господу или — что встречалось в средневековых текстах, возможно, даже чаще — к Деве Марии¹. Точно так же выстраивали свое повествование и авторы «Мистерии об осаде Орлеана»: Спаситель обещал помочь французам после молитвы, с которой обращался к Нему дофин Карл². Господь отправлял на землю своего посланника, архангела Михаила, который предупреждал Жанну о принятом на Небесном Совете решении и о возложенной на нее отныне миссии. Сцена эта, в деталях описанная в «Мистерии», являла собой аналог сцены Благовещения, в которой девушка уподоблялась самой Деве Марии, защитнице всего человечества³.

Впрочем, в облике Жанны, какой она представляла перед читателями и слушателями «Мистерии», было достаточно и совершенно ясно прочитываемых христологических мотивов. Трудный и исполненный страданий путь героини к победе был вполне сравним со Страстями, в конце которых ее — как и самого Иисуса Христа — ждала мучительная гибель от рук врагов, а затем — обещанное ей место в Раю⁴. Избранный ею путь также сопровождался многочисленными искушениями, призванными нарушить данный обет: сюда относились и предложение остаться в Вокулере, исходившее от капитана местной крепости Робера де Бодрикура⁵; и испытания, которым она подвергалась в Шиноне и Пуатье в ходе допросов, учиненных ей королевскими советниками и теологами⁶; и прямые оскорбления, которые она претерпевала от врагов-англичан, преодолев предыдущие трудности и добравшись вопреки всему до осажденного Орлеана⁷. В ходе исполнения своей миссии, Жанна, согласно

¹ О значении, которое придавалось в средневековом обществе подобным молитвам о спасении и защите см., в частности: *Autrand F. Le pouvoir et le surnaturel: Jeanne d'Arc en 1429 // Bulletin de l'Association des Amis du Centre Jeanne d'Arc. № 19. P. 5–24; Ead. La prière de Charles V // Bulletin de la Société de l'Histoire de France. 1995. 1995. P., 1998. P. 37–68*. Не случайно, на протяжении всего XV в. и даже значительно позднее французские авторы продолжали постоянно возвращаться к сюжету о тайной молитве Карла VII, содержание которой якобы раскрыла ему Жанна д'Арк во время их первого свидания в Шиноне. См. об этом: *Тогоева О. И. Событие и его интерпретации: «свидание в Шиноне» // Диалог со временем: Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008. С. 467–494*.

² *Le Mystère du siège d'Orleans. V. 6813–6860*.

³ «Fille, accomplissez la chose / et Dieu sera avecques vous, / qu'i vous gardera, comme une rose, / de polucion contre tous» (Ibid. V. 7137–7140). Сравнение Жанны с розой в данном пассаже прямо отсылало читателей и слушателей «Мистерии» к образу Девы Марии, символом которой являлся этот цветок.

⁴ «Non pourtant qu'elle est jeune et tendre, / endurra beaucoup de diffame; / mes, a la fin, je la vueil prendre / et metre en mon royaume son ame» (Ibid. V. 12569–12572).

⁵ Ibid. V. 7193–7280.

⁶ Ibid. V. 10181–10448.

⁷ См., например: Ibid. V. 11801–11804, 11853–11856, 11917–11922, 12037–12039.

«Мистерии об осаде Орлеана», оставалась — как и Христос — абсолютно одинокой, но — так же, как и он — упорно продвигалась к поставленной цели, осознавая всю сложность избранного пути¹. И как смерть Спасителя оказывалась искуплением грехов всех людей, гибель Жанны на костре становилась расплатой за спасение Французского королевства и его жителей, истинных — по сравнению с англичанами, ведущими себя «хуже сарацин»², — христиан³. Даже сугубо военная направленность деятельности Жанны д'Арк в действительности не слишком далеко уведила авторов «Мистерии» от основной для них религиозной темы. С их точки зрения, девушка оказывалась прежде всего воином Христа, а потому ее миссия была свята по определению⁴. Впрочем, как я уже указывала выше, авторы не стремились лишь констатировать данный факт: объяснению, почему они считают свою героиню святой, было уделено в тексте достаточно места.

В то же самое время Жанна представляла в «Мистерии» и как вполне земная женщина, которой свойственны минуты слабости и даже гнева. Она очень жестко реагировала, к примеру, на похищение англичанами ее герольда и прямо угрожала им расправой, если ее посланец не будет возвращен живым и здоровым и если они не снимут осаду и не покинут Францию⁵. Она искренне расстраивалась из-за обидных кличек, которыми награждали ее враги⁶, хотя и предпочитала находить утешение в молитве, демонстрируя и в данном случае поистине христианское смирение⁷.

Учитывая двойственный образ Жанны, а также описанные в «Мистерии об осаде Орлеана» события, характер святости главной героини

¹ «Et allons dont, de par Dieu! / Puis qu'i luy plaist, j'en suis contente. / Je sçay bien que je vois en lieu / ou auray ung peu de torment, / et a faire, mes l'excellente / puissance de mon Dieu m'aydera, / en laquelle est mon entente, / et envers tous me gardera!» (Ibid. V. 10173–10180).

² «Vous allez pis que Sarratzins» (Ibid. V. 2159). Таким образом, англичане в «Мистерии об осаде Орлеана» оказывались, согласно средневековой традиции, прямыми пособниками дьявола. Данное обстоятельство лишний раз подтверждало полное соответствие данного произведения заявленному в его названии жанру, поскольку все без исключения мистерии были по сути посвящены одному и тому же сюжету — борьбе Добра и Зла, Господа и дьявола: *Petit de Julleville L. Histoire du théâtre en France: les mystères*. 2 vol. P., 1880. T. 1. P. 242.

³ «Dame, se c'est vostre plaisir / de vous tenir avecques nous, / il n'est nul de nous, sans mentir, / qui ne vueille obbeir a vous. / Vous estes nostre seul recoux. / Vous estes tout nostre esperance, / qu'il n'est nul, sachez, de nous tous / qui ne face a vostre plaisance» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 14521–14528). «Vous estes le reconfort des François / Quant par vos armes les Anglois / avez dechacez du pays» (Ibid. V. 15217–15223).

⁴ Обращаясь к архангелу Михаилу и отправляя его на поиски Жанны в Домреми, Христос заявлял, что только она является «воплощением его доблести»: «Tu lui diras que je luy mande / qu'en elle sera ma vertu» (Ibid. V. 7025–7026).

⁵ Ibid. V. 11713–11752, 11909–11916.

⁶ Ibid. V. 11957–11964, 119969–11972, 12033–12036, 12093–12116.

⁷ См., например: Ibid. V. 11525–11552, 13253–13264, 13487–13492.

следует, вероятно, назвать политическим. Данное обстоятельство влечет за собой, однако, следующий закономерный вопрос: кто из героинь прошлого — реальных или, скорее, литературных — мог послужить для наших авторов прототипом для создания подобного персонажа?

Первым и единственным, рассматривавшимся в специальной литературе вариантом являлась в данном случае легендарная царица амазонок Пентесилея, хорошо известная во Французском королевстве прежде всего благодаря истории военной помощи, оказанной ею жителям осажденной Трои, от которых французы на протяжении всего Средневековья вели свое происхождение¹. В своей неопубликованной диссертации, посвященной формированию образа Жанны д'Арк в художественной литературе XV в., американская исследовательница Дебора Фрайоли высказывала предположение, что авторы «Мистерии об осаде Орлеана» (или один из них) могли использовать в качестве образца для подражания «Историю о разрушении великой Трои», созданную Жаком Миле в 1452–1454 гг.² Ее главным доводом в пользу этой гипотезы являлось прежде всего то, что речь в обоих произведениях шла об осаде города и о помощи, оказанной его жителям женщиной. Не менее важными обстоятельствами Д. Фрайоли полагала общее орлеанское происхождение авторов двух мистерий, а также светский, а не религиозный характер этих последних³.

Как мне представляется, основной минус данной концепции заключается, как это ни удивительно, в отсутствии явного интереса к Пентесилее в источниках XV в., посвященных Жанне д'Арк. В этих текстах мы не встречаем прямых уподоблений Орлеанской Девы античной героине. Единственное косвенное сравнение содержалось в «Защитнике дам» Мартина Ле Франка, созданном в 1440–1442 гг.: в IV книге поэмы, посвященной восхвалению способностей и достижений самых различных представительниц женского рода, в том числе — их воинского искусства,

¹ История о Франсионе, покинувшем с соратниками горящую Трою, нашедшем приют в Сикамбрии и в Германии, оттуда вместе с Маркоммиром прибывшем на территорию Галлии и основавшем здесь новое государство, впервые была рассказана в *Historia Francorum* Фредегарда (VII в.) и в анонимной *Gesta regum Francorum* (начало VIII в.). В XII в. она была включена в официальные «Большие хроники» Французского королевства, а затем вошла в «Историческое зеркало» Винсента из Бове, получив таким образом широкое распространение и оставаясь актуальной вплоть до середины XVI в.: *Beaune C. Naissance de la nation France. P., 1985. P. 19–25.*

² *Milet J. L'Istoire de la Destruction de Troye la Grant / Hrsg. von E. Stengel. Marburg-Paris, 1883.* Мистерия Ж. Миле сохранилась до наших дней в 13 манускриптах и 12 ранних печатных изданиях, созданных в 1482–1544 гг. О ее авторе известно лишь, что он обучался праву в университете Орлеана: *Petit de Julleville L. Op. cit. T. 2. P. 569–574.*

³ *Fraioli D. Op. cit. P. 254–255, 258–259.* Данные обстоятельства позволили некоторым исследователям XIX в. предположить, что Жак Миле являлся и автором «Мистерии об осаде Орлеана»: *Tivier H. Etude sur le «Mystère du siège d'Orléans» et sur Jacques Millet, auteur présumé de ce mystère. P., 1868 (особенно P. 230–255).*

автор упоминал и царицу амазонок, и спасительницу Франции¹. Чуть более активно данная аналогия использовалась во французских сочинениях раннего Нового времени: в «Корабле добропорядочных дам» Симфореяна Шампье 1503 г.², в «Неприступной крепости женского достоинства» Франсуа де Бийона 1555 г.³, в «Комментариях» Жака де Мейера 1561 г.⁴

Не менее важным представляется мне и то обстоятельство, что описания характеров Пентесилеи в «Истории Трои» и Жанны д'Арк в «Мистерии об осаде Орлеана» весьма сильно разнились. Там, где Дева плакала из-за оскорблений и предавалась молитве, царица амазонок предпочитала действовать и отвечать словом и делом, что для французской героини оказывалось совершенно недопустимым⁵. Более того, Пентесилея, согласно Жаку Миле, осознавала свою мощь и власть⁶ и получала истинное удовольствие от самой битвы⁷, тогда как Жанна в большинстве случаев доверяла непосредственное руководство тем или иным сражением окружающим ее военачальникам⁸.

¹ *Le Franc M. Le Champion des Dames* / ed. par R. Deschaux. P., 1999. V. 16513–16518, 16817–16824. Об образе Жанны д'Арк у Мартина Ле Франка см.: *Тогоева О. И. Жанна д'Арк, Афина Паллада и Дева Мария: Девственница на защите города // Именослов. История языка, история культуры* / Отв. ред. Ф. Б. Успенский. М., 2010. С. 110–139.

² «Pourquoy l'on la compare proprement a Penthasilee. Car ainsi qu'elle vint a l'aide des troyens contre les gregois se et porta vaillamment et a la fin elle mourut» (*Champion S. La nef des dames vertueuses*. P., 1503. Б. п.).

³ «Qu'a faict Panthasilée Roynne des Amazones, qui pour soutenir le party des Troyens se trouva furieusement équipée au Siege de Troye avec ses puissances? Ce nom, tant seulement, deust il pas faire trembler tout Ennemy des Femmes, puis que les Grecs l'ont exposé ainsi, Panthasilée, quasi tout subiugant?» (*Billon F. de. Le fort inexpugnable de l'honneur du sexe feminin*. P., 1555. Fol. 46).

⁴ «Regemque Carolum Remos ad sacram vñctionem perducit: quam vbi ab Reginaldo loci Pont. mense Iulio accepisset, statim veluti altera Penthesilea aut Semiramis Velliacum, Priuinum, Laudunum, Augustam Suessionum, Briac castella et oppida... victis pulsisque hostibus recipit» (*Meyere J. de. Commentarii siue Annales rerum Flandricarum Libri septendecim*. Antverpiac, 1561. P. 273). Подробнее об образе Жанны-амазонки, получившем развитие в литературе раннего Нового времени, см.: *Тогоева О. И. Пастушка, ставшая амазонкой. Образ Жанны д'Арк во французских жизнеописаниях знаменитых людей XVI–XVII вв. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. Вып. 20. 2012. С. 11–36.*

⁵ Многочисленные обращения Пентесилеи к ее врагам в «Истории Трои» начинались с прямых оскорблений. Так, она именвала своих противников «лживыми греками» (*faulx grecz*) и «лживыми заговорщиками» (*faulx outrecuide*), называла Менелая «несчастливым злодеем» (*meschant maleureux*), а Пиппа — «предателем» (*traictre*): *Milet J. Op. cit.* V. 21675, 22032, 22120, 22143.

⁶ «Je suis vostre roynne et amy / Servir me devez ceste raison / Or me suivez toutes ensemble» (*Ibid.* V. 21554–21556). «C'est une feme si hardye / Que certes elle ne craint mye / Six homes les plus fors du monde» (*Ibid.* V. 21990–21992).

⁷ «Mais pour venger le deshonneur / Sur les faulx grecz qui lont occis / Je suis preste de tresbon cucur / De combatre seule contre dix» (*Ibid.* V. 21674–21677).

⁸ Так, Жанна умоляла бастарда Орлеанского отправиться к крепости Сен-Лу на разведку: «Bastard d'Orleans, je vous supplie / que nous les aillons visiter, / les assaillir, quelque nul die, / pour les vouloir dehors bouter!» (*Le Mistere du siege d'Orleans*. V. 12125–12128, курсив мой — О. Т.).

Любопытно отметить при этом, что Дебора Фрайоли, высказывавшая идею об использовании истории Пентесилеи в качестве прототипа для создания образа Жанны в «Мистерии об осаде Орлеана», вполне допускала и обратный ход вещей. Жак Миле, живший в Орлеане и учившийся в местном университете, прекрасно знал реальные обстоятельства снятия осады с города в мае 1429 г. Таким образом, он сам мог использовать образ Жанны в качестве прототипа для своей героини. Возможно, именно из ее истории он позаимствовал идею о том, что Пентесилея являлась последней надеждой осажденных троянцев, а также приписал ей совершенно особое отношение к собственному знамени, которым славилась и Орлеанская Дева¹.

В этой ситуации, как мне представляется, не менее и даже более вероятным прообразом главной героини в «Мистерии об осаде Орлеана» вполне могла стать совсем другая героиня древности — библейская Юдифь². Ее история — как и история легендарной царицы амазонок — была известна во Франции XV в. очень хорошо, а ее сравнение с Жанной д'Арк пользовалось в это время огромной популярностью у авторов, писавших о Деве³. Более того, сама эта аналогия возникла в интересующих нас текстах прежде всего в связи со снятием осады с Орлеана: как Юдифь избавила родную Ветулию от захватчиков, так и Дева освободила орлеанцев от англичан⁴. Вместе с тем следует,

¹ Fraioli D. Op. cit. P. 263–264.

² Любопытно, что Д. Фрайоли совсем не рассматривала подобный вариант, полагая, что Пентесилея являлась «единственным драматическим персонажем, с которого можно было писать портрет женщины-воина (*the only dramatic one, for the representation of a female warrior*)»: Ibid. P. 259.

³ См., например, отзыв Генриха фон Горкума, писавшего, что Жанна — как в свое время Дебора, Есфирь и Юдифь — явилась, дабы спасти свой народ: «Hinc exemplariter procedendo legitur de Delbora, Hester et Judith impetratam fore populo dei salutem» (*Gorkum H. de. De quadam puella // Quicherat J. Op. cit. T. 3. P. 411*). Кристина Пизанская же полагала, что Дева и вовсе превосходит всех героинь прошлого: «Plus a fait ceste Pucelle / Que Hester, Judith et Delbora / Qui furent dames de grant pris, / Par lesqueles Dieu restora / Son pueple...» (*Christine de Pizan. Ditié de Jeanne d'Arc / ed. by A. J. Kennedy, K. Varty. Oxford, 1977. V. 216–220*).

⁴ Наиболее четко эта мысль была выражена в материалах процесса по реабилитации Жанны д'Арк 1455–1456 гг.: «Unde ipse pius adiutor Deus in tribulatione tunc clementer et in opportunitate succurrit, quando maxime et ad extremum sibi necesse fuit, sicuti populo israelitico, de salute desperanti in Bethulia crudeliter obsesso, concessa est probissima Judith in summo necessitatis articulo, ut eum ab oppressione cui succumbebat liberaret» (*Recollectio f. Johannis Brehalli // Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc / ed. par P. Duparc. 5 vol. P., 1977–1988. T. 2. P. 410*). Подробнее о сближении образов Жанны и Юдифи в связи со снятием осады Орлеана во французских источниках XV в. см.: Duparc P. La délivrance d'Orléans et la mission de Jeanne d'Arc // Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale, Orléans, octobre 1979. P., 1982. P. 153–158; *Тогоева О. И.* Блудница и город: казус Жанны д'Арк // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории — 2004 / Под ред. М. А. Бойцова и И. Н. Данилевского. Вып. 6. М., 2005. С. 237–271.

безусловно, отметить, что в «Мистерии об осаде Орлеана» подобное сравнение не использовалось, да и в прочих текстах, созданных местными авторами, уподобление Жанны Юдифи появилось позднее, уже в XVI–XVII вв.¹

Тем не менее, около 1450 г. во Франции была создана «Мистерия Ветхого Завета», составной частью которой стала «Мистерия о Юдифи и Олоферне»². Ни одного рукописного кодекса с этим произведением до наших дней не дошло, но нам известны три самые ранние печатные издания, датирующиеся 1500, 1520 и 1542 гг. Мы также знаем, что «Мистерия» пользовалась большой популярностью у публики и неоднократно представлялась на подмостках³. Таким образом, мы можем осторожно предположить, что это сочинение было известно авторам (или, скорее, последнему автору) «Мистерии об осаде Орлеана» — точно так же, как и «История о разрушении великой Трои».

Структура и содержание «Мистерии о Юдифи и Олоферне», как мне представляется, оказывались при этом значительно ближе к «Мистерии об осаде Орлеана», нежели творение Жака Миле. Здесь, в частности, вовсе отсутствовали сцены, действие которых разворачивалось на Небесах⁴, но во множестве имелись описания военных действий, призванные прежде всего продемонстрировать силу Господа и его решающую роль в судьбах людей⁵. Юдифь же, как и Жанна д'Арк под

¹ См., к примеру: *Hordal J. Heroinae nobilissime Ioannae Darc Lotharingae vulgo Aureliensis Puellae Historia*. Pont-Masson, 1612. P. 3–6, 210–211.

² *Le Mistere du Viel Testament* / ed. par baron J. de Rothschild. P., 1878–1891 (T. 5: *Judith et Holofernès*). «Мистерия Ветхого Завета» являлась коллективным произведением, сочиненным сразу несколькими авторами. Она не обладала единым связным сюжетом, но представляла собой своеобразный сборник драматических произведений, написанных на библейские сюжеты. Всего в «Мистерии» выделяют 40 таких эпизодов, к которым при- мыкают 6 вполне самостоятельных, законченных мистерий: помимо истории Юдифи и Олоферна, к ним относятся истории Иова, Товии, Есфири, Сусанны и Даниила, Октавиана и сивилл: *Petit de Julleville L. Op. cit.* T. 2. P. 352–377; *Runnalls G. Judith et Holofernès: mystère religieux ou mélodrame comique?* // *Le Moyen Age*. T. 95. № 1. 1989. P. 75–104; *Lalou E. Mystère du Vieil Testament* // *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age* / Sous la dir. de G. Hasenohr, M. Zink. P., 1992. P. 1050–1051.

³ Так, нам известно о двух постановках в Париже (1500 и 1542 гг.), когда «Мистерию» представляли в полном объеме, поэтому, в частности, в 1542 г. это заняло около 30 вечеров, которые растянулись с мая по октябрь: *Runnalls G. Judith et Holofernès*. P. 78. Вместе с тем ставились и отдельные самостоятельные части «Мистерии», в том числе «Мистерия о Юдифи и Олоферне», которую, в частности, показывали в Пуи в 1585 г.: *Ibid.* P. 79; *Lalou E. Op. cit.* P. 1050.

⁴ В «Мистерии об осаде Орлеана» таких сцен было всего три: *Le Mistere du siege d'Orleans*. V. 6861–7064, 9033–9072, 12533–12620.

⁵ Сюжет «Мистерии о Юдифи и Олоферне» строился вокруг трех крупных сражений за иудейские города. Эсдрелон оказывался разрушен до основания, Месопотамия сдавалась ассирийцам без боя, а верховные жрецы Ветугили просили у Олоферна 5 дней, дабы поразмыслить о перемирии: *Le Mistere du Viel Testament*. T. 5. V. 42663–42664, 42706–42713, 43349–43350. В это самое время в лагерь захватчиков и являлась Юдифь.

Орлеаном, становилась тем оружием, которое избирал для своих целей Всевышний¹.

Весьма схожей являлась и общая концепция обоих произведений. Для авторов «Мистерии об осаде Орлеана» было характерно восприятие французов как единой нации, что для текстов XV в. все еще оставалось достаточно редким явлением². Точно так же описывались в «Мистерии о Юдифи и Олоферне» и жители библейской Ветулии, ставившие знак равенства между собой и всем израильским народом³. Более того, наиболее важным сюжетным элементом в обеих мистериях оказывалось не просто военное и политическое противостояние этого единого народа захватчикам, но борьба двух религий — язычников и иудеев, «сарацин» и христиан — в которой главные героини выступали олицетворением истинной веры⁴. Как следствие, общим мотивом являлось и описание вражеского войска как варваров, для которых не существовало ничего святого, которые не почитали кодекс ведения войны, но интересовались лишь вопросом личной наживы⁵. Наконец, победа над врагом в обеих мистериях приписывалась не главным героиням, но самому Богу. В отличие от Пентесилеи, Юдифь не погибала в лагере Олоферна, а Жанна — под стенами Орлеана. Напротив, после завершения возложенной на них Свыше миссии обе они возвращались в свои города, дабы восславить Господа и торжественно отметить освобождение от захватчиков⁶.

¹ Отправляясь в лагерь ассирийцев, Юдифь убеждала своих соплеменников, что никто не сможет победить их, если их благословил сам Господь: «S'ilz sont en la grace / de leur Dieu» (Ibid. V. 43024–43025).

² Fraioli D. Op. cit. P. 264–265.

³ Обращаясь к верховным жрецам Ветулии, Юдифь заявляла, что весь их народ создан для того, чтобы защищаться от захватчиков: «Nous sommes gens pour nous deffendre» (Le Mistere du Viel Testament. T. 5. V. 42792).

⁴ По мнению автора «Мистерии о Юдифи и Олоферне», ассирийцы почитали Навуходоносора как своего бога, поклонялись его статуе и требовали того же от жителей всех захваченных иудейских городов: Le Mistere du Viel Testament. T. 5. V. 41897, 42313–314, 42869–871, 43228–230.

⁵ Восназначники ассирийцев, согласно автору «Мистерии о Юдифи и Олоферне», честно признавали, что долгое отсутствие военных кампаний и, как следствие, богатой добычи самым пагубным образом отражается на общем настрое солдат: «Se chacun se vient ainsi rendre, / Gens d'armes rien ne gaigneront; / Par ainsi s'aneantiront / et seront de lasche couraige» (Le Mistere du Viel Testament. T. 5. V. 42897–42900). Точно так же рассуждали англичане в «Мистерии об осаде Орлеана», отдавая на разграбление своим войскам аббатство Нотр-Дам-де-Клери, лежащее у них на пути: «Helas, tu es bien desolee, / tres douce Dame de Clery, / d'avoir esté ainsi pillée / de ces mauvaises gens icy. / Or est le peuple en grant soussy / et en grant desolacion; / benoiste Dame, ayez mercy / du paÿs et compassion» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 2189–2196).

⁶ «Continuellement / priez bien Dieu, car seurement / de mon entreprise arez joye» (Le Mistere du Viel Testament. T. 5. V. 43600–43602). «Or partons donques de present / en louant Dieu de paradis, / qui nous a fait grace si grant / d'avoir guaigné noz anemis» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 20349–20352).

Любопытно, однако, отметить, что эпизод с учреждением в Орлеане праздника в честь победы над англичанами, которым завершалась «Мистерия об осаде», возможно, опирался на другое сочинение орлеанского происхождения — на так называемую «Хронику 8 мая», посвященную собственно описанию первого такого торжества, состоявшегося 8 мая 1429 г. Один из двух сохранившихся манускриптов этого короткого текста датируется концом XV в.¹, а потому последний автор «Мистерии» вполне мог быть с ним знаком.

В обоих сочинениях именно Жанне д'Арк приписывалась честь основания праздника 8 мая. Иными словами, по мнению их авторов, девушка руководила не только военной кампанией, но и всеми мероприятиями, связанными с ее увековечиванием в памяти потомков. Не случайно Дева напрямую уподоблялась здесь двум местнопочитаемым святым — Эверту и Эньяну: именно ей эти два бывших епископа Орлеана буквально передавали город из рук в руки, делая ее, таким образом, новым покровителем города². Согласно «Хронике 8 мая», по приказу Свыше они приходили на помощь Деве, и атакующие англичане могли видеть их на городских стенах среди прочих защитников³. Тот же самый сюжет присутствовал и в «Мистерии об осаде Орлеана», где Господь лично посылал свв. Эверта и Эньяна на помощь Жанне д'Арк и местным жителям⁴.

Таким образом, к уже отмеченным выше возможным составным элементам образа Орлеанской Девы в «Мистерии» — христологическим, мариологическим и ветхозаветным — следует, очевидно, добавить и сюжеты локальной агиографии, весьма удачно использованные последним автором нашего текста. Как следствие, из-под его пера вышла некая

¹ Этот кодекс хранится сегодня в Библиотеке Ватикана (Ms. 891). В конце XIX в. он послужил основой для единственной публикации текста «Хроники»: La délivrance d'Orléans et l'institution de la fête du 8 mai. Chronique anonyme du XV^e siècle / ed. par R. Boucher de Molandon // Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais. T. 18. 1884. P. 241–348. Вторая рукопись хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге и датируется второй половиной XVI в.: Chronique d'établissement de la fête du 8 mai // Российская национальная библиотека. Fr. F. IV. 86. Подробнее об этих кодексах см.: *Тогоева О. И.* Кодекс Fr. F. IV. 86 (РНБ) и круг орлеанских источников о Жанне д'Арк.

² «Adont y a pause de tous instrumens, et viendront Saint Euvert et Saint Aignan sur les murs de la ville d'Orleans, et puis feront le signe de la croix par toute la ville, et sur les Anglois les seigneront, et benisteront la Pucelle et les François» (Le Mistere du siege d'Orleans. P. 514).

³ «Car en celuy temps fut recite par aucuns des anglois estant pour lors oudict siege avoir veu durant yceluy siege deux prelatz en habit pontifical aller et circuir en cheminant par sus les murs deladicte ville d'Orleans» (Chronique d'établissement de la fête du 8 mai // РНБ. Fr. F. IV. 86. Fol. 76).

⁴ «Vous, Euvert, et vous, Aignan, / Allez a Orleans la garder, / Et aydez sur toute rien / a la Pucelle, et entendez. / Gardez la ville et deffendez» (Le Mistere du siege d'Orleans. V. 12581–12585).

синтетическая мистерия, вобравшая в себя элементы самых разных средневековых произведений этого жанра (или, вернее, групп произведений). Она оказалась выстроенной с учетом сюжетных особенностей «Страстей Христовых», «Мистерий о Деве Марии», истории Юдифи и местных агиографических легенд. Точно так же и образ главной героини превратился у наших авторов в собирательный. Вероятно, ни один из них не претендовал на то, чтобы объявить Жанну д'Арк святой, ибо она не была еще официально канонизирована. Однако никто не мешал им почитать ее как местную святую — как новую покровительницу их родного города.

Пример «Мистерии об осаде Орлеана», как мне кажется, лишний раз подтверждает ту простую истину, о которой уже писал в свое время Грехам Ранналз, подробно анализирувавший «Мистерию о Юдифи и Олоферне» и другие «профанные» сочинения данного жанра¹. Наша классификация средневековых литературных произведений слишком несовершенна, она является одновременно слишком схематичной и слишком жесткой, поскольку не позволяет с должным вниманием отнестись к тем текстам, которые выпадают из придуманных нами самими рамок.

¹ Runnalls G. Judith et Holofernès. P. 102–103.

Символика святого «действия»: архангел Михаил и его чудо в Хонах в киевской древнерусской и барочной традиции

Культы «святого действия» имеют индивидуализированный характер, особенно в храмовом посвящении. Они почти всегда привязаны к какому-то событию, обстоятельству и церковно-богословской идее. В настоящей статье мы исследуем эволюцию культа Чуда архангела Михаила в Хонах на примере развития этого культа на протяжении XI–XVIII вв. в одном из древнейших монастырей Киева и Руси — Выдубицком. В публикации доказываем, что изначально обитель была посвящена не архангелу Михаилу вообще (традиционное мнение историографии), а специально его чуду в Хонах, и это имело важное символическое значение в исторической памяти «крещения Руси». О Чудовском посвящении свидетельствует несохранившаяся храмовая фреска и пещерное граффити XII века с упоминанием этого посвящения. Подобное посвящение могло быть связано только с одним обстоятельством — бинарностью местного чуда «первочуду» в Хонах, т. е., чудесной победе над язычниками при помощи Архистратига. Местная легенда об этом, дошедшая лишь в хронике последней трети XVII века, должна быть признана ключом к дешифровке самого посвящения. Идею подобного посвящения могло привнести греческое духовенство первых времен крещения Руси. Она была возобновлена и развита монастырским священноначалием в XVII и XVIII вв., о чем свидетельствуют многочисленные сохранившиеся памятники. Чудовский культ «действия» присутствовал в росписях, иконах, сакральных предметах, книгах трех основных храмов Выдубицкого монастыря. Понимание смысла его присутствия именно здесь, на Выдубичах, первоначально проявлялось в XI, в духовной и отчасти светской среде, но четко артикулировано лишь в памятниках XVII–XVIII вв. Этот культ «действия» последовательно сохранялся и подчеркивался священноначалием, строителями и монахами обители, он оставался основным. Однако в массовом сознании он контаминировался в общий культ архангела Михаила. После переосвящения барочного храма XVIII в. из Чудо-Михайловского в Георгиевский, в обители соединились два культа — начальника небесного христово воинства и предводителя земного. При этом оба культа проявлялись в действии чуда: Михаила в Хонах, Георгия о змие.

Ключевые слова: Архангел Михаил, Выдубицкий монастырь, Киев, Чудо в Хонах.

В «большой истории» святости превалируют культы персональных святых. Их эволюция «движется» по кругу: канонизация порождает новое христианское имя — количество имен, которыми называют при крещении детей, а также при постриге монашествующих все возрастает, таким образом, персональные культы находят все большее распространение.

А вот культы «святого действия» (конечно, кроме Господних и Богородичных праздников) в православии единичны. Именно в связи с этим они всегда имеют индивидуализированный характер, особенно в храмовом посвящении. Они почти всегда привязаны к какому-то событию, обстоятельству и церковно-богословской идее.

Об одном из таких культов «действия», эволюции его понимания и восприятия на протяжении нескольких веков на конкретном примере мы собираемся говорить. Этот пример важен в связи с несколькими обстоятельствами. Во-первых, речь идет об одном из древнейших киевских монастырей. Во-вторых, эволюцию культа в этом случае, благодаря хорошей сохранности монастырского архива, материальных даров и сакральных предметов, можно проследить на протяжении XI–XVIII вв. В-третьих, как ни странно, в историографии реальное посвящение обители и сам культ «действия» до сих пор подменяется культом «имени».

Итак, речь идет о киевском Выдубицком монастыре. В настоящем докладе, как и в предшествующих своих публикациях, мы будем доказывать, что обитель изначально была посвящена Чуду архангела Михаила в Хонах, и это посвящение имело важное символическое значение в исторической памяти «крещения Руси»¹.

Посвящение храма «действию»: обстоятельства, причины, интерпретации

Киево-Выдубицкий монастырь принадлежит к древнейшим монастырям не только Киева, но и всей Руси. Он известен с XI века и является ктиторовской обителью кн. Всеволода Ярославовича, младшего сына

¹ Ульяновский В. И. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастырь. История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. К., 2009; *Он же*. Чудо-Михайлівський монастир у Києві на Видубичах: проблема посвяти, її символіки і княжого/великокняжого статусу // Видубицький Михайлівський монастир — погляд крізь віки. Наукова конференція, присвячена 940-літтю Видубицького Свято-Михайлівського монастиря у Києві. К., 2010. С. 47–95; *Он же*. Чудо-Михайловский монастырь в Киве: проблема посвящения, символики и статуса // *Rossica antiqua*. (СПб.). № 2. 2011. С. 43–101; *Он же*. «Видубицька історія» про хрещення князя крізь призму присвяти давнього собору // Український історичний журнал. № 5. 2013. С. 40–59.

Ярослава Мудрого. По установившейся в литературе традиции, считается, что монастырь и его главный храм изначально были посвящены архангелу Михаилу. Это ошибочное мнение превалирует не только в популярной, но и в специальной научной литературе и в наше время. И только новые архивные, музейные и археологические находки позволяют восстановить первоначальное посвящение, показать его символику, а также эволюцию культа «действия» в последующие исторические эпохи и, наконец, превращение в общий Михайловский культ.

Как будет показано далее, древняя соборная церковь и сам Выдубичский монастырь изначально были посвящены *Чуду архангела Михаила в Хонах*, т. е. не тезоименитому святому князя-основателя каменного храма в обители Всеволода Ярославича — Андрею¹, а событию, священному «действию». Не только для XI века, но и для последующих столетий такое уникальное посвящение оставалось единственным на всем пространстве Киевской Руси.

Чтобы понять суть такого посвящения в ранний период христианизации Руси, следует выяснить, что именно могли знать на Руси о культе архангела Михаила, в том числе и о чуде в Хонах на время ереси не основания обители, то по крайней мере, заложения в ней каменного храма кн. Всеволодом Ярославичем (1070 г.). Установлено, что Чудовский культ получил общецерковное признание с VIII в., а с X в. в православной традиции начал распространяться агиографический текст авторства Симеона Метафраста с описанием чуда архангела Михаила в Хонах².

Традиция считает, что чудо произошло 6 сентября и именно в этот день празднуется Чудо архангела Михаила в Хонах. Реальный храм вблизи Хон, поставленный на безлюдном пространстве, был известен уже в V в., о нем упоминает Феодорит Киррский (393-466); около 700 г. на его месте построили более просторный храм, который в 1089 г. уничтожили турки-сельджуки. Его внешний вид схематически отражен на фрагменте византийского креста XI–XII вв.: церковь была однокупольной и построенной из больших каменных блоков. Именно с этого време-

¹ Интерпретации конкретного небесного патрона Всеволода различны: Андрей Первозванный, Андрей Стратилат, Андрей Критский. См.: *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в XI–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006. С. 124–125, 128, 507–508.

² *Добиаш-Рождественская О. А.* Культ Св. Михаила в латинском Средневековье V–XIII веков». Петроград, 1917. С. 33–34; *Кареев Н. И.* Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонах (по поводу книги О. А. Добиаш-Рождественской «Культ Св. Михаила в латинском средневековье V–XIII веков»). Петроград, 1917 // Известия Отделения русского языка и словесности. Т. 23. Кн. 1. 1918. Пгр., 1919. С. 254–260; *Lueken W. Michael.* Göttingen, 1898. S. 31–35; Скабалланович М. Н. Архистратиг Михаил и церковное чествование его // Подольские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. № 46. 1901. С. 796.

ни в Византийской Церкви развивается культ Чуда архангела Михаила в Хонах. Храмы Михаила строили преимущественно в недоступных местах — каменных скалах, над обрывами и утесами, то есть, там, где должны прятаться темные силы, которых побеждал и удерживал взаперти Архистратиг Михаил¹.

Подчеркнем: существующая на момент основания Выдубичской обители как пещерной (первая половина XI в.; современными археологами обнаружено несколько пещерных ходов раннего времени под монастырем), а затем наземного каменного храма (1070–1088 гг.) восточная традиция праздника Чуда архангела Михаила в Хонах была прочно связана с идеей противоборства христианства с язычеством и помощи Архистратига в победе христиан над язычниками.

Из ранних сохранившихся памятников древнерусской письменности культ архангела Михаила фиксирует Остромирово Евангелие 1056–1057 гг., а также Архангельское Евангелие². Современные исследователи настаивают, что древнейший текст «богослужебного последования архангелу Михаилу» под 8 ноября встречается в Ильиной книге, и его авторство принадлежит Константину Преславскому (традиционно текст приписывался одному из первоучителей славян Мефодию, предположительное крещальное имя которого — Михаил)³. Служебная Миния 1097 г. за ноябрь также содержит «Последование Михаилу архангелу» (напомним, его авторство также приписывается Мефодию) «с воспроизведением разработанной Ареопагитом концепции устройства ангельской сферы»⁴. В данном случае имеется ввиду Собор Архистратига Михаила с другими Небесными Силами, который прославляется церковно в ноябре⁵.

¹ Габелич С. Циклус Архангела у византјској уметности. Београд, 1991; Добиаш-Рождественская О. А. Культ Св. Михаила в латинском среднесвековье. С. 39–41; Капеев Н. И. Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонах. С. 246–261; Bonnet M. Narratio de miraculo a Micaele Archangelo // *Analecta Bollandiana*. Vol. 8. 1889. P. 287–307, 317–322 (отдельное издание: P., 1890); Gabeliĉ S. The Iconography of the Miracle at Chonae. An Unusual Example from Cyprus // *Зограф*. № 20. 1989. S. 95–103; Gasmier M. Saint Michael Archange. P., 1944; Хрусталева Д. Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 317–318; Renner A. Der Erzengel Michael in der Geistes— und Kunstgeschichte. Scharbrucken, 1927.

² Лосева О. В. Месяцеслов Архангельского Евангелия 1092 г. // Архангельскому Евангелию 1092 года — 900 лет. М., 1995; Она же. Русские Месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 72, 165, 186.

³ Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 406–418.

⁴ Верещагин Е. М. Церковно-славянская книжность на Руси. С. 406–418; Ягич И. В. Служебная Миния за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб, 1886. С. 321–329.

⁵ Болотов В. Михайлов день: Почему собор св. Архангела Михаила совершается 8 ноября? Эортологический этюд // Христианское чтение. Ч. II. № 11–12. 1892. С. 593–664; Василенко Т. Михайло // Українська культова архітектура у світовому контексті. К., 2001. С. 112–114.

Великокняжеская власть Древней Руси вслед за византийским императором, перенимает «царскую» линию культа Михаила. С этим связывают посвящение Архистратигу придела в Св. Софии Киевской, поскольку в Византии Архистратиг — «князь ангелов» — был покровителем столицы и василевса, а также «стражем храма» Св. Софии (в правой части собора сохранялось и показывалось место явления архангела Михаила императору Юстиниану с обещанием охранять Софийский храм, подробно эта история излагалась в «Сказании о Софии Царьградской»; Архистратиг и был изображен в алтаре Константинопольской Софии как «страж храма»¹); одновременно он считался помощником всем воинам и их стратигу (царю, князю) в борьбе с противниками и врагами.

В киевском Софийском соборе архангелу Михаилу, также как и в константинопольском, посвящен правый придел, где сохранились древние фрески: суровый и мужественный лик (полуфигура) архангела в конхе (одет в царские пурпурные ризы, с посохом и сферой в руках), а также сюжетные росписи: «Единоборство с Иаковом», «Повержение сатаны» (оба в выме), «Явление архангела Варлааму», «Явление Захарии», «Явление Иисусу Навину». Наличие под изображением архангела святительского чина (из шести святителей сохранились подписи к трем — Анфиму, Феодулу, Евдокиму) указывает, что здесь был боковой придел с престолом, на котором совершалась литургия. Все эти росписи Н. Н. Никитенко связывает с общим циклом росписей, византийской софиологией и генеральной идеей крещения Владимира и Руси под знаком Софии, понятием о покровительстве Михаила всему Киеву — «граду Софии»². Мозаичный архангел Михаил в «царственном» лике сохранился (единственный из четырех) также в главном куполе Софии Киевской. Мозаичный архангел Михаил в «царственном» лике сохранился (единственный из четырех) также в главном куполе Киевской Софии.

Для более широкой трактовки данной идеи в софийских росписях недостает именно сюжета Чуда архангела Михаила в Хонах, который идеально накладывается на рассказ летописи об извержении Владимиром идолов и потоплении их в Днепре. Этот сюжет, наверное, был распространен среди киевлян не только в начале XII в., когда создавался свод Нестора-Летописца, но еще до 1070 г. (основания каменного Чудо-

¹ Антоненко С. Огнестранный ангел // Родина. № 6. 2007. С. 10–14; Дурыйлин С. Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании. М., 1915. С. 21–25.

² Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. К., 1999. С. 134–137; Он же. Присяженина та фресковий цикл Свято-Михайлівського вітваря Софії Київської // Науковий збірник, присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції «Михайлівський Золотоверхий монастир: історія криз століття». К., 2008. С. 207–216.

Михайловского собора Выдубичского монастыря). Рассказы о потоплении болвана Перуна на Выдубичах как реминисценция Чуда архангела Михаила, которые передавались и через 80 лет после крещения Владимиром Руси, по-видимому, были составлены священством в первые же годы после крещения: язычники-неофиты жаждали чудес, которые подтверждали бы силу новой веры, при этом чудес именно над «старыми» богами и их идолами. Этот архетип чудесной победы нового над старым присутствует в древней культуре и мифологии практически всех народов, приобретая различные формы и проявления. Возможен ли «обратный» вариант: легенды о чуде потопления идола на Выдубичах на время росписи Софийского собора не существовало? Да, возможен. Однако сам сюжет чуда в Хонах в цикле прославления Владимира как крестителя Руси был очень к стати. Почему же его нет в Михайловском приделе Св. Софии? Возможно, он просто не сохранился? В некоторых изданиях указывается, будто он существует под записью XVIII в.¹, что вряд ли достоверно, поскольку в соборе были открыты все сохранившиеся фрески, кроме того, именно в месте росписи XVIII в. было заложено ранее существовавшее окно, где просто не могло быть фрески. В цикле деяний архангела Михаила его чудо в Хонах занимает весьма существенное место, а потому греческие мастера и священноначалие кафедры казалось бы просто не могли его обойти. Однако факт остается фактом: в настоящее время в Св. Софии этот сюжет среди фресковых росписей не выявлен. Но возможно ли, чтобы, изображая главные моменты из земных деяний Архистратига Михаил, один из самых почитаемых праздников, посвященных явлению архангела, не был изображен в общем цикле? Если вспомнить все перечисленные выше сюжеты росписей, то сразу становится понятно, что все они базируются на библейских текстах, в которых не могло быть чуда в Хонах, а, следовательно, и его фресковое изображение не воспроизводилось. Это важно, поскольку указывает не только на причину отсутствия сюжета в цикле росписей, но и не позволяет отрицать почитание чудовского культа в Киеве того времени.

Архангелу Михаилу был посвящен также придел в Успенском соборе Киево-Печерского монастыря. Здесь следует напомнить, что Успенский собор был освящен в 1089 г., а Чудо-Михайловский храм на Выдубичах — в 1088 г. Таким образом, можно констатировать, что оба Михайловские приделы в центральных храмах (особенно же в раннем кафедральном — Св. Софии) выступали некими компендиумами-образцами для

¹ *Свенцицкая В. И.* Мастер иконы «Архангел Михаил с деяниями» второй половины XIV в. из села Сторонна на Бойковщине // *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1988. М., 1989. С. 194.*

мастеров, расписывавших выдубичский храм, где фреска с сюжетом чуда в Хонах существовала (подробнее об этом — далее).

На время возведения собора на Выдубичах Архистратига считали покровителем русских князей в борьбе с половцами. В летописи говорится, что не раз «побежени быше погании силою Честнаго Креста и святым Михаилом»¹, поэтому, выступая в поход «на поганных», князь с воинством молились «у святого Михаила» — сначала на Выдубичах (храм создан в 1070–1088) при переправе через Днепр, а позже — в Златоверхом монастыре (создан в 1108–1113)². Храмовый же праздник Выдубичского монастыря 6 сентября как бы «конкретизировал» суть благословенной Архистратигом победы: это победа над язычниками, которые покушаются на Христову Церковь и ее храмы — то есть, те же половцы, но в вероисповедальном срезе противостояния их нападениям и разорениям православных храмов и обителей Руси. В широком социальном смысле культ Михаила утвердился в «профессиональной сфере» русского воинства (независимо от князя) как Архистратиг всего небесного воинства. А посему его патрональная помощь призывалась и перед началом похода, и во время самой битвы, ему же возносилось благодарение после побед, как в индивидуальном порядке, так и корпоративно. Считается, что эту грань культа Михаила принесли на Русь варяжские дружины³. Воинский культ архангела Михаила собственно на русских материалах фиксируется наиболее зримо благодаря знаменитому шлему Федора-Ярослава Всеволодовича или Мстислава-Федора Ростиславича. Не вдаваясь в существующие дискуссии относительно князя, которому мог принадлежать шлем⁴, заостряем на нем внимание именно как на артефакте существования культа архангела Михаила в качестве центрального на княжеских военных доспехах. Со своей стороны, все же подчеркнем: архангел на княжеском шлеме хотя и призван был охранять конкретного князя, однако во время похода и самой битвы как бы «предводительствовал» всему войску: рядовые воины видели и своего охранителя на княжеском шлеме. Архангел Михаил (слева после Иоанна Крестителя) бинарно архангелу Гавриилу (справа после Богоматери) был изображен также в деисусной княжеской диадеме XII в., найденной во время раскопок княжеского дворца в Киеве⁵.

¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 290.

² Ричка В. М. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. С. 84.

³ Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1995. С. 120, 148.

⁴ См. обзор гипотез: Мусин А. Е. *Milites Christi* Древней Руси: Воинская культура русско-средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005. С. 288–291.

⁵ Бочаров Г. Н. Художественный металл Древней Руси X— начала XIII в. М., 1984. С. 58–67; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 566–567.

Приведенные примеры, даже при условии широкой их трактовки, как вещей публичных, символика которых воспринимается как «защитная» и всеми подданными князя, все же есть атрибутом в первую очередь самого княжеского Дома.

Выдубичский монастырь выступает одновременно «живым свидетелем» как княжеского, так и общего воинского почитания Архистратига. Напомним: обитель основана при главной переправе через Днепр к Киеву, воины же, выступая в поход в поле, обязательно отправлялись от Выдубичей. Соответственно, все военные отряды, которые шли на переправу, или с переправы, заходили в обитель поклониться патрону воинства архангелу Михаилу. С. А. Высоцкий считал, что именно это обстоятельство обусловило появление значительного количества древнерусских граффити на стенах храма, наибольшее количество которых зафиксировано на западном фасаде главного портала в форме, главным образом, крестов¹. Они были одновременно молитвой о помощи в военных акциях против половцев и благодарением за победы и сохранение жизни. Так княжеская обитель Чуда Архистратига Михаила стала всеобщей святыней для наиболее активной социальной прослойки общества, гаранта безопасности и спокойствия государства и его подданных, их защиты от врагов христианства. При этом она приобретала в сознании социума общий Михайловский культ. Дополнительным свидетельством широкого распространения культа Михаила стало наречение его именем детей во всех социальных прослойках общества, при этом на Руси данное имя давалось мальчикам чаще, чем на Западе². Еще одним доказательством широкого социального распространения общего культа Михаила стали археологические открытия в Новгороде. Выяснилось, что новгородские граждане носили амулеты с изображением архангела Михаила, также как и князья (знаменитый золотой змеевик с изображением архангела Михаила, принадлежавший Владимиру Мономаху) — они служили своеобразными оберегами³.

В широком смысле образ Архистратига кроме воинского культа приобрел также признаки главного борца с нечистой силой и защитника

¹ *Высоцкий С. А.* Надпись XI в. на стене церкви Михаила Выдубицкого монастыря в Киеве // *Средневековая Русь*. М., 1976. С. 41; *Он же.* Киевские граффити XI–XVII вв. М., 1985. С. 43, 51.

² *Кареев Н. И.* Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонах. С. 252.

³ *Василенко В. М.* Русское прикладное искусство: Истоки и становление. М., 1977. С. 334–336; *Древний Новгород: Прикладное искусство и археология*. М., 1985; *Кузьмин А. В.* Еще раз о датировке двух древнерусских амулетов-змеевиков с изображением архангела Михаила // *Очерки феодальной России*. Вып. 8. М., СПб., 2002. С. 3–9.

умерших душ (именно поэтому возле Михайловских храмов и в монастырях Архангела, как правило, много погребений)¹. Отдельно следует вспомнить о почитании Михаила как помощника путешествующим в связи с рассказом в книге пророка Даниила о том, как Михаил («Ангел Господен») перенес пророка Аввакума (за темя и волосы) в Вавилон и моментально вернул в Иудею (Дан. 14: 33–39). Именно это чудо в технике наводки золотом изображено на южных дверях Суздальского собора 1230–1233 гг.², такие сюжеты были распространены также на путных иконках. Кроме того, Архистратиг Михаил занимал конкретное место в сакральном пространстве практически всех древних храмов: ему начали посвящать диаконники сначала в каппадокийских храмах, а затем эта традиция целиком перешла и на Русь, по крайней мере, такое посвящение известно в сохранившихся храмах XII в.

Едва ли не самым значительным свидетельством особенного почитания Архистратига есть перечень посвященных ему сотен храмов и монастырей, список которых начинает выдубичская обитель³. Из всех Михайловских храмов и монастырей **Чудовское** посвящение имели только Выдубичская обитель и монастырь в Московском Кремле (к стати, здесь впервые около 1380 г. была написана икона архангела Михаила с деяниями, по благословению митрополита Киприана⁴). Это указывает на исключительно **специальное** избрание такого посвящения, особенно же для первого храма.

Основание Михайловского собора на Выдубичах исследователи связывают как с западной, так и с восточной традицией строительства святых Михаил на гористых высотах, над пропастью и пр. необычных

¹ Бужинський М. Заборона твору Г. С. Сковороди «Брань архистратига Михайла с сатаною» // НБУВ ІР. Ф. Х, спр. 14943, арк. 1 (Науковий збірник. Полтава, 1926, арк. 1); Скабалланович М. Н. Архистратиг Михаил и церковное чествование его // Подольские епархиальные ведомости. № 44–45. 1901. С. 782–786; № 46. С. 791–799; Он же. Святой Архистратиг Михаил. Все, что можно знать о нем на основании Священного Писания, Предания и соображения разума, и о церковном чествовании Св. Архангела. К., 1915.

² Лазарев В. Н. Живопись Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства. Т. 1. М., 1953. С. 481–486. Отметим между прочим, что южные двери собора украшают 24 композиции и только в четырех из них нет Ангелов. Архангел Михаил изображен здесь в нескольких сюжетах: «Низвержение сатаны», «Чудо в Хонах», «Три отрока в пещи огненной», «Архангел Михаил несет Аввакума с пищей для Даниила на рву львином», «Явление архангела Михаила Иисусу Навину», «Архангел Михаил обучает Адама копать землю». Считается, что заказчиком дверей был владими́ро-суздальский князь Юрий Всеволодович.

³ Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М, 1960. С. 52–54; Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΩΝ // Византийский временник. Т. 32. 1971. С. 159, прим. 12; Толочко П. П. Древний Киев. К., 1976. С. 75–76, 82–84, 97, 99, 186.

⁴ Ульянов О. Г. Воплощение тринитарного догмата в иконе «Архангел Михаил с деяниями» из собрания музеев Московского Кремля // Троицкие чтения 2003–2004 гг. Большие Вязьмы, 2004. С. 120–152.

местах. В частности, Н. П. Сычев писал, что храм строился по образцу «ораториев Михаила, князя великого, издревле являющегося на горных вершинах Синая и Сиона, на вершинах Семигорья, ибо там, как впоследствии в Колоссах-Хонах, а затем на средневековом Западе, Михаилу была усвоена исключительная роль в союзе неба и земли, в борьбе светлого и темного начала в космосе и истории... Старые воззрения Востока и Греции постепенно осложнялись здесь наслоением местных легенд»¹. К. В. Шероцкий считал, что посвящение храма Чуду архангела Михаила в Хонах «указывает на связи Древней Руси с Малой Азией, где особенно чтилось чудо Михаила»².

Со своей стороны заметим, что само основание и освящение Выдубичского каменного собора состоялось при двух митрополитах-греках, которым приписывают авторство антилатинских сочинений, поэтому использование в качестве образца заказчиком и строителями Чудо-Михайловского собора западной традиции выглядит совершенно неуместным. Напротив, именно греки-митрополиты должны были бы выступить в качестве инициаторов в определении небесного патрона княжеской обители, или, по крайней мере, одобрили выбор Всеволода — любителя книжности и полиглота, который читал Менологий, в том числе должен был знать традиционную легенду о чуде в Хонах, излагавшуюся в его тексте.

Первым среди Киевских митрополитов, имевшим совершенно реальное отношение к обители, можно считать владыку, при котором в 1070 г. был заложен каменный собор Чуда архангела Михаила в Хонах и который должен был освящать его место. Это был грек Григорий (сохранилась его печать с надписью), которому приписывают (сомнительность атрибуции постоянно подчеркивается исследователями) антилатинский трактат с перечнем 27 расхождений между Восточной и Западной Церквями³. Освящал же возведенный и расписанный храм Иоанн II — миру Христос Продром (1076/1077–1089), выдающийся интеллектуал-богослов (канонист и патролог), прославленный проповедник и энергичный борец за утверждение восточного христианства в землях полуязы-

¹ Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 289–294 (290); Пуцко В. Г. Русская путевая икона XI в. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1981. Л., 1983. С. 199–206 (202–203).

² Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. К., 1917. С. 327.

³ Бибииков М. В. BYZANTINOROSSICA. Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004. С. 107–108; Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. М., 1970. С. 47; Поппэ А. Русские митрополиты Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. 1968. С. 99–102.

ческой Руси¹. В «Повести временных лет» под 1089 г. (датой смерти митрополита) сказано: «муж хытр книгам и ученью, милостив убогим и вдовицам, ласков же ко всякому, богату и убогу, смирен же и кроток, молчалив, речист же книгами святыми утешая печалныя, и сякого не бысть прежде на Руси, ни по нем не будет сяк»². Его перу принадлежит знаменитый «Церковный Устав». Текст 34-х ответов Иоанна II («Ответы» или «Правила церковные») печерскому монаху Иоакиму был написан по-гречески и переведен по-русски. В числе многих пунктов «Правило» рассматривает положение о закрытии или перенесении в другое место деревянных храмов и алтарей из-за их «обветшалости» — митрополит приказывал оберегать и почитать также их первоначальное место (пункт 11). Этот пункт особенно интересен для выдубичской истории: каменный собор, вероятно, возводился на месте предыдущего деревянного. Значимость этого сочинения Иоанна II была настолько велика, что его текст был включен в состав Кормчей книги (сборник наиважнейших канонических текстов)³. Именно Иоанну II пришлось освящать не только Чудо-Михайловский собор Выдубичского монастыря в 1088 г., но и Успенский собор Киево-Печерского монастыря 14 августа 1089 г.⁴. При этом митрополите произошло и знаменитое чудо от иконы Св. Николая

¹ РИБ. Т. 6. СПб., 1908. Стб. 1–20; *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905. С. 108–120; *Бибииков М. В.* BYZANTINO-ROSSICA. Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004. С. 108–109; *Неволин К. А.* О митрополите Иоанне II как сочинителе послания к архиепископу Римскому о опресноках // Известия имп. Академии наук по отделению русского языка и словесности. 1853. Т. 2. С. 95–101; *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений X–XI вв. СПб., 1906. С. 216; *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей Греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 58–62, 169–186; *Пападимитриу С. Д.* Иоанн II митрополит Киевский и Феодор Продром // Летопись историко-филологического Общества при Новороссийском университете. Одесса, 1902. Т. 10. Византийско-славянское отделение. Кн. 7. С. 1–54; *Он же.* Феодор Продром: Историко-литературное исследование. Одесса, 1905. 452 с. (С. 14–20); *Пихоя Р. Г.* Византийский монах — русский митрополит Иоанн II как кононист и дипломат // Античная древность и средние века. Свердловск, 1975. Т. 11. С. 133–141; Послание митрополита Иоанна к римскому папе Клименту III // *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси: XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 24–40; Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1987. Ч. 2. С. 378–384; *Творогов О. В.* Иоанн // СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 206–208; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 173–177; *Hörsdörner W.* Theodoros Prodromos: Historische Gedichte. Wien, 1974. S. 23–24, 479–480; *Podskalsky G.* Metropolit Ioann II von Kiev (1076/77–1089) als Ökumeniker // Ostkirchliche Studien. Bd. 37. 1988. S. 179–184; *Poppe A.* Prodromos Jan // Słownik Starożytności Słowiańskich. T. 4. S. 356; *Theodoros Prodromos.* Historische Gedichte. Wien, 1974. S. 23–24, 479–480;

² ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 208; ПВЛ. СПб., 1996. С. 88.

³ Подкальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 286–290 (289).

⁴ ПСРЛ. Т. I. Стб. 197–199, 207.

в Софийском соборе: образ святого спас от утопления ребенка и с этого времени стал именоваться «Николой мокрым»¹.

Все сказанное очень обостряет символизм посвящения выдубичского собора Чуду архангела Михаила в Хонах. Несравненный интеллектуал-грек должен был провозгласить это посвящение в связи с совершенно понятной для современников и князя-основателя символика места. Чудо Архистратига должно было отвечать местным преданиям о подобном же чуде. Подчеркнем это обстоятельство, которое станет ключевым для объяснения посвящения и согласования его с местными легендами.

Культ Чуда архангела Михаила в Хонах на Руси, как уже было сказано, ранее всего фиксируется именно в посвящении собора Выдубичского монастыря XI в. Письменные памятники с описанием чудес Архистратига сохранились только с XIII в. (до XIX в. исследователи насчитывают 207 рукописных текстов русского извода), они фиксируют два чуда византийской традиции: кроме чуда в Хонах еще чудо на Святой Афонской горе (спасение тонущего юноши возле монастыря Дохиар, событие датируется концом XI — началом XII в.). Источниками древнерусских сказаний о чуде в Хонах считаются: «Повесть откровения Архиппа» (Первый и Второй переводы «Сказания Архиппа»), Нестишное и Стишное проложные Чудеса (переводы статей из византийских синаксарей), «Сказание Симеона Метафраста» (в сербском переводе, переводе Максима Грека и переводе-редакции Серафима и Мельхиседека), древнерусские компилятивные сказания («Слово об Архиппе», 1-е Компилятивное чудо, 2-е Компилятивное чудо, Чудо в редакции Св. Димитрия Ростовского)². В частности, «Повесть откровения Архиппа» впервые была переведена в X-XI вв. южнославянскими книжниками и тогда же появилась на Руси³.

Однако возвратимся к необычному выдубичскому храмовому посвящению. В качестве исходной позиции можем предположить, что Менологий с описанием Чуда архангела Михаила в Хонах во время возникновения обители, а затем каменного храма читали все грамотные люди,

¹ Описание и судьбу знаменитой иконы см.: *Тоцька І. Ф.* Про ікону Миколи Мокрого в Софії Київській // *Могилянські читання* 2006. К., 2007. С. 169–174.

² *Быкова В. М.* Сказания о чудесах архангела Михаила в древнерусской книжности. Автореф. ... дис. канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006. С. 5.

³ Там же. С. 6–18; *Быкова В. М.* «Чудо архистратига Михаила иже в Хонех» в славянской книжности кон. XII — нач. XIX вв. // *Актуальные проблемы современной науки.* Самара, 2001 — Ч. 8. С. 73 (тезисы); *Она же.* О почитании архангела Михаила на Севере (текстологическая характеристика Чуда в Хонех) // *Локальные традиции в народной культуре русского Севера.* Петрозаводск, 2003. С. 349–352; *Она же.* Славянская редакция «Чуда архистратига Михаила иже в Хонех» XII-XIX вв.: Предварительные наблюдения // *STUDIA SLAVICA III.* Сборник научных трудов молодых филологов. Таллин, 2003. С. 17–26; *Она же.* «Чудо архистратига Михаила иже в Хонех» в составе Книги Житий Святых Димитрия Ростовского (проблема источников) // *ТОДРЛ.* Т. 58. С. 137–149.

а 6 сентября все (и неграмотные тоже) слушали целую службу Михаилу с пересказом чуда в Хонах и прославлением Архистратига. Ясно поэтому, что восприятие посвящения выдубичского монастыря и его каменного собора было адекватным восточной традиции. Так же адекватно киевляне должны были воспринимать и само посвящение обители в отдаленной от города, пересеченной рвами и возвышенностями, лесистой местности над Днепровским обрывом. Символика основания здесь и топики Чудовской обители должна была налагаться на «знания» о самом чуде в Хонах и инспирировать возникновение «бинарной легенды», и при этом еще до возведения каменного собора.

«Повесть временных лет» под 1110–1111 гг. фиксирует такие представления киевлян и всей Руси о Михаиле: «Ангелы наши заступники, когда мы воюем с противными нам силами, а начальник их архангел Михаил. Ибо с дьяволом ради тела Моисеева боролся, на князя же персидского ополчался свободы ради человеческой ... Этим всем отвратил осла и сотворил Валаама бездейтельным, повелевая Иисусу Навину этим знаком помочь против врагов. Из них 100 и 80 тысяч сирийцев в одну ночь перебил, и сон варваров превратил в смерть; этим же перенес пророка Аввакума по воздуху, чтобы тот кормил Даниила, среди львов обретающегося ... И одолевает Михаил врага, ибо евреи, перейдя Евфрат, с тех пор вновь возымели оседлость и построили и город, и церковь»¹. Как видим, на время создания ПВЛ ее глубоко просвещенный автор не упоминал о чуде в Хонах. Это достаточно показательно, поскольку летописец зафиксировал рассказ о низвержении идолов и потоплении их в Днепре со «знаменитыми» криками язычников «выдубай, боже», что послужило к возникновению топографического названия Выдубичи. Означает ли это, что Выдубичская обитель ко времени создания ПВЛ «утратила» в коллективном сознании киевлян смысл своего первоначального посвящения и превратилась просто в Михайловскую? Если это так, тогда и само ее посвящение имело «искусственный» характер и целиком накладывалось на конкретные события, или рассказы о них. Ответим на этот вопрос при анализе легенды об основании монастыря далее. Относительно же летописца, то ответ нам кажется простым — так же, как и в отношении отсутствия фрескового изображения чуда в Хонах в Софии Киевской: летописец использовал информацию о Михаиле и двух других архангелах (Гавриила и Рафаила) только из библейских текстов и совсем не пользовался церковным преданием (в том числе о чуде в Хонах). Однако именно во время соз-

¹ ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 268–273; Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи. СПб., 1996. С. 262–263.

дания ПВЛ на Русь был привнесен прототип образа «Чудо архангела Михаила в Хонах» из синайского монастыря Св. Екатерины (XII в.), что еще раз подчеркнуло именно этот культ¹.

Посвящение выдубицкого собора и монастыря символизировало идею борьбы с неверными, язычниками, в которой Михаил помогает потопить противников христиан. Это возвращает нас к легенде, впервые письменно зафиксированной в 60-е гг. XVII в. игуменом Михайловского Златоверхого монастыря Феодосием Софоновичем, в которой говорится о «выдбании» и окончательном потоплении на этом месте поверженно-го в Днепр идола Перуна (о самой легенде — ниже), которая на хронологическом уровне XI в. могла восприниматься как реальное событие. Чудо в Хонах его достаточно артикулированно обозначало. То есть, легенда если и была собственно легендой, то возникла не позже, чем через восемь десятков лет после крещения Владимиром Руси и показательной ликвидации главного капища Перуна, поскольку об этом (ликвидации капища, причем независимо от реальности или аллюзорности с библейскими текстами летописного повествования) рассказывает «Повесть временных лет».

Напомним, что основателем и вообще строителем каменного храма на Выдубичах был кн. Всеволод Ярославич, Выдубицкий монастырь был его «отним». В таких случаях храмовое посвящение, как правило, отвечало имени небесного патрона князя-основателя. Однако в выдубицком варианте мы имеем не посвящение *имени*, а посвящение *действию* — чуду архангела Михаила в Хонах. О чем в таком случае должно свидетельствовать посвящение? Или о существовании на этом месте храма (монашеской общины) до возведения каменного собора, который получил предыдущее посвящение, или же о почитании князем-основателем легенды об окончательном потоплении Перуна как реального чуда, подобного чуду в Хонах².

В связи с первой гипотезой (о повторении в каменном храме уже существующего посвящения монастыря) сразу всплывает старая идея,

¹ Болотов В. Михайлов день. Почему Собор Св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? // Христианское чтение. № 11–12. 1892. С. 641–642, прим. 90; Габелич С. Циклус Архангела у византийской уметности; *Добиаи-Рождественская О. А.* Культ Св. Михаила в латинском средневековье; *Кареев Н. И.* Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонах; *Хрусталева Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 317–318; *Gasnier M.* Saint Michael Archange; *Kuczyńska J.* Tradycje kultu św. Michała i jego sanktuarium // *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*. Lublin, 2005. T. 5: Miejsca święte w epoce późnego antyku. S. 453–459; *Renner A.* Der Erzengel Michael in der Geistes- und Kunstgeschichte.

² Отметим, что уже Л. Похилевич в середине XIX в. указывал на возможность существования деревянного храма перед тем, как кн. Всеволод соорудил каменный — *Похилевич Л. І.* Краєзнавчі праці. Біла Церква, 2007. С. 241.

выдвинутая еще А. Д. Эртелем и М. И. Каманиным, о существовании на Выдубичах древней пещерной обители, которую они связывали со знаменитыми Зверинецкими пещерами. В 1920 г. Эртель даже сделал специальный доклад в Украинском научном обществе «Новые данные по истории Выдубицкого монастыря», где впервые (и, по-видимому, в последний раз, ибо после него никто этой надписи больше не видел) привел новооткрытое им совместно с И. Я. Стеллецким и В. П. Пещанским граффити в подземной пещерной церкви: «святая обитель *чудо-Михайловская* благословенная». На этом основании, широко трактуя определение «благословенная» как таковое, которое могло присваиваться только иерархом Церкви для основания обители, или же отцами Св. горы Афон (подобное благословение было дано преп. Антонию), Эртель сделал вывод, что и обитель Чуда архангела Михаила была основана еще во времена вел. кн. Владимира Святославовича по благословию если не из Афона, то кого-либо из иерархов (а возможно, и первого митрополита) — таким образом, она старше Киево-Печерского монастыря. Ранний выдубицкий монастырь изначально был пещерным и должен считаться родоначальников всех монашеских обителей на Руси¹. На холме возле самого Выдубицкого монастыря (юго-западный склон) в июле 1916 г. Эртель нашел одну из неизвестных пещер и был уверен, что таких пещер на Выдубичах достаточно много².

В 1990 г. М. Стрихарь обнаружил пещеру XI в. Она интерпретируется современными исследователями именно как изначальный монастырь на Выдубичах, предшествовавший строительству каменного собора. Пещера XI в. состоит из двух объединенных между собой подземных галерей, начинающихся под фундаментами Михайловской церкви, и простирающихся на восток. Эти пещеры Т. Бобровский также считает первым монастырем, который предшествовал наземному³. Указание на «довсеголожий» период монастыря поворачивает в другом, обратном направлении и сам вопрос о его посвящении. Тем не менее, проблема посвящения и в этом случае «разделяется» на две версии.

¹ Эртель А. Новые данные по истории Выдубицкого монастыря. 1920 // ИР НБУВ. Ф. 279, ед. 412, л. 1–86.

² Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее — ЦГИАУК). Ф. 725, ед. 12, л. 1, ед. 77, л. 45–46 об.

³ Бобровский Т. Видубицькі печери XI, XVII ст. // Звід пам'яток історії та культури України: Київ. Кн. 1. Ч. 1: А–Л. К., 1999. С. 248–249; *Он же*. Підземні споруди Києва від найдавніших часів до середини XIX ст. (спелсо-археологічний нарис). К., 2007. С. 58–60; *Он же*. Печери Видубицького монастиря у Києві (за матеріалами досліджень відділу «Київ-підземний») // Київ і кияни (матеріали щорічної науково-практичної конференції). К., 2005. С. 6–9. Ср.: Мовчан І. І. Давньо-київська околиця. К., 1993. С. 76; *Он же*. Древний Выдубичи. К., 1982. С. 7; Толочко П. П. Древний Киев. С. 140.

Монастырская традиция, зафиксированная документально на уровне XVIII в., предлагает предание, которое превращает Выдубицкий монастырь в первую на Руси обитель монашества. Основателем ее считается «первый» (легендарный) Киевский митрополит Михаил. В наше время большинство исследователей не разделяет эту версию¹. Церковная же традиция развила информацию о Михаиле как первом Киевском митрополите и основании именно им обители во имя архистратига Михаила в общей форме его культа².

С другой стороны, существует считающееся легендарным предание о происхождении топонима «Выдубичи» и связанный с ним рассказ об основании *храма*. Впервые эту легенду привел игумен «родственного» по патронату Михайловского Златоверхого монастыря Феодосий Софонович в своей «Хронике», составленной в 1660-х — 1670-х гг. Ее автор использовал рассказ ПВЛ об уничтожении статуи Перуна, протягивании ее по Бороховому току к Днепру и утоплении (ПВЛ. СПб., 1996. С. 52), но развил его далее: «Повесть теж есть старых тая, же гды едного балвана волокли з горы утопити в Днепр и били по череву, бес в нем кричал ляментуючи. Оттол тую з горы дорогу нижше монастыря Михайловского назвали здавна Чортово беремище, то есть тяжкость чорту, бо слово славенское «бремя» значит «тяжкость». Игды того балвана утопили, плынул вниз, а невернии, идучи берегом, плакали и звали, мовячи: «Выдыбай, наш господарю боже, выдыбай», то есть выпливи. А той балван выдыбал албо выплыл аж там на берег, где теперь монастырь Выдубецкий; и названо тое местве тым урочищем от выдыбання Выдабичи албо Выдубичи. Але и там, гды невернии взяти хотели того болвана, вернии пробивши, и камен привязавши, утопили. И для того, поведает, первии при Владимире митрополит Михаил, посадивши чернцов на горе, недалеко от того беремища Чортова, на свое имя церковь святого Михаила збудовал (в данном случае автор говорит о Михайловском Златоверхом монастыре — В. У.), иж як з неба святыи Михаил чорта скинул, так тут он же помог з горы чорта в болване збивати. А в Выдубичах церковь Чуда святого Михаила збудовано также при Владимире, для того, иж як в Хонех святыи Михаил чудо учинил, реки неверных погруживши, так тут выдыбалого албо выплыненого в болване чорта помог з водах потопити»³.

¹ См.: Poppe A. Michał // Słownik Starożytności Słowiańskich. T. 3. S. 242–243.

² См.: Троцкий П. Киево-Выдубицкий Михайловский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. № 18. 1870. Отд. 2. С. 548, прим. 1; Голубев С. Т. Киево-Выдубицкий монастырь (домонгольское время) // Труды Киевской Духовной Академии. Кн. 10. 1913. С. 219, 243; Кн. 12. С. 526.

³ Голубев С. Т. Киево-Выдубицкий монастырь (до-монгольское время). С. 219, 220–221; Феодосий Софонович. Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 68.

Этот рассказ был включен в третье издание «Синописа» 1680 г., а также в рукописный текст из истории обители первого историка монастыря выдубичского игумена Иакова Воронковского 1774 г. Воронковский сделал также богословское привязывание освящения храма к описанному событию: «Создана церковь сея ради вины, что якоже в Хонех святыи Архистратиг Михаил чудо сотвори, погрузи в реки неверных, тако и ту выдубайлаго или выплившаго в болване чорта помог в водах погрузити»¹.

Все современные исследователи считают, что легенда возникла поздно и имела целью в первую очередь объяснить топоним — Выдубичи.

Тем не менее, именно эта легенда «логично» объясняет Чудовское посвящение обители. Конечно, никаких сведений конца X — двух третей XI в. относительно монастыря и его посвящения (кроме археологических данных о пещерах) у нас нет. Посему реальным «хронологическим репером» является заложение каменного собора Всеволодом, который принял версию с чудом «местного значения» в посвящении церкви. Сам ли он решил посвятить храм Чуду в Хонах, или же просто повторил древнее посвящение — это хоть и важная, но все же деталь, которая не меняет сути: посвящение связано с местным преданием о чуде победы над языческим болваном, притом чудом его утопления. По крайней мере, на время возведения собора современники в это чудо верили². Очень близко от монастыря располагался Красный двор строителя каменной Михайловской церкви вел. кн. Всеволода Ярославовича, который часто там проживал и имел потребность в духовной составной своей придворной

¹ ИР НБУВ. Ф. 194, ед. 114, л. 2–3.

² В последнее время ученые все более склоняются к тому, что рассказ о низвержении идолов и потоплении Перуна в «ручаю» есть либо глубинное обрядовое действо (М. А. Васильев), либо (Г. М. Барац и его современные последователи) литературный прием, созданный под влиянием библейского текста (Дан. 2, 32–35 — рассказ о болване, виденном во сне Науходносором) и ранних византийских хроник (Георгия Амартола о капище персидского царя). А возведение храма над языческим капищем и пр. считается немислимым как осквернение, с одной стороны, культа предков (их возможных погребений), а с другой — самого храма, который должен строиться на костях христианских святых и мучеников. — См.: *Барац Г. М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. К., 1908. С. 29; *Васильев М. А.* Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // *Славяноведение*. 1994. № 2. С. 38–55; *Івакін В. Г.* Поховальні пам'ятки дружинної доби та християнські культові споруди XI–XIII століть: ідеологічні зміни чи спадкоємництво? Топографічні аспекти проблеми // *Лаврський альманах*. Вип. 22. 2008. С. 8–9; *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. С. 49–51. Для нас стоить важний літературний джерело выдубичської легенди, скільки бытование и «верование» в эту легенду социума и конкретных лиц, которые поддерживали ее в символическом посвящении Чудо-Михайловского храма. А этими лицами были (если не считать, что предыдущий деревянный храм также носил это посвящение, то есть «поддержка» местной легенды может быть отодвинута к Ярославовым временам), по крайней мере, сам князь-основатель каменного собора Всеволод Ярославович и Киевские митрополиты со священноначалием его времени.

жизни. Поддержка им обители была вполне понятной. И именно в этом случае не было необходимости заботиться о паломниках и прихожанах, об удобной дороге к монастырю из города и пр. Князь мог посещать монастырь ежедневно без особых проблем, и для него служились литургии. В этом случае он должен был также поддерживать культ Чуда архангела Михаила в Хонах, который привнесло греческое духовенство из Византии, вероятно, кто-то из его представителей и был инициатором такого посвящения. Князь-фундатор каменного собора также не мог не знать о чуде в Хонах, которое было храмовым праздником обители. Однако, следует признать, что все выше изложенное все-таки относится к сфере *легенд*, их интерпретации и хронологизации, поскольку на время Всеволода уже не было свидетелей крещения киевлян, сбрасывания Перуна, его потопления и т. д. Выходит, князь, как и его современники, мог знать только местное *предание*. Благодаря особенностям географической ориентации храма (сдвига азимута) сейчас по специальной схеме подсчетов можно было бы установить и приблизительный день заложения храма¹. Не беремся за подобные подсчеты, констатируем только, что заложение вряд ли состоялось на Архангело-Михайловские праздники (6 сентября или 8 ноября), поскольку осенью не начинали строительство, строительный сезон стартовал только с апреля и мог продолжаться до начала осенних дождей. Здесь стоит напомнить, что праздник Архангела долгое время отмечался не только в западной, но и в восточной традиции 8 мая (освящение пещерной церкви на Монте-Гаргано, поскольку Архистратиг посетил гору Гаргано 8 мая 492 г., то есть, 6000 г. от Сотворения Мира) — это отразилось в ранних месяцесловах XI в. А посему, вполне вероятно, что именно в этот день и был заложен Чудо-Михайловский собор на Выдубичах.

Однако, на каком основании можно утверждать, что новый каменный княжеский собор был посвящен именно Чуду архангела Михаила в Хонах?

Неожиданным и крайне важным подтверждением приведенной версии с посвящением явилось свидетельство реставратора Павла Юкина, который в 1934 г. был командирован в Киев от Академии архитектуры. Тогда в нижней части северной стены выдубичского храма он и открыл композицию чуда в Хонах «прекрасной сохранности». Его рассказ об этом зафиксировал Ю. Олсуфьев². Затем в 1935 г. он снова был приглашен в Киев. О своих работах в этот приезд реставратор оставил собственноруч-

¹ *Ратпопорт П. А.* Ориентация древнерусских церквей // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М., 1974. Вып. 139. С. 43–48; *Он же.* О датах закладки и сроках строительства древнерусских храмов // Палестинский сборник. Вып. 32 (95). 1993. С. 37–42.

² ГТГ ОР. Ф. 157, д. 90, л. 43 об.

ную мемуарную запись: «Наркомпрос предложил мне произвести пробу в Выдубицком монастыре. Он построен на месте, где киевляне, бежавшие по берегу Днепра, кричали «выдыбай Бог», когда Перун плыл по течению. Хорошо сохранились стены здания XI в.... Квадрат раскрытых фресок 1×0,8 кв. м. — изображение Чудо Архангела Михаила в Хонех. Это как раз изображение храмовое ...»¹. До публикации этих мемуаров, никто из исследователей не владел данной уникальной информацией, поскольку фреска с сюжетом Чуда архангела Михаила в Хонах не сохранилась.

Указанное безусловное свидетельство (фреска) храмового посвящения чуду в Хонах на время основателя каменного храма кн. Всеволода Ярославича уже относилось к сфере преданий, поскольку в последней четверти XI в. не было свидетелей событий конца X в. О закладке княжеского (в то время князь владел Переяславом) и освящении великокняжеского (к тому времени Всеволод стал великим князем) храма кратко сообщает летопись. В Лаврентьевском своде относительно заложения собора сказано: «В се же лето (1070) заложена бысть церкви святого Михайла в монастыре Всеволожи»². А в Ипатьевском к обозначению монастыря «Всеволожи» добавлено «на Выдобычи»³. Символично, что именно в этом году турки захватили сам «первохрам» в Хонах и превратили его на стойло для лошадей⁴. Таким образом, по летописи, не только церковь, но и сам монастырь считался Всеволожим. Подчеркнем, что определение обители как «Всеволожа» есть указанием летописца с более чем сорокалетней перспективы на то обстоятельство, что обитель «отня» для Всеволодовичей, когда она именно такой для Всеволодовичей на момент создания летописи и была, а ранний пещерный и наземный деревянный монастырь автором и его современниками уже просто не принимался в счет. Князь Всеволод начал новую страницу в истории обители — он превратил ее в княжью и «отню».

В 1073-1076 гг., вероятно, строительство не велось, поскольку шла сложная борьба между вел. кн. Изяславом и его братьями Святославом и Всеволодом. Святослав владел киевским столом до 1076 г., а в 1077 г. великокняжеский престол вернул себе Изяслав как старший из братьев. На все эти внутренние междоусобицы оттягивались средства, кроме того, значительные средства требовались и на войны с половцами. Поэтому до 1078 г. Всеволод, вероятно, не продолжал строительства, а в указанном году он стал великим князем и смог завершить святое дело, несколько из-

¹ Мемуары Павла Юкина. 40 лет моей работы / Публ. И. Кызласовой // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Т. 3. К., 2013. С. 360.

² ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 174.

³ Летопись по Ипатьскому списку. СПб., 1871. Стб. 122; ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 164.

⁴ Голубев С. Т. Кисво-Выдубицкий монастырь (до-монгольское время). С. 245.

менив планировку и придав собору великокняжеский статус при помощи увеличения объемов. Р. П. Быкова считала, что Чудо-Михайловскую церковь строили и расписывали в два этапа: 1070–1073 гг. и 1080–1088 гг.¹. Всеволод Красный двор со времени утверждения его на великокняжеском престоле стал для него частым местом пребывания, и великий князь мог молиться и участвовать в литургиях только в ближайшем Выдубичском монастыре, собор которого должен был отвечать его рангу.

Относительно освящения храма существует два варианта летописных сообщений. В большинстве списков Лаврентьевского летописного свода сказано: «В лето 6596 (1088) священа бысть церкви святого Михаила монастыря Всеволода митрополитом Иоаном, а игуменство тогда держащу того монастыря Лазареви»². А в Ипатьевском своде и нескольких списках Лаврентьевского между митрополитом Иоанном и игуменом Лазарем вставлены «и епископы Лукою, Исаем, Иоаном»³. С. Т. Голубев объяснял эту вставку интерполяцией: эти же иерархи в следующем году принимали участие в освящении Успенского собора Киево-Печерского монастыря и в летописной статье они названы с титулами: Лука — епископ Белгородский, Иоанн — епископ Черниговский, Исаия — епископ Ростовский⁴. В предыдущей же статье об освящении Чудо-Михайловского храма они названы без титулов, что является нон-сенсом; то есть, можно предположить, что редактор летописи для придания пышности освящения Чудо-Михайловского собора просто скопировал эти имена в текст об указанном событии, которое произошло на год раньше, чем освящение Успенского собора. Участие митрополита в освящении Чудо-Михайловского храма следует признать обязательным — только епископ мог освятить нововозведенный храм, тем более, великокняжеский, а Выдубичский монастырь находился в митрополичьей юрисдикции. На освящение же главного собора наиболее почитаемого Печерского монастыря прибыли его бывшие постриженники и игумены, поэтому участие трех названных епископов в освящении Успенского собора вне сомнения, тогда как их участие в подобной церемонии на Выдубичах достаточно сомнительно и должно было бы означать, что Всеволод с какой-то целью придал этому событию «торжественность исключительно большую», нежели необходимо⁵. Освящение храма долж-

¹ Быкова Р. П. Выдубицкий монастырь // 3 історії української реставрації. К., 1996. С. 179; Мовчан І. І. Давньо-київська околиця. К., 1993. С. 77; Он же. Древние Выдубичи. К., 1982. С. 8.

² ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 207.

³ Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871. Стб. 145; ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 199.

⁴ ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 207–208.

⁵ Голубев С. Т. Киево-Выдубицкий монастырь (до-монгольское время). С. 237–240.

но было происходить на праздник Чуда архангела Михаила в Хонах (6 сентября).

Итак, Выдубичская обитель и ее храм были посвящены Чуду архангела Михаила в Хонах. Об этом свидетельствует храмовая фреска и пещерное граффити XII века с упоминанием посвящения. Подобное посвящение могло быть связано только с одним обстоятельством — бинарность местного чуда «первочуду» в Хонах, т. е., чудесной победе над язычниками при помощи Архистратига. Местная легенда об этом, дошедшая лишь в поздней хронике последней трети XVII века, должна быть признана ключом к дешифровке самого посвящения. Идею подобного посвящения могло привнести греческое духовенство первых времен крещения Руси.

Древний выдубицкий собор в XIV–XVIII вв.: восприятие культа «действия»

На протяжении XIV–XVIII вв. иконография архангела Михаила изменяется, что указывает на изменения в восприятии Архистратига и смыслового наполнения его культа. С начала XVII в. образ архангела Михаила занимает прочное место в печатной книжной гравюре. Для Киева указанного времени образ архангела Михаила становится самым актуальным: он превращается в эмблему города. Его скульптурный рельеф высотой в 2,5 м появляется на городской ратуше (из литой меди, обрзан по контуру самого архангела и туловища змея, которого он поражает копьем) и на фронте Михайловского Златоверхого собора (со щитом и поднятым мечом)¹. Все это не могло не отразиться как на сакрально-физической, так и на практически-бытовой жизни Выдубичского монастыря, поскольку его церкви, Святые Врата, кельи настоятеля и монахов последовательно наполняются разными по времени создания и интерпретации образами архангела Михаила. И хотя эти образы сосуществуют в одном сакральном пространстве и в сознании людей конкретных эпох, которые обитают в монастыре и посещают обитель, все же образ «современного» каждому человеку Архистратига превалирует в его сознании.

В Выдубичском монастыре мы даже можем наблюдать своеобразные «волны» интерпретационных изменений образа посвящения обители: от Чуда в Хонах — через архангела Михаила — к Собору Михаила —

¹ Оригинальный медный позолоченный горельеф архангела Михаила, снятый с фронтона собора, чудом уцелел и был найден в 1956 г. известным искусствоведом П. М. Жолтовским: *Kociv Г. Архістратиг Михайл повернувся до Києва // Голос православ'я. № 3. К., 1999. С. 7.*

и опять к Чуду в Хонах. При этом чудо в Хонах воспринимается в середине XVII в. и на протяжении XVIII в. главным образом в духовных и просвещенных светских кругах общества, а большинство паломников обращаются к Михаилу вообще и именно так воспринимают (через представление об основном посвящении) и сам монастырь как Михаило-Архангельский. «Возрождение» первоначального образа обители связано с деятельностью конкретных ее настоятелей, которые пропагандирует именно связанный с Хонами сегмент культа Архистратига. Кроме того, его с 80-х гг. XVIII в. «перебивает» культ Св. Великомученика Георгия, в честь которого переосвятили большой барокковый собор. А посему иногда монастырь даже в официальных документах именуют Георгиевским. Однако культ Михаила все же в конце концов «побеждает» и возвращается как главный, особенно же во времена, когда возрождается интерес к истории обители — с начала XIX в.

Начиная с летописных сообщений XII в. и далее в письменных памятниках монастырь и храм называются обобщенно — Архангела Михаила. Это дало повод исследователям усомниться в Чудовском посвящении собора и обители. Однако текст одного из важнейших источников с описанием храма позволяет показать смысл общей тенденции. Речь идет о мемуарах Павла Алеппского середины XVII в., в которых говорится: «... очень красивое здание с прекрасным наименованием, именно, в честь Св. Михаила Архангела, коему празднество совершается 6 сентября»¹. Но ведь 6 сентября Церковь праздновала именно Чудо архангела Михаила в Хонах. Этот пример показывает, что в отношении Выдубицкой обители и собора в письменных памятниках использовали обобщающий образ Архангела Михаила, но реальное посвящение его «действию» также хорошо понималось современниками. В связи с этим важнейшим источником для представления о развитии Чудовского культа в обители являются не столько письменные, сколько материальные памятники сакрального значения.

Первым следует назвать подаренный в обитель после ее возвращения от униатов православным митрополитом Петром Могилой «Служебник» печерской печати 1629 г. с собственноручной записью Могилы о даре от 23 ноября 1636 г.: «+ Сей служебник в славу и честь Господа Бога в Троице Святей славимого и в оставлении грехов, и в память себе и родителем своим дал есть в храм *святого Архистратига Михаила чуда*са в монастырь Выдубицкий киевский преосвященныи архиепископ митро-

¹ Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. Вып. 4. М., 1898. С. 188–189.

полит Киевский Галицкий и всяя России, архимандрит Печерский, строитель же ктитор и отновитель тогожде святого монастыря Выдубицкого по конечном запустении и раздрушении его от отступников реченых униатов. Да никто же убо от сего святого храма и монастыря дерзнет отяти и отдалити, или себе присвоити его под вечною и николиже ни от кого не разрешимую клятвою и анафемою святых и богоносных отец и тогожде архиерея проклятием. В лето 1636 месяца ноеврия 23 дня. Петр Могила архиепископ митрополит Киевский рукою власною» (НБУВ. Отдел старопечатных и редких книг. Кир. 20-п)¹. Отметим, что в записи от 27 ноября 1637 г. на Учительном Еваγγελии печерской печати 1637 г. митрополит Петр Могила употребил уже обобщающее именование монастыря «заложения Святого Архистратига Христова Михаила» (НБУВ ОСПРК. Кир 1002)². Сохранился также подаренный Могилой 27 мая 1642 г. большой серебряный напрестольный крест с изображением сверху Св. Духа, а по бокам — Чуда в Хонах и Собора архангела Михаила (Национальный музей истории Украины).

Как видим на примере известнейшего главы Киевской митрополии, обитель могла именоваться по-разному в пределах Михайловского культа, но ее реальное посвящение Чуду архангела Михаила в Хонах не исчезало. Это некий «урок» каждому исследователю, что на основании одного факта наименования обители даже в тексте главы Церкви нельзя видеть жесткого указания на смысл посвящения.

Приведем еще несколько выявленных нами прямых указаний на функционирование в духовной среде Чудовского посвящения обители и одновременного функционирования общего Михайловского культа даже в среде известных церковных интеллектуалов.

В 1655 г. книгу толкований на Евангелие Феофилакта Болгарского московской печати 1649 г. дал в монастырь иеромонах Никон с записью: «Дана бысть иеромонахом Никоном до храму и обители Святого Архистратига Михаила Выдубицкого *чуда его иже во Хонах*» (НБУВ ОСПРК. Кир. 179)³. В этой же книге в записи 1655 г. о водружении нового позолоченного креста над старинным храмом на средства Черниговского епископа Зосимы Прокоповича собор назван обобщающим именем «Архистратига Божия Михаила». Даже просвещеннейший Иоаникий Галатовский, преподнося в дар обители свою книгу «Ключ разумения» (львовское издание) в 1665 г., именовал обитель и храм этим же общим

¹ Шамрай М. Маргіналії в стародруках кириличного шрифту XV–XVII ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. К., 2005. № 367. С. 200.

² Там же. № 134. С. 99–100.

³ Там же. № 487. С. 245–247.

именем архангела Михаила (НБУВ ОСРК. Кир 2753)¹. Эту традицию поддержал и Лазарь Баранович в дарственной записи на своей книге «Трубы на дни нарочитыя праздников» (печерской печати 1674 г.)².

В отличие от записей и письменных определений, сакральные вещи уже не могли не содержать в своей символике реального Чудовского посвящения, которое нельзя было заменить общим архангеловым культом. В частности, на окладе напрестольного Евангелия, подаренного в 1660 г. в собор миргородским полковником Григорием Лесницким, изображено именно Чудо архангела Михаила в Хонах. При этом сам храм достаточно зримо напоминает реальный выдубицкий собор княжеских времен с узкими оконницами в верхнем регистре стен; одним куполом без окон в барабане, поскольку после падения восточной стены в Днепр и сама алтарная стена и купол были возобновлены из дерева, деревянной же крышей.

Самое важное идентификационное значение для обители имели ее официальные печати. Наиболее ранней из выявленных нами является печать на документах 1687-1690 гг. На ней — образ совершающего чудо в Хонах (пробивающего камень) архангела Михаила.

XVIII век дает новые артефакты восприятия Чудовского посвящения собора и монастыря. 14 мая 1703 г. иеромонах Антоний Прокопович совершил вклад «в монастырь Чудесей иже в Хонах святого Архистратига Михаила Выдубицкого Киевского» книгу Лазаря Барановича «Меч духовный» (К., 1666) (НБУВ ОСРК. Кир 82-п)³.

28 марта 1760 г. во время большого пожара старинный собор выгорел — сгорела деревянная алтарная стена, крыша, купол. В то время он уже имел другое — Благовещенское — посвящение, о чем скажем далее. Из собора успели вынести сакральные вещи даже старый иконостас. Часть вещей «осела» в кельях братии. В частности, икона Чуда архангела Михаила «на блятику» была обнаружена у иеродиакона Софрония в июле 1760 г., свидетели указали, что ранее «был образ тот в церкви»⁴. Но Софроний показал, что храмовый «образ чуда святого архистратига Михаила на блятику в жителя киевподольского Грицка маляря взял»⁵. Ему не поверили, как и относительно остальных вещей, изъятых у Софрония и переданных в храм⁶.

¹ Там же. № 91. С. 76.

² Описание рукописей и старопечатных книг библиотеки Киево-Выдубицкого монастыря // *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киевс. К., 1916. С. 202. № 17.

³ *Шамрай М.* Маргіналії в стародруках. № 51. С. 38.

⁴ ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 1, д. 89, л. 194.

⁵ Там же, л. 285.

⁶ Там же, л. 285–288 об.

После возобновления древнего собора с разделением его на два этажа и два храма, 25 августа 1779 г. нижний храм был освящен митрополитом Гавриилом в честь «чуда святого архистратига Михаила». Запись об этом была сделана на Апостоле киевской печати 1768 г.¹ Так в древний собор вернулось его историческое посвящение, а Благовещенский престол был перемещен в верхний храм. Судя по позднейшим записям, в алтаре нижнего храма в нижних пилонах были изображены темперой три важных сюжета: Чудо архангела Михаила в Хонах, Рождество Христово и Успение Богородицы. В 1888 г. их переписал Захарий Махлай².

Новый собор и вопрос о его первоначальном посвящении

Центр монастыря с 1701 г. переместился в новой большой каменный собор — шедевр украинского барокко, который в наше время имеет Георгиевское посвящение. Историки считали, что таковым (Георгиевским) он был изначально, не обращая внимания, что построил его стародубский полковник *Михаил* Миклашевский, который в 1706 г. был там и погребен в специальном склепе. Но поиски в архивах позволили установить, что новый собор был посвящен Чуду архангелу Михаила в Хонах, перебрав на себя старинное посвящение обители, а древний собор в то же время переосвятили в Благовещенский. Инициатором возведения нового собора был Киевский митрополит Варлаам Ясинский, который в то время имел официальную царскую грамоту на владение Выдубичской обителью. Именно он привлек в качестве мецената Михаила Миклашевского. Подробную информацию о закладке собора 11 июня 1696 г., вложении в его алтарь самим митрополитом мощей святых (Михаила епископа Сидонского, Иоанна Златоуста, св. великомученика Георгия и св. великомученицы Варвары) и освящения 4 октября 1701 г. престола Михайловского храма с вложением в него также мощей (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, великомученика Георгия, великомученицы Варвары, мученика Никона Сухого Печерского) оставил современник событий иеродиакон Самуил Евдокимович на книге московской печати 1649 г. толкований Феофилакта Болгарского на Евангелия (НБУВ ОСПРК. Кир 179)³. Информацию же о том, что новый собор был посвящен не просто Михаилу, а его чуду в Хонах оставил другой выдубицкий монах в записке 1750-х гг., зафиксировав все существующие надписи на монастырских строениях. В частности относительно «большой церкви» с изображением над западным входом чуда в Хонах он

¹ Описание рукописей и старопечатные книги. С. 216.

² ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 3, д. 21, л2; ф. 127, оп. 859, д. 108, л. 4–5 об.

³ *Шамрай М.* Маргіналії в стародруках. № 487. С. 247.

свидетельствовал: «Создася храм сей *чуда Святого архангела Михаила* лета от Рождества Христова 1701»¹. Следует напомнить, что сюжет изображения над *западными дверями* сам по себе указывает на *посвящение* храма. Дополнительным доказательством Чудо-Михайловского посвящения нового собора можно считать и изображение над южными дверями — Собора архангела Михаила, а над северными — Благовещения. Эти изображения были выполнены в 1704 г. монахом Лазарем, как о том свидетельствует надпись². Таким образом, собор создавался как «бинарный» старой церкви — символы посвящений обоих ее престолов присутствовали в росписях над входными дверями в собор, который также должен был иметь два престола (как каждая соборная церковь; второй престол изначально был посвящен Преображению). Дополнительное свидетельство относительно первоначального посвящения собора Миклашевского на Выдубичах неожиданно находим в Св. Софии Киевской. Здесь среди росписей 1720-х гг. (в отчете владыки Варлаама Ванатовича 1725 г. указывалось, что боковые алтари были «прописаны изряднейшим писанием живописным... по приговору всей братии нашей софийской»³) на южной стене правого бокового собственно Михайловского придела присутствует сюжет с изображением Чуда архангела Михаила в Хонах, и это чудо «происходит» на фоне *нововозведенного выдубичского собора*. Недавно В. Г. Пуцко доказал, что и волынский мастер — автор иконы Чуда архангела Михаила в Михайловской церкви с. Щуровцы Изъяславского уезда на Волыни, которая датируется приблизительно 1765 г., также изобразил близкий к выдубичскому общий пейзаж и собор, возможно, ориентируясь на киевский иконописный образец⁴. Заметим попутно, что приблизительно в это время (1765–1780-е гг.) известный украинский философ Григорий Сковорода написал интересное сочинение «Брань архистратига Михайла с сатаной», которое было запрещено для распространения⁵.

Наконец, еще одно доказательство из «мира вещей». Имеем в виду шедевральное произведение ювелирного искусства, изготовленное по

¹ *Перетц В. Н.* К биографии о. Игнатия Оксеновича Старушича, киевского проповедника половины XVII века. Пгр., 1914. С. 4.

² Там же. С. 5.

³ *Жолтовський П. М.* Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII ст. К., 1988. С. 41; *Нікітенко Н. М.* Собор Святої Софії в Києві. К., 2000. С. 173.

⁴ *Пуцко В. Г.* Икона чуда в Хонех з волынського села Щурівці // Студії з архівної справи та документознавства. Т. 14. К., 2006. С. 38–40.

⁵ *Бужинський М.* Заборона твору Г. С. Ф. Х, ед. 14943, л. 1 Публікація тексту «Брани»: *Сковорода Г.* Повне зібрання творів. В 2-х т. К., 1973. Т. 2. С. 75–85; см.: *Бартоліні Марія-Грация.* Переробка одного мотиву александрійської алегорези в діалозі Григорія Сковороди «Брань Архистратига Михайла со сатаною»: диявол як крадій // Київська Академія. Вип. 6. К., 2008. С. 200–218.

заказу монастыря в 1723 г. лучшим киевским мастером Иваном Равичем. Это серебрянное позолоченное блюдо, в среднике которого изображен сюжет чуда архангела Михаила в Хонах со схематическим изображением на заднем плане современного Георгиевского собора¹. Этот факт вновь указывает, что новый собор стал обобщенным образом храма Архистратига Михаила в Хонах в первую очередь для самого Выдубицкого монастыря, а также для всех киевлян и киевских мастеров. Здесь стоит привести вещественное доказательство иного плана. К серебряной лампаде Выдубицкого монастыря XVIII в. была подвешена золотая пластинка с резным изображением чуда архангела Михаила, на которой храм однокупольный. На обороте пластинки читается выгравированная надпись: «Я Стефан Прита (...)»² це своему патрону Архангелу донося вечно в оборону АХМС» (Музей исторических драгоценностей Украины. ДМ — 7872). Таким образом, в 1647 г. символом Чудо-Михайловского храма был старинный однокупольный собор, а после возведения нового собора — он заменил этот первоначальный символ. Систему полного цикла посвящений монастырских храмов после возведения нового собора и трапезной отразил оклад Евангелия (Печерской печати 1707 г.; Музей исторических драгоценностей Украины. ДМ — 4363), изготовленного на монастырские средства в 1717 г. Иваном Равичем (это засвидетельствовано подписью: «Святое евангелие сие съоружися и сребром оковася в Києве року Божого 1717 до обители святого архенггла Михаила Видубицкой киевской тщианем всечеснаго игумена видубицкого Лаврентия Горки коштом монастирским. Сребра гривень 21 и лотов с червонихъ 13 fecit Ioannes Rawicz kiovi»³). На драгоценном окладе изображены: Чудо архангела Михаила (символ нового собора), Чудо Георгия о змие (символ трапезного храма) и большое Благовещение на нижней доске оклада (символ старинного собора).

Доказательство от «независимого», так сказать, свидетеля предлагает план-схема выдубицкого монастыря, созданная в 1739 г. чертежником Самоновым под руководством Даниила Дебоскета. В картуше плана под буквой «А» обозначен собор Чуда архангела Михаила. При этом чертежник обозначил этой буквой и собор Миклашевского, и старинный храм.

Окончательную точку над і в вопросе об изначальном посвящении собора ставит описание соборного пятиярусного иконостаса (изготовлен в 1724 г.), сделанное в 1794 г. В первую очередь обратим внимание на

¹ Мішнев О. І. Іван Равич — видатний український золотар доби бароко // Лаврський альманах. Вип. 3. К., 2001. С. 124–130 (126).

² На этом месте буквы пробиты для проема цепочки.

элемент Царских Врат: кроме традиционного Благовещения и евангелистов здесь было также чеканное позолоченное изображение архангела Михаила, но не было Георгия. Конечно, наиболее показательной должна быть храмовая икона (вторая справа после Спасителя в наместном ряду). И вот именно относительно этой иконы в разновременных описях имеем весьма красноречивые несовпадения. Описи 1774–1775 гг. указывают на икону Чуда архангела Михаила в Хонах, а описи 1794 г. и последующие — на икону Св. Георгия. Именно эта замена престольной иконы еще раз указывает, что до 1775 г. включительно храм имел посвящение Чуду архангелу Михаилу в Хонах, а в период между 1775–1794 гг. состоялось переосвящение храма с Чудо-Михайловского в Георгиевский. При этом в наместном ряду осталась и икона Чуда в Хонах (третья слева после Богородицы), следовательно, после переосвящения иконы Чуда в Хонах и Георгиевскую просто поменяли местами. И еще одно: в наместном ряду сохранилась также икона Собора Архистратига Михаила, а также указанное выше чеканное изображение Михаила в Царских Вратах — подобного изображения Георгия не существовало и новое специально изготовлено не было¹. Свидетельства описей 1774–1775 гг. проверим по описи 1760 г. Бинарный порядок икон по описи 1760 г. таков: Спас — Богородица; Чудо архангела Михаила с Архиппом — Благовещение; Собор архангела Михаила — Георгий и т. д. Отдельно указана «таблица» с изображением архангела Михаила под аркой Царских Врат, а среди серебряных блюшек с рисованными образами — пять с изображением Богородицы и две с Михаилом. Культ архангела явственно превалирует и достаточно четко обозначен на хронологическом уровне 1760 г. (до пожара в старом Чудо-Михайловском соборе, а из этого следует, что он изначально присутствовал в новом соборе). На 1794 г. храм уже имел новое посвящение — Георгиевское. Было бы странным, если бы наместные иконы не переставили в новом порядке. Фактически все иконы наместного ряда сохранились, но были «передвинуты». Не удалили лишь изображение архангела Михаила при Царских Вратах — соответствующего изображения Георгия просто не существовало, следовало просто снять Михаила, заказывать подобное изображение Георгия и вновь его привешивать — этого не сделали, возможно, по финансовым соображениям.

В документах о сборе милостыни на ремонты 1745 г. на Запорожской Сечи времен митрополита Рафаила Заборовского говорится — «ради испрошения на церковь оного монастыря Чуда Святого Архистратига Хри-

¹ ИР НБУВ. Ф. 279, ед. 371, л. 10–11; ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 2, ед. 552, л. 1–2 об., ф. 127, оп. 169, ед. 20, л. 12–15 об.

стова Михаила от доброхотов милостини»¹. А в подобных документах 1761 г. этот новый собор именуется «Чуда святого Архистратига Христова Михаила большой»². Как ни странно, но на 1767 г. констатировали, что «церковь чуда святого архистратига Михаила от всех сторон в великую порчу приходит»³. В 1773 г. экlesiарх Стефан также констатировал: «в *большой* церкви Чуда Михаила в средней бане бруштеле и прочая деревянная связь за давностью погнила и баня начала оседать, отчего дзимси мурованные весьма попортились»⁴.

Таким образом, все сказанное свидетельствует, что Миклашевский соорудил в обители трапезную церковь во имя Георгия Победоносца и новый собор во имя Чуда архангела Михаила в Хонах. Об этом говорила и надпись на ктиторском портрете Миклашевского, заказанного монастырем и выставленного в храме у его погребения в начале 1770-х гг.: «Михаил Миклашевский его царского пресветлого величества войск Запорожских полковник стародубовский блаженный и присно памятный создатель в сей Видибицкой Святой обители *двох каменных храмов* одного *в память бывшего в Колоссах чудесев Архистратига Михаила*, а другого с трапезою святого Великомученика Георгия. Бывши на брани 1706 года убит шведами в полском местечку Несвижу в сем рукотворенном храме телом, душою же в Вышнем нерукотворенном поживает. Вечная ему (у) Бога память». Эта надпись для нас весьма важна. Она фактически есть эпитафией, созданной в монастыре. В этом тексте четко названы основанные Миклашевским выдубичские храмы — собор Чуда архангела Михаила в Хонах и трапезный Георгиевский храм, в одном из них (собственно в соборе) и был похоронен ктитор. То есть, надпись вновь свидетельствует, что переосвященный позже в Георгиевский собор изначально имел Чудо-Михайловское посвящение, а трапезная церковь изначально была посвящена Георгию и лишь позже получила Спасо-Преображенское посвящение.

Восприятие собора очень скоро получило характер общего культа Архистратига. В этом не было ничего странного: старая церковь долго еще по традиции воспринималась как Чудо-Михайловская, а посему восприятие нового храма как посвященного собственно архангелу Михаилу вполне понятно. Более того, именно такое «разведение» образов двух церквей позволило сохранить основные храмовые праздники в честь Михаила (Чуда в Хонах и Собора архангела), а также само название обите-

¹ ИР НБУВ. Ф. 177, ед. 4, л. 1.

² ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 1, д. 148, л. 2–3; НБУВ ИР. Ф. КДА., Леб 665, л. 27–31 об.

³ ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 1, д. 148, л. 52–52 об.

⁴ ИР НБУВ. Ф. XIV, ед. 3719, л. 1–2 об.

ли. А вот с переосвящением главного собора и сам монастырь получал двойное название (Чудо-Михайло-Георгиевский) и храмовые праздники практически «удваивались» относительно обоих патронов.

В настоящее время мы можем более-менее точно указать, когда именно собор сменил свое главное посвящение с Михайловского на Георгиевский. Помогают в этом отчеты монастыря о богослужениях в его храмах на протяжении 1765–1790 гг. В 1765 г., когда, как помним, старая Чудо-Михайловская церковь после пожара стояла в разрухе и ее даже еще не начали ремонтировать, ежедневные богослужения осуществлялись в «новой» Михайловской церкви, Георгиевское посвящение имела в то время трапезная церковь, функционировал и Даниловский храм на колокольне — в этих двух церквях службы были не ежедневными, четвертая же церковь (то есть, собор XI в.) названа Благовещенской (не Михайловской) — и она стояла без службы как погоревшая. Такая ситуация продолжалась на протяжении 1766–1780 гг. А вот в отчете 1781 г. есть интересное исправление: ежедневные службы осуществляются в Георгиевском храме (исправлено из Михайловского), а в Михайловском, Преображенском (трапезном) и Благовещенском — не ежедневные. Таким образом, именно в этом году «большая церковь», которая дотоле имела посвящение Михаилу архангелу, была переосвящена в Георгиевскую; трапезная церковь из Георгиевской стала Преображенской (придел Преображения существовал в «большой церкви»), начали отдельно функционировать Михайловский и Благовещенский храмы старого собора; Даниловская церковь на колокольне к тому времени была ликвидирована, а ее иконостас перенесли в Благовещенскую. Интересно также отметить, что на протяжении 1785–1788 гг. старая Чудо-Михайловская церковь на короткий период вновь превратилась в соборную, главную церковь, где ежедневно служилась литургия, тогда как в Георгиевской, Преображенской трапезной и Благовещенской (на втором этаже старинного собора) — не ежедневно. Пока что нам не удалось точно уяснить причины такой ситуации, скорее всего, в Георгиевском соборе проводились какие-то ремонтные работы. Однако уже с 1789 г. он вновь стал главным и именно в нем в дальнейшем происходили ежедневные службы Божии, тогда как в трапезной Преображенской и двухпрестольной «старой» (так она названа в документе) Чудо-Михайловско-Благовещенской — не ежедневные¹. Сохранившиеся печати монастыря на документах 1770–1777 гг. также содержат символ чуда — руку архангела Михаила с жезлом, пробивающим камень. Таким

¹ ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 1, ед. 150, л. 1 об., 2 об., 4, 5 об., 6 об., 9, 11, 14, 16, 19, 20, 22, 24, 29, 31, 33, 37, 38, 40–42.

образом, *изменение посвящения* знаменитого собора Миклашевского с *Чудо-Михайловского* на *Георгиевский* произошло в 1781 г. при Киевском митрополита Гаврииле Кременецком. С того времени поменялся и главный храмовый праздник. В монастырь больше верующих стало собираться на Св. Георгия, и именно к его празднику посылались разные подарки, а обитель специально «заказывала» проповедь кому-нибудь из киевских «златоустов». Самый ранний из встретившихся нам в документах примеров относится к 1795 г.: Яков Кириллович Потоцкий прислал 25 руб. для покупки продуктов на праздничный стол братии, а монастырь «нанял» священника Софийского собора Михаила Карповича для произнесения проповеди (договорная цена за нее — 2 руб. 20 коп.)¹.

Култ Св. великомученика Георгия был «запараллелен» с Михайловским, они находились во «внутренней» смысловой связи. Ведь, как и Михаил, Георгий был победителем дьявола, которого он «победише» при жизни в храме Аполлона (языческие идолы) и по смерти — поразил Лаокиийского дракона, который также символизировал язычество. Таким образом, архангел Михаил сбросил дьявола с небес на землю, а здесь в битву с ним вступило Христово воинство во главе с Георгием Каппадокийским — наиболее чтимым святым воином. Вообще, объединение двух этих култов символизирует повержение сатаны в символическом образе язычества². Именно это объединение для Выдубичского монастыря и его легенды о потоплении чудесным образом дьявола-болвана в Днепре было достаточно органичным. Да и сами храмовые праздники Михаила и Георгия пребывали на достаточно незначительном «хронологическом расстоянии»: день Св. Георгия отмечали 3 ноября в честь освящения его храма в Лиде Константином Великим — с этого события начинается традиция освящения христианских храмов вообще, а сам Георгий превращается в общехристианский символ победы над язычеством. К этому празднику приурочили и освящение Св. Софии Киевской, и с того времени оно стало всеобщим днем почитания Георгия во всей митрополии. А 8 ноября праздновался Собор архангела Михаила. В народе Георгия считали также охранителем мира, защитником от войн и голода. В фольклоре великомученик представлялся покровителем животных, земледелия, даже весенним «громовиком», который «открывает небо» и насылает росу — все это привело к тому, что среди простого народа того времени получил распространение образ Георгия в полный

¹ Там же, оп. 2, ед. 695, л. 2, 8.

² Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. К., 1999. С. 138–139; Рыстенко А. В. Легенда о Св. Георгии и драконе в византийской и славянской литературах. Одесса, 1909.

рост, а не на коне¹. Георгиевский культ, таким образом, на последнюю четверть XVIII в. стал «ближе» для превалирующего большинства сельского населения — не воином, посему переосвящение выдубицкого собора отвечало еще и этой культово-религиозной тенденции.

Следы Чудовского культа присутствуют и в трапезной с церковью, возведенной на средства того же Михаила Миклашевского одновременно с собором, трапезная церковь изначально была посвящена Св. Георгию (в начале 1780-х во время общего переосвящения храмов обители получила наименование Спасо-Преображенской). В описи 1788 г., когда трапезный храм уже был Преображенским, среди драгоценных вещей значится большая серебряная чаша с позолоченными внутри и вне краями, обложенная резным серебряным поясом с изображениями Чуда архангела Михаила, Св. Георгия, Св. Пантелеймона². Собственно же в трапезном покое реставраторы открыли три сюжета над аркой в рамках-медальонах: Св. Гергий, Тайная вечеря, Чудо архангела Михаила в Хонах³.

Чудовский культ «действия», таким образом, присутствовал в росписях, иконах, сакральных предметах, книгах трех основных храмов Выдубицкого монастыря. Понимание-смысла его присутствия именно здесь, на Выдубичах, проявлялось в XI, XVII и XVIII вв. в духовной и отчасти светской среде. Этот культ «действия» последовательно сохранялся и артикулировался священноначалием, строителями и монахами обители. Благодаря сакральным вещам и иконографии можно утверждать, что Чудовский культ в обители долгое время оставался основным. В массовом же сознании он контаминировался в общий культ архангела Михаила. Эти два культа существовали и сосуществовали параллельно, что было вполне логично, поскольку чудо в Хонах было одним из деяний архангела Михаила. После переосвящения барочного храма XVIII в. в Георгиевский, в обители соединились два культа — начальника небесного христово воинства и предводителя земного. При этом оба культа проявлялись в действии чуда: Михаила в Хонах, Георгия о змие

Приведенный материал показывает, что благодаря акцентированию и поддержке братией Чудовского культа, он адекватно воспринимался социумом. Однако понимание начала и обстоятельств появления Чудовского культа на Выдубичах артикулировано отразилось лишь в нарративах XVII и XVIII веков.

¹ Сумцов Н. Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен // Киевская старина. Кн. 11. 1887. С. 407.

² ЦГИАУК. Ф. 130, оп. 2, ед. 673, л. 5–5 об.

³ Кіпессо Т. С. Видубицький монастир. К., 1999. С. 77.

Экстремальные и парадоксальные формы святости в византийско-православных и латинских культурах

С. А. Иванов

Святость украдкой: Никон Черногорец и «Евфимиева История»

В статье разбирается пассаж из недавно опубликованного «Тактикона» Никона Черногорца, сочинения рубежа XI и XII вв. Автор рассказывает историю о том, как императрица Евдокия в V в. тайком похоронила останки двух своих приближенных среди мощей мучеников. Никон ссылается на «Евфимиеву историю», загадочный, не сохранившийся памятник, от которого дошли ничтожные отрывки. Этот новый отрывок позволяет строить гипотезы о характере исчезнувшего сочинения.

Ключевые слова: Византийская агиография, «Евфимиева история», императрица Евдокия, императрица Пульхерия, Никон Черногорец.

В 439 г. византийская императрица Евдокия вернулась в Константинополь из триумфального путешествия по Святой Земле, которым она явно подражала матери Константина Великого, Елене. Вскоре Евдокия поссорилась со своей невесткой Пульхерией, сестрой императора Феодосия Второго, в результате чего та была удалена от двора; однако через два года императрица была обвинена в любовной связи с Паулином, близким другом Феодосия (романтические обстоятельства этой истории нас сейчас не должны занимать). Паулина казнили, а Евдокия в 443 г. отправилась в новое путешествие в Иерусалим, являвшееся фактически негласной ссылкой. Эта амбивалентность хорошо заметна в парадоксально звучащих словах Евагрия Схоластика: «Из Константинополя в Иерусалим Евдокия путешествовала два раза. Для чего предпринимала она эти путешествия и чего собственно хотела, предоставляем говорить историкам, хотя, мне кажется, они говорят несправедливо»¹.

¹ *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica. 21.*

Прибыв в Иерусалим в статусе императрицы, Евдокия распоряжалась там по своему усмотрению и даже чеканила собственную монету. Это вызвало еще большее раздражение императора Феодосия, а особенно его сестры Пульхерии, которой удалось вернуть свой статус при дворе, но не удалось забыть смертельной обиды на невестку.

О том, что случилось дальше, мы знаем из нескольких источников, каждый из которых освещает свою сторону трагедии. Вот рассказ Феодана Исповедника: «(Феодосий) сильно упрекал Евдокию, как виновницу всех зол, выжившую из дворца самую Пульхерию, укоряя притом ее также связью с Павлином. В отчаянии Евдокия просила императора отпустить ее в Иерусалим, и взяв с собой священника Севера и диакона Иоанна, она прибыла в Иерусалим; император, узнав, что они и в Константинополе постоянно с нею общались, и в Иерусалиме находятся подле нее, и что она осыпает их благодеяниями, послав (людей), отрубил им головы (*ἀποστείλας ἀλεκεφάλισεν αὐτοῦς*)»¹.

Хотя имя человека, которого император послал со зловещей миссией, не названо, мы легко реконструируем, что это был domestik Сатурнин². А дальше случилось вот что: по словам Приска Панийского, «Евдокия убила Сатурнина»³, а Марцеллин Комит тут более детален: «Не знаю, каким горем подвигнутая, Евдокия немедленно убила Сатурнина, и сразу же, по приказу императора, была лишена царских почестей; до смерти она оставалась в Элии (Иерусалиме)»⁴.

Оставшиеся восемнадцать лет своей жизни Евдокия провела в Палестине. Тем временем Пульхерия практически управляла Империей; это именно она инициировала обретение ризы Богоматери, стала учредителем ее культа в Константинополе, построила там знаменитую и роскошную Халкопратийскую церковь, организовала и провела Вселенский Собор 451 г. в Халкидоне, создала новый Символ веры и стала почти повсеместно именоваться святой. Восток Империи принял постановление Халкидонского Собора в штыки, Иерусалим изгнал про-константинопольского патриарха и избрал своего, Феодосия, который провозгласил неповиновение Халкидону. Императрица Евдокия радостно присоединилась к монофиситскому мятежу, но тот вскоре был подавлен вооруженной силой, и ей пришлось смириться с поражением. Опальной царице не запрещалось заниматься хра-

¹ *Theophanis chronographia*, vol. 1 / ed. C. de Boor. Leipzig, 1883. P. 102.

² *Holum K. Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley, 1982. P. 194.

³ *Prisci fr. 8 // Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. IV. P., 1868. P. 94.

⁴ *Marcellini Comitis Chronicon // Chronica Minora I.* / Hrsg. T. Mommsen. MGH. AA. XI. B., 1894. S. 81. a. 444. 4.

моостроительством, и эта деятельность широко прославила ее имя в истории¹.

В недавно опубликованном «Тактиконе» канониста рубежа XI–XII вв. Никона Черногорца имеется рассуждение о том, что нежеже самочинно объявлять святыми только что скончавшихся праведников, и рассказывается на этот счет много поучительных историй. Нас сейчас будет интересовать только один из приведенных им примеров, который также относится к строительной деятельности Евдокии:

«В первую очередь (поговорим о том, что) не следует в подобных вопросах проявлять своеволие и оскорблять Бога. В «Евфимиевой истории» описано, как блаженная императрица Евдокия, жена Феодосия Младшего, прибыла в Иерусалим. Император же Феодосий, проведя дознание, нашел двух весьма почтенных евнухов, которые помогали ей в ее [переезде] в Иерусалим. Император послал, и их обезглавили. А сия блаженная [Евдокия], преисполненная многого разумения, приняла по этому делу мудрое решение (φκονόμισε πρᾶγμα τοιοῦτον) и возвела храм во имя древних святых мучеников. Затем она положила во гроб (ἐν λάρνακι) тела двух этих чудных мужей, а поверх этого гроба положила ларец с мощами тех святых мучеников, во имя которых [был возведен] храм. Таким образом она воздала честь и поклонение явленным мученикам как святым, но одновременно она воздала благосклонность и честь также и тем двум чудным [евнухам] как обезглавленным из-за нее и во имя добродетели. И приняла она мудрое решение по обоим этим поводам, будучи воистину разумна и добродетельна, дабы кто-нибудь, словно будучи захвачен врасплох, не впал в человекослужение, даже притом что они были очень добродетельны и были обезглавлены во имя Бога и доблести, подобно мученикам. Зри, насколько отличались те [двое] от ныне почитаемых не в качестве людей, но в качестве святых. На такое не дерзнула та блаженная, чудная и обладавшая воистину божественной мудростью императрица [Евдокия]. Насколько же большего осуждения и укоризны заслуживают те, кто делает подобное без рассуждения и, как я полагаю, впадая в человекослужение. Что касается меня, жалкого и бессмысленного, я не знаю [кто свят] — подобное ведомо одному лишь Богу»².

¹ Об этом см.: Twardowska K. Religious foundations of Empress Athenais Eudocia in Palestine // Within the circle of Ancient ideas and virtues. Studies in honour of Professor Maria Dzielska. Krakow, 2014. P. 307–317.

² Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge / hrsg. von Ch. Hannick. Bd. II. Freiburg. 2014. S. 792.

Эта история, не известная не из каких иных источников, достраивает до конца картину той трагедии, которая развернулась в Иерусалиме ок. 443 г. Итак, Евдокия не только отомстила Сатурнину за казнь двух ее приближенных — она самочинно соединила их останки с мощами великомучеников.

Никон Черногорец, по его словам, почерпнул эту информацию из «Евфимиевой истории». Хр. Ханник, издатель «Тактикона», счел, что речь идет о «Житии св. Евфимия», написанном Кириллом Скифопольским. В этом произведении действительно упоминается императрица Евдокия, но совершенно в другом контексте: в связи с ее отпадением в монофиситство и последующим возвращением в лоно халкидонизма. Никаких упоминаний о казненных придворных и их секретном захоронении в Житии нет.

«Евфимиева история» — весьма загадочный источник, не сохранившийся до нашего времени, о характере которого в науке уже давно идут споры. Публикация недавней специальной статьи В. Лурье¹ избавляет нас от необходимости вдаваться в детали, однако процитированный нами пассаж из Никона остался этому исследователю неизвестен. С точки зрения В. Лурье, «История» была написана патриархом Евфемием Константинопольским на рубеже V–VI вв. и представляла собой апологию Пульхерии.

Другой отрывок «Евфимиевой истории», сохраненный в одном из сочинений Иоанна Дамаскина, рассказывает о том, как Пульхерия требовала перевоза в столицу мощей Богородицы, и как иерусалимский патриарх Ювеналий рассказал ей, что тело Марии восхищено на небо, а осталась только ее погребальная пелена, которая и была отправлена в Константинополь². Между тем, в арабском сочинении о поисках могилы Богородицы утверждается, будто ее разыскивала не Пульхерия, а как раз Евдокия³. Вот другой пример: Пульхерия выписала из Иерусалима мощи Стефана Первомученика и возвела ему храм во дворце⁴; Евдокия же решила не отдавать столице пальму первенства и, по словам Никифора Каллиста Ксанфопула, «последним из всех возвела от самых основа-

¹ *Lourie B. L'Histoire Euthymiaque: l'œuvre du Patriarche Euthymios/Euphemios de Constantinople (490–496, † 515) // Warszawskie Studia Teologiczne. № XX (2). 2007. P. 189–221.*

² *Ioannis Damasceni. Oratio secunda in dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae // Kotter P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5. Berlin — N.-Y., 1988. S. 18.*

³ *Van Esbroeck M. Un témoin indirect de l'Histoire euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption // Parole de l'Orient. № 6&7. 1975–1976. P. 479–491; Lourie B. L'Histoire Euthymiaque. P. 205–208.*

⁴ *Theophanis Chronographia. P. 86.*

ний огромный храм, выделявшийся высотой и красотой, (посвященный) чудесному Стефану, первому среди диаконов и мучеников». ¹ Вероятно, опальная императрица, пользуясь выгодами своего местонахождения в Святой Земле, в вопросах реализации культа святых конкурировала со всемогущей невесткой, даже после смерти последней.

Нельзя исключить, что в «Евфимиевой истории», если та в самом деле была написана в качестве панегирика Пульхерии и Халкидонскому Собору, поступок Евдокии был представлен как кощунство по отношению к святым. Это мог быть способ опорочить широко прославившуюся храмоздательную активность императрицы-монофиситки. Получалось, что она заставляла паломников поклоняться останкам казненных государственных преступников!

Интересно, однако, что Никон Черногорец ставит эту историю в совершенно иной контекст: пафос канониста состоит в том, что в его собственное время новые святые провозглашаются везде и кем угодно, а вот в прошлые времена в этом вопросе проявляли осторожность. Таким образом, общепринятое мнение о том, что после метафрастовской реформы канонизация новых святых в Византии резко пошла на спад, не подтверждается ни этой историей, ни многими другими сведениями Никона Черногорца. Впрочем, работа по введению в научный оборот недавно опубликованного гигантского «Тактикона» еще только начинается.

¹ *Nicephori Callisti. Historia ecclesiastica. XIV, 50.*

Юродство как элемент поведенческой модели святых Русской церкви глазами агиографов XVI — начала XVIII века

Статья представляет собой попытку реконструкции приемов, с помощью которых агиографы XVI — начала XVIII века составляли жития святых-юродивых, почитание которых распространяется в это время в Русской церкви. Отсутствие на русской почве традиционного агиографического канона описания жизни и подвигов «блаженных похабов» привело не только к литературной бедности их житий, которую констатируют многие исследователи, но и вызвало к жизни особые подходы к моделированию судьбы прославляемого святого и объяснению нестандартности его поведения.

Выстраивание агиографами XVI — начала XVIII в. конструкции жития святого-юродивого рассматривается в статье в контексте религиозных реформ в Русском государстве этого времени, которые проходили синхронно с конфессионализационными процессами в странах Западной и Восточной Европы. Одной из интенций этих реформ было восстановление «древних» традиций веры и благочестия, к чему призывали и реформаторы западного христианства.

Ключевые слова: агиография, Русская церковь, святость, юродство.

Феномен юродства как социокультурная модель поведения праведника в русском православии давно привлекает внимание, как профессиональных историков, так и публицистов. В последние двадцать лет мы можем наблюдать новую волну актуализации интереса к этой проблеме, связанную с общемировой тенденцией антропологизации исторических и историко-культурных исследований, формированием новых научных подходов в социальной истории, расширением влияния компаративистики¹. За это время отечественная историография заметно пополнилась исследовательскими работами и научно-популярными нарративами, связанными с осмыслением места и роли феномена юродства в русской

¹ См.: Ретина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. Изд. 2-е. М., 2009.

средневековой культуре¹. Статьи об отдельных святых-юродивых, их житиях и иконографии публикуются в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» и «Православной энциклопедии».

В отечественной историографии выделяются два основных подхода к оценке русского варианта юродской святости, которые мы условно назовем апологетическим и скептическим. Апологетика юродского «подвига», как отмечал еще И. У. Будовниц, сложилась в трудах церковных историков XIX в. и была поддержана С. М. Соловьевым и В. О. Ключевским². «Апологеты» юродства в своих исследованиях и популярных публикациях изображают юродивых людьми «большого гражданского мужества», правдолюбцами и заступниками простого народа перед лицом княжеского и царского гнева. Но, по наблюдениям И. У. Будовница, описания обличений юродивыми неправоты власть предержащих содержатся в текстах их печатных агиобиографий, изданных в синодальный период, а не в ранних редакциях рукописных житий³.

Скептическая позиция наиболее ярко и последовательно сформулирована в обширной статье И. У. Будовница «Юродивые Древней Руси»⁴. Ему принадлежит острокритическое определение юродства: «Юродивые — это местные сумасшедшие, которых народ называл «дураками». В древнерусских рукописях они именуются еще «похабами», т. е. поврежденными в уме, людьми без ума и памяти, «безумцами», «неистовыми», «изумившимися»⁵. В прославлении юродивых И. У. Будовниц видел заинтересованность «церковников», стремившихся при поддержке господствующего класса и высшей власти снизить накал классовой борьбы, обострившейся в XVI в., канонизацией «несчастных, отверженных и больных париев», к которым сочувственно относились «народные массы»⁶. В целом, исследование И. У. Будовницем феномена русского

¹ См., например: *Живов В. И. Юродивый // Он же. Святость. Краткий словарь агиографических терминов.* М., 1994. С. 106; *Иванов С. А. Византийское юродство.* М., 1994: *Он же. Блаженные похабы. Культурная история юродства.* М., 2005; *Недоспасова Т. А. Русское юродство XI–XXI веков.* М., 1997; *Панченко А. М. Юродивые на Руси // Русская история и культура. Работы разных лет.* СПб., 1999. С. 392–407; *Рябинин Ю. В. Русское юродство.* М., 2007; *Он же. Подвиг русского юродства // Роман-газета.* 2010. № 10 (1616); *Юродивые в русской культуре: Сб. научных статей / Государственный исторический музей.* Вып. 197. М., 2013.; *Туминская О. А. Нищету Христову возлюбивши.* СПб., 2013; *Она же. Блаженные и юродивые в русской иконе XVI–XIX веков.* СПб., 2014; *Юрков С. Е. Православное юродство как антиповедение // Он же. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX вв.).* СПб., 2003. С. 52–69.

² *Будовниц И. У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма.* Т. 12. 1964. С. 170.

³ Там же. С. 170–171.

⁴ Там же. С. 170–195.

⁵ Там же. С. 179–180.

⁶ Там же. С. 191–195.

юродства было построено на основе тщательного изучения источников и содержит множество ценных наблюдений и обобщений, но его выводы скорректированы с учетом требований идеологии.

Как скептическую можно обозначить и позицию крупнейшего современного исследователя православного юродства С. А. Иванова. В его работах она выражена более имплицитно. В контексте его исследований юродство — это форма сознательной девиации религиозного поведения, признаваемая святостью, только когда в этом возникает «общественная» потребность¹.

Несомненной заслугой всех исследователей феномена юродства, независимо от их научной позиции, следует признать выявление и разработку обширного корпуса источников изучения проблемы и многосторонний подход к ее рассмотрению. Однако тема юродства настолько сложна и многообразна, что в ее рамках еще долго будут обнаруживаться аспекты, не охваченные исследовательскими практиками. Внимательное знакомство с историографией вопроса показывает, что источниковый потенциал житий святых-юродивых, неоднократно привлекавшихся исследователями, далеко не исчерпан. Обращает на себя внимание то, что в различных работах (как опубликованных еще в позапрошлом веке, так и в современных) агиографические тексты используются, как правило, для иллюстрации собственных представлений исследователей о социокультурных функциях и поведенческих моделях юродства. Логика же конструирования жития юродивого агиографами, находившимися внутри исторической реальности прошлого остается непроясненной.

Очевидно, это обстоятельство волновало И. У. Будовница, который позиционировал свой методологический подход как строго источниковедческий. Но эффективного метода источниковедческого анализа житий он не нашел. Явно ориентируясь на мнение В. О. Ключевского² о весьма ограниченной информативности произведений агиографического жанра, он отмечал: «Известно, что «жития святых» — источник крайне тенденциозный и малодостоверный, но особенно недостоверны жития юродивых»³. С точки зрения И. У. Будовница, жития многих юродивых представляют собой не жития в полном смысле этого слова (то есть связанные, последовательно изложенные биографии), а «конгломерат» эпизодов легендарного характера, часть которых заимствована из других агиографических сочинений. У него создалось впечатление, что жития юродивых, в большинстве своем, написаны наспех, так как

¹ Иванов С. А. Византийское юродство; Он же. Блаженные похабы.

² Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1872.

³ Будовниц И. У. Юродивые Древней Руси. С. 190.

их авторы стремились как можно быстрее внедрить свои тексты в религиозную практику. Эти жития характеризует трафаретность, малосодержательность и литературная неуклюжесть текстов. Их части плохо согласованы. И. У. Будовниц считал это следствием канонизации большинства юродивых значительное время спустя после их смерти, ибо в противном случае современники не поверили бы в святость человека, которого они знали как слабоумного. За давностью лет память о реальных событиях жизни блаженного утрачивалась, поэтому агиографам приходилось конструировать житие из того разнородного и случайного материала, который оказывался в их распоряжении¹.

Наблюдения И. У. Будовница, сделанные в процессе изучения житий юродивых XVI–XVII вв., в целом соответствуют действительности, если считать критерием «достоверности» агиографического текста точность описания событий, имевших место в реальности. Но такая задача никогда не стояла перед агиографами. Убедительность их сочинений состояла в другом — обосновании почитания и прославлении святого. Исходя из этого обстоятельства, мы и будем рассматривать житийные тексты. Учитывая, что большая часть юродивых, действительно, не удостоилась развернутых житий, а только описаний Чудес, преимущественно посмертных, круг источников наших рассуждений, к сожалению, довольно ограничен, но при этом, как нам кажется, позволяет репрезентировать основные идеи, связанные с почитанием юродивых в Русском государстве на пути от средневековья к Новому времени.

Жития юродивых, в связи с возросшим в последние десятилетия интересом к агиографии, активно исследуются историками древнерусской литературы. Но специалистов-филологов, в первую очередь, интересуют индивидуальные литературные особенности текста, а наша задача — выделить типические черты, которые позволяют рассуждать об общем подходе агиографов к пониманию специфики жизнеописания и почитания святого-юродивого и вписать их в социокультурный контекст XVI–XVII веков.

Известно, что в Древней Руси было установлено почитание только одного юродивого — жившего в XI в. Исаакия Печерского, сведения о котором содержатся в «Повести временных лет» и Киево-Печерском Патерике². Развитие национальных культов святых-юродивых в Русском государстве приходится на XVI в., одновременно с началом формирования пантеона общерусских и местных святых. Таким образом, распространение почитания юродства как особого типа святости является частью

¹ Там же. С. 190–191.

² Артамонов Ю. А. Исаакий // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 27–30.

канонизационных процессов, инициированных патриархом Макарием и царем Иваном Грозным. На соборе 1547 г. к всецерковному празднованию был канонизирован Михаил Клопский, а к местному — Максим, юродивый Московский и Прокопий и Иоанн Устюжские¹. Это обстоятельство необходимо учитывать при анализе текстов житий юродивых.

Важным нам представляется и понимание существа канонизационных процессов, по-видимому, включавших и подтверждение почитания местных юродивых. В историографии сложились два основных взгляда на причины макарьевской канонизации. Один из них отчетливо сформулирован в известном исследовании Е. Е. Голубинского, считавшего, что Макарий заботился о том, чтобы «стояние и славу» русской церкви составляли национальные святые. Новое положение церкви в Русском государстве требовало, чтобы она, «доказывая свои права на него, украшалась всею духовною красотой, которая была ей дана, и чтобы она сохранялась на высоте своего стояния молитвами всего сонма своих чудотворцев»². Другой подход, наиболее четко артикулированный в монографии А. С. Хорошева, объясняет действия Макария политическими причинами³. А. С. Хорошев считал, что создание местных пантеонов святых совпало с периодом инкорпорации русских земель в состав единого государства. С его точки зрения, местная канонизация отражала стремление удельных светских и церковных властей оградить свою территорию «небесной» защитой, так как военное и политическое сопротивление объединительной деятельности Москвы было бессмысленно⁴. Поэтому канонизационные процессы 1547–1549 гг., стремившиеся централизовать культовый пантеон, можно рассматривать не только как церковные, но и как важные государственно-политические мероприятия⁵. Не случайно, среди канонизированных на «Макарьевских соборах» святых большинство составляют либо личности, содействовавшие политике централизации, либо распространявшие ее идеи в рамках своей миссионерской деятельности на окраинах будущего единого Русского государства. Попытки же новых местных канонизаций накануне соборов 1547 и 1549 гг. пресекались как несвоевременные. Сохранившиеся списки соборных Указов свидетельствуют, что в сонм общерусских святых отбирались те местные чудотворцы, чьи жития наиболее соответствовали требованию лояльности земным и небесным властям⁶.

¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1998. С. 100–101.

² Там же. С. 93.

³ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ Там же. С. 166–189.

⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. С. 99–109.

Утверждение культов всецерковных и местных святых сопровождалось составлением или редактированием их житий. При этом, несмотря на предполагаемую спешность этой работы, составитель жития не мог действовать, полагаясь только на свое разумие. Стоглавый собор 1551 г. возлагал на него ответственность за вызванное его небрежением или «самомысленным» отношением к тексту «нестроение» в вере. Деятельность книжников ставилась под строгий контроль епископов, протопопов, старейших и избранных священников, под надзором которых книги, что были «неправлены и описливы» должны были редактироваться, а виновные в их написании и распространении наказываться¹.

Очевидно, что составители житий юродивых оказались в гораздо более сложном положении, чем агиографы, работавшие над житиями святых, причисленных к другим ликам. Хорошие образцы житий преподобных, мучеников, святых воинов и благоверных князей к тому времени существовали в большом количестве и были доступны агиографу. При написании жития юродивого он сталкивался с проблемой, где взять основу для своего сочинения, которая не вызвала бы гнева церковных властей. Нам представляется, что отсутствие образцов наряду со значительным временным люфтом между смертью почитаемого юродивого и его церковной канонизацией являлось одной из основных причин неполноты житий святых-юродивых, отсутствия в них развернутых жизнеописаний.

В этом отношении примечательна история составления жития Михаила Клопского в 70-е гг. XV века. Как указывает его исследователь Л. А. Дмитриев, из жития новгородского архиепископа Ионы известно, что последний обращался с просьбой написать житие Михаила к Пахомию Сербу, но тот отказался². Л. А. Дмитриев объяснил отказ книжника слишком далеким от житийных канонов характером сведений о Михаиле Клопском, существовавших лишь в виде устной традиции³. Растерянность при составлении жития святого-юродивого новгородского Клопского монастыря испытал, по-видимому, не только Пахомий. Исследователи двух вариантов Первой редакции жития Михаила Клопского отмечают их «нежитийный» характер. В них отсутствует собственно агиобиография святого, вместо которой предлагаются слабо связанные между собой отдельные рассказы о жизни монастыря преимущественно бытового характера, язык которых отличается обилием простореч-

¹ Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинах (Стоглав). М., 1890. С. 137–138.

² Дмитриев Л. А. Житие Михаила Клопского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. С. 303.

³ Там же.

ных оборотов и диалектных слов, что связывает их с устной традицией прославления не столько блаженного, сколько обители, в которой он подвизался¹.

Отсутствие в предшествующие столетия официально одобряемой русской церковью живой практики юродства — еще одно препятствие на пути конструирования биографий новых святых. На кого должны были ориентироваться и откуда взяться юродивые, чье почитание впервые устанавливается в XVI веке? Один из вариантов ответа — к этому виду подвижничества приводила простота происхождения, неискuschenность в вере и церковной жизни. Такое объяснение, как показывают тексты житий, было ближе агиографам, находившимся в отдалении от Москвы и других крупных церковных центров. Так, автор жития Иоанна Устюжского — самого раннего из дошедших до нас житий (1554 г.) канонизированных на макарьевских соборах юродивых — сын священника великоустюжского собора, а затем игумена Борисоглебского сольвычегодского монастыря Дионисия рассказывает, что святой родился в селе Пухово, и лишь позже вместе с отцом и матерью оказался в городе Орлове под Великим Устюгом². Этот мотив простоты происхождения юродивого будет развит агиографией XVII в., что очевидно соответствовало реалиям эпохи, когда подвиг юродства опрощается и заметно смещается в сферу народной религиозности.

Но в первой половине XVI в. простота происхождения в качестве достоинства святого, предназначенного к канонизации, оценивалась современниками неоднозначно. В этом отношении характерна дискуссия по поводу канонизации Макария Калязинского, основавшего один из крупнейших в Тверской земле монастырей. Сторонник почитания Макария — Иосиф Волоцкий свидетельствовал, что преподобный происходил из рода кашинских бояр Кожиных. Но возражавший против объявления Макария новым «чудотворцем» и его местной канонизации, затеянной митрополитом Даниилом после обретения мощей в 1521 г, Вассиан Патрикеев утверждал, что знал калязинского игумена, как «простого человека» и «мужика сельского». Поэтому для решения вопроса канонизации Макария пришлось собрать и подвергнуть проверке сведения о нем³.

¹ *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 185–198; *Орлов А. С.* Древнерусская литература XI–XVII вв. М., Л., 1945. С. 194.

² *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стл. 255; *Белоброва О. А., Власов А. Н.* Житие Иоанна, Устюжского юродивого // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 268.

³ *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 214–218; *Казан М. Д.* Житие Макария Калязинского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 293–294; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., Л., 1960. С. 112, 297.

Еще один вариант объяснения, почему святой решился на столь необычный подвиг — появление его из иных земель, откуда он, предположительно, мог принести новый вариант праведной жизни. Двух юродивых из числа ранних агиографы называли иноземцами: Исидора Твердислова и Прокопия Устюжского.

Самые ранние списки жития почитаемого в Ростове юродивого Исидора Твердислова относятся к началу — первому 30-летию XVI в., его прославление началось в последней четверти XV в., вскоре после смерти, но канонизирован он был только во второй половине XVI века¹. Житие Исидора бедно событиями, и указание на происхождение святого — пожалуй, самая яркая его деталь: «Яко поведает неции, от западных убо стран, от латиньска языка, от немецкая же земля, от славных и богатых, яко глаголют, от местерска (Великого Магистра — Л. С.) роду бе»². При отсутствии других уточняющих моментов поиски конкретного места рождения ростовского юродивого вряд ли имеют смысл³. Возможно, мы вообще имеем дело с агиографическим топосом, первоисточник которого, к сожалению, пока не выявлен.

От «немецкия земли» происходит и святой юродивый Прокопий Устюжский, согласно его житию, полная редакция которого сложилась к середине XVII века. Иноземный торговец, приплывший в середине XIII века в Новгород на корабле «купеческим обычаем», оставляет богатство и привычный образ жизни, приняв православие и избрав духовным наставником Варлаама Хутынского. Придя из Новгорода в Устюг, он становится там юродивым и живет возле Успенского собора, «не приискав странноприимника»⁴.

«Немцем» принято числить и ростовского юродивого Иоанна Власатого. Однако А. Г. Мельник, изучивший ряд списков его жития XVII–XIX вв. отмечает, что все рукописные редакции отличаются особой краткостью и сообщают лишь о том, что святой появился в Ростове в царствование Ивана Грозного неизвестно откуда и каких «родителей бог весть»⁵. Сведения о «немецком» происхождении Иоанна имеют позднее

¹ Коган М. Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 280–284.

² Там же. С. 284.

³ Этому соблазну поддавалась, например, О. В. Гладкова — публикатор и новейший исследователь жития Исидора Твердислова (Гладкова О. В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 (4). 2001. С. 81–88 и др. работы).

⁴ Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893 (Известия Общества любителей древней письменности. Вып. 103); Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Прокопия Устюжского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 323; Власов А. Н. Литературная история праведного Прокопия Устюжского чудотворца // Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003. С. 116–117.

⁵ Мельник А. Г. Надгробная икона ростовского святого Иоанна Власатого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 (8). 2002. С. 74; Он же. Житие Иоанна Власатого Милостивого Ростовского // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004. С. 388.

происхождение и основываются на местном устном предании, что он молился то ли «по-латински», то ли «по-гречески», а при его гробе в ростовской Толгской церкви до сих пор хранится якобы принадлежавшая ему латинская псалтирь¹.

Таким образом, вопрос о том, имеют ли сведения об иноземном происхождении трех почитавшихся в XVI–XVII вв. юродивых какую-то связь с действительностью, остается открытым. Заметим, что ни один из побывавших в это время в Русском государстве иноземцев не признал в юродствующих нищих «своих». Как раз, наоборот, в оставленных ими записках таковые представляются символом дикости религиозных обрядов русских, следующих византийской традиции, исключив из нее интеллектуальную составляющую².

Следует отметить, что среди святых относимых агиографами этого времени к «иноземцам», были не только юродивые. В XVI в. в иноземца превратился основатель новгородского Антониева монастыря, живший в первой половине XII столетия. В легендарном по содержанию «Сказании о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина и о приходе от града Рима в Великий Новгород» рассказывается о том, как итальянский отшельник приплыл в Новгород на камне, в сопровождении бочки с сокровищами³. Исследователи почитания Антония Римлянина полагают, что превращение основавшего известный монастырь богатого новгородца в перешедшего в православие итальянца произошла в ту эпоху, когда окончательная утрата Новгородом независимости в конце XVI в. вызвала появление ряда сказаний о наследовании им в древности «римских» святых⁴.

В этом контексте проявляется еще одно обстоятельство, которое обращает на себя внимание в житиях юродивых, — связь почитания многих из них в XVI в. с представителями московской великокняжеской и царской династии. Мы не будем подробно останавливаться на образцовом примере Василия Блаженного как близкого к особе государя юродивого, «шаловавшего» во дворце Ивана Грозного, и являвшегося официальным покровителем царской семьи и государственной казны. Ему посвящена обширная

¹ Амфилохий, архим. О латинской пергаминах Псалтири, принадлежавшей св. Иоанну Милостивому Ростовскому чудотворцу // Труды VIII Археологического съезда в Москве. Т. 2. М., 1895. С. 230–231; Красноцветов М., свящ. Толгская церковь в Ростове Великом // Журнал Московской Патриархии. № 10. 1967. С. 20–26.

² Например, таково было мнение Дж. Флетчера (Иванов С. А. Блаженные похабы. С. 283–286).

³ Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. Стл. 48–51.

⁴ Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 23–25; Фет Е. А. Житие Антония Римлянина // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 245.

литература, в которой рассматривается и данный аспект¹. Но отметим, что, например, Исидора Твердислова Иван Грозный упомянул в своем послании митрополиту Макарию среди ростовских святых, которые помогли ему в завоевании Полоцка². Большинство прославленных юродивых, если ориентироваться на тексты их житий, были связаны с Ростовом и Вологодской землей, где духовенство поддерживало властные устремления московских государей, а также Новгородом и Псковом, «покорение» которых происходило при Иване III, Василии III и Иване IV. Московская династия, конечно, проявляла заинтересованность в первоочередном прославлении и канонизации удобных ей святых. Очевидно, в роли таковых выступали, в первую очередь, юродивые, не мудрствующие лукаво, не утомлявшие светских властителей книжными поучениями, и дававшие пример святости, не проводившей собственную политику, не стремящейся участвовать в разделе земных благ и властных прерогатив.

Как юродивый постепенно стал почитаться Михаил Клопский, который, строго говоря, таковым не был, поскольку не выходил прочь из монастыря, а его юродство в основном сводилось к обличению сепаратистских устремлений новгородской боярской верхушки и пророчеству событий 1470-х годов. Первые редакции его жития возникли в конце XV — начале XVI в. и служили обоснованием предопределенности подчинения Новгорода Москве³. Третья редакция жития была создана в 1537 г. боярским сыном Василием Михайловичем Тучковым по поручению новгородского архиепископа, будущего митрополита Макария в рамках подготовительной работы по составлению Великих Четых Миней. Исследователи жития считают, что происходивший в это время мятеж Андрея Старицкого заставил агиографа усилить в тексте направленность против междоусобных браней князей и бояр с великим князем Московским и вставить в один из двух вариантов новой редакции рассказ о пророчестве Михаила Клопского новгородскому архиепископу Ионе, заимствованный из жития Ионы⁴.

Элементы юродского поведения появляются и в житиях других почитаемых при московском дворе святых. Так, в житие прославленного при Иване Грозном святого Александра Куштского (1371–1439) присутствует рассказ о том, как вдовая ярославская княгиня Мария, посетив однажды монастырь, случайно увидела Александра, читающего псалмы, обнажившись «до персей», чтобы «ядаху святого комары и угри». Когда

¹ О почитании Василия Блаженного подробнее см.: *Ерусалимский К. Ю.* Василий Блаженный // *Православная энциклопедия*. Т. 7. М., 2004. С. 123–131.

² *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею*. Т. 1. СПб., 1841. С. 320. № 168.

³ *Дмитриев Л. А.* Повести о жизни Михаила Клопского. М., Л., 1958. С. 18–23, 61–72.

⁴ *Дмитриев Л. А.* Житие Михаила Клопского // *СККДР*. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 304.

же Мария выдала свое присутствие, «преподобный озлобился на ню, за-
неже бо бе пресече его молитву». Вскоре святой предсказал княгине ее
смерть через двадцать дней¹.

Близким к юродству представлен подвиг Никиты Столпника Переславского, жившего в XII или XIII в. и почитаемого московскими госу-
дарями. Уже в первой (Основной) редакции его жития, составленной,
вероятно, на рубеже XIV и XV вв., присутствует множество элементов,
характерных для житий юродивых. Никита, который в миру «бе мыта-
рем друг», раскаявшись, сидел полуобнаженным в комарином болоте,
стойчески принимал, устроившись у монастырских ворот и признаваясь
в прежних грехах, оскорбления и удары от богомольцев и просто прохо-
жих, носил вериги, жернов и каменную шапку, вместо кельи поселился
в выкопанной собственноручно глубокой яме, которую считал подобием
столпов древних подвижников, прорыл от нее к монастырскому храму
подземных ход, которым ходил на службы и одинокие ночные молитвы,
принял обет молчания, выходил самовольно из монастыря для рытья ко-
лодцев с целебной водой, сражался с одолевавшими его бесами. В его
житии нашлось место всему, кроме «умного делания», составлявшего
суть подвига преподобных XIV–XVI веков. Е. Е. Голубинский, вероятно,
справедливо относит Никиту Переславского к числу немногочисленных
русских святых, канонизированных до макарьевских соборов². Сведения
о его всецерковном почитании в лике преподобных в XV в., содержащие-
ся в других источниках, подтверждают это мнение³. Поэтому превраще-
ние его в юродивого, как это произошло с Михаилом Клопским, было
уже невозможно. Однако его житие могло сыграть роль того самого не-
достающего образца, наряду с житиями Андрея и Симеона Юродивых,
откуда могли черпать описание подвигов «юродства» агиографы XVI сто-
летия. В связи с «чудесным» рождением, а затем не менее «чудесным»
исцелением сына Ивана Грозного — царевича Ивана Ивановича после
молитвы государя у гроба Никиты, в середине XVI в. были составлены
две новые редакции его жития, авторство которых приписывается из-
вестным книжникам этого времени — митрополиту Афанасию и игуме-
ну Никитского монастыря Вассиану⁴. Как отмечает подготовившая одно
из изданий жития Никиты М. С. Крутова, его популярность была столь

¹ Прохоров Г. М. Житие Александра Куштского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 242.

² Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. С. 75–76.

³ Подробнее см.: Сукина Л. Б. Почитание Никиты Великомученика и Никиты Столпника Переславского при дворах Василия III и Ивана Грозного // Московский Кремль в XVI веке. М., 2014. С. 47–61.

⁴ Понько Н. В. Житие Никиты Столпника Переславского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 307–310.

велика, что в XV–XVIII вв. все его три редакции разошлись в большом количестве рукописных списков, множество из которых дошло до нашего времени (только в собрании РГБ хранится более 50 списков)¹.

Можно выделить похожие элементы жизни юродивых в других, уже именно «юродских» житиях. Исидор Твердислов, придя в Ростов, построил себе на острове посреди болотца хижину без крыши. Днем он ходил по городу и терпел от его жителей «досаждения и укоризны, и раны», а ночью молился в своем жилище или спал ничем не укрытый под дождем и снегом. Местночтимый юродивый Лаврентий Калужский построил себе ветхую хижину в полуверсте от города при храме Рождества Христова, куда для слушания богослужения пробирался по тайному ходу, выкопанному в земле. Иоанн Московский (Большой Колпак) носил вериги, а его волосы свалились в некое подобие шапки. Природные катастрофы, сопровождавшие погребение Иоанна Московского и Иоанна Власатого и другие примеры грозных природных явлений вызванных или, наоборот, усмирённых юродивыми, ассоциируются с добавленным в середине XVI в. к житию Никиты Переславского посмертным чудом. При попытке выкопать мощи святого, предпринятой митрополитом Фотием между 1410 и 1431 гг., внезапно поднявшийся вихрь вновь засыпал землей разрытую могилу Никиты.

Но, не смотря на явную симпатию властей, которые в «Домострое» предлагали «подражать» и «поревновать» «уродивым Христа ради»² и примеры юродского поведения, приведшие к святости, из признанных образцов агнографии, как само юродство, так и его частные проявления, видимо, все равно вызывали сомнение, в том числе и у тех же самых властей. Сблaзн воспользоваться преимуществами особого положения, которым государство, церковь и общество наделяли юродивого, был слишком велик. К тому же имитировать юродство было гораздо проще, чем любой другой вид подвижничества. Об этом свидетельствует фрагмент известного второго послания Ивана Грозного Стоглавому собору: «Лживые пророки, мужики и женки, и девки, и старые бабы бегают из села в село, нагие и босые, с распущенными волосами, трясутся и бьются и кричат: Святая Анастасия и святая Пятница велят им»³.

Почитание юродивых, которое в XVI в. пытались осмыслить как привилегированный культ, в следующем столетии пошло на спад. Дореволюционный исследователь культов Василия и Иоанна Блаженных протоиерей И. И. Кузнецов, отмечал характерную эволюцию текстов мо-

¹ Крутова М. С. О рукописном житии преподобного Никиты Столпника Переславского чудотворца // Жития преподобного Никиты Столпника Переславского чудотворца (Рукописные памятники в фондах Российской государственной библиотеки). М., 2014. С. 109.

² Домострой / Подг. к изд. В. В. Колесовым и В. В. Рождественской. СПб., 1994. С. 15.

³ Стоглав // Российское законодательство. Т. 2. М., 1985. С. 308.

сковского служебника, в котором на рубеже двух столетий в одном ряду с московскими юродивыми поминались Андрей Цареградский, Исидор Ростовский, Прокопий Устюжский. При редактировании служебника на полях против имен юродивых была сделана пометка «Доложить патриарху». Видимо, согласно его решению они были позже зачеркнуты кинноварью и в служебник 1602 г. не вошли¹.

В 1646 г. своей Окружной грамотой патриарх Иоасаф I запретил пускать юродивых в церкви, чтобы они не нарушали стройность и благолепие служб. Повторив свой же Указ десятилетней давности (1636), в котором говорилось, что «...инии ходят в образе пустынноическом и во одеждах черных и в веригах, растрепав власы; а инии во время святого пения в Церквах ползают писк творящее, и велик соблазн полагают в простых человецех»².

Церковный собор 1666/1667 гг. осудил ношение юродивыми вериг³. Он же указал, кого следует считать настоящими юродивыми: «...кто от мира отрешинся и хотяху поругатися миру, сиречт во юродственном образе жителъствовати, яко святыи Андрей и Сумеон, и прочие о Христе юроди, не ище (яко нынешнии) твориша и жителъствоваша: не искоша бо они славы от мира. И ниже ходиша по дворам и полатам вельможных и знакомых»⁴.

Постепенно сворачиваются культы даже самых прославленных святых-юродивых. Показательным в этом отношении является деградация почитания Василия Блаженного в течение второй половины XVII века. В 1659 г. его память 2 августа перестали праздновать в кремлевском Успенском соборе, с 1677 г. в церкви Покрова на Рву перестали служить патриархи, а в 1682 г. она осталась единственным местом в Москве, где Василия поминали на службах⁵.

Попыткой агнографа оправдать культ чтимого в его родном городе блаженного выглядит пояснение, заимствованное из текста служб празднику Покрова и русским юродивым XVI в.⁶, за что нужно чтить юродивых в рукописи жития Прокопия Устюжского середины XVII в.: «Искони убо Божественное писание глаголет о блаженных и юродивых и приснопамятных святых мужех, понеже бо они святии богоугодно и праведно житие во плоти сущей на земли пожиша и непорочно и что подвиг скончавше

¹ Кузнецов И. И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910. С. 388–389.

² Цит. по: Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 91.

³ Деяния Московских соборов 1666 и 1667 г. М., 1893. Л. 28–29.

⁴ Там же. Л. 28.

⁵ Ерусалимский К. Ю. Василий Блаженный // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 129.

⁶ См., например: Миней. XVI в. // РНБ. Отдел рукописей. Соф. 259.

по Христе, и сего ради ангелом уподоблении быша, понеже убо пребывша в посте и в молитве и подвиге духовнем и просиявше в житии сем яко звезды небесныя и победу велику на враги показаша, красоту же мира сего суетнаго далече от себе отринуша и славу света сего прелестнаго ни во что же вмениша, но всегда пречистыми душами своими желающе во оный некончаемый век будущая жизни и наслаждения с Господом Богом и со святыми его ангелы, с пророки же и апостолы и мученики, яко же уготовано бысть им от сложения мира. И сего ради, братие, добро есть нам и полезно тех святых, достоблаженных Христа ради юродивых мужей, чистое их житие и подвизи и от них бывающая преславная чудеса слышати и переписовати. Того бо ради бывает нам от Господа Бога полза велика и мзда немала, послушателем же и сказителем сведущим сия известно, наипаче же всаждает и вкореневает в сердца наша, еже бояться его и на добрая дела направляет и ревновати сих святых житию подобает. Ащели же не написана будут благодетия их, памяти ради достойныя, то убо ис памяти наша изыдет и забвению и неразумию подлежит в нынешнем же и в последнем роде нашем. Кто возможет от человек таковых святых достоблаженных, иже Христа ради юродивых мужей по достоянию похвалити или по существу изглаголати, их же житию и терпению и самитии ангели Божии удивившася и похвалиша, понеже убо тех святых мужей имена и добродетели их написаны суть на небесех. Яко же бо тии святити в житии своем силою Пресвятаго Духа взяша крест Христов на рамах своих и последоваша ему. И того ради отверзе им Господь двери райския пороуды, да внидут в радость его и насладятся вечныя жизни. О сих святых пишет в поучении своем Великий Василий кесарии каппадокийския, сице: «Братия, будите ревнители на земли право живущим человеком. Силу же и имена и деяния и подвиги их слышите разумно и напишите на сердцах своих». Но весьма же аз, грубый, не достигох в меру тех святых и блаженных жития и приити в прясло их не возмогах. Но обаче убо надеяся на Бога и уповая на помощь его, яко же рече самая истинна Христос: «Не можете убо творити без мене творити ничесо же». И паки и сем Иоан Златоуст в поучении своем, в слове шестдесят пятом глаголет: «Еже бо восхотети токмо и взыскати и дело некое начати — наше человеческо есть, а еже совершити се или оно — на божественней власти и силе и хотении есть. Подобает же нам, и начинающим и ищущым некое дело сотворити, от Бога искати и призывать споспешение и хотение и помощь»¹.

В XVII в. литературная традиция национальной агиографии юродивых не получила развития. Жития прославленных в предыдущий пери-

¹ Житие Прокопия Устюжского. 1660-с гг. // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 310. Ед. 362-л. 5-7.

од блаженных дополнялись описанием «прижизненных» и посмертных чудес, что было вообще характерной чертой агиографии XVII столетия. Многие юродивые, получившие известность после Смутного времени, вовсе не удостоились житий, в том числе, даже такие популярные, как умерший в 1690 г. Афанасий (Стахий) Ростовский, верижные гири которого по 65 кг каждая и железный камзол в 24 кг еще долго использовались для исцеления прихожан его часовни¹.

К рубежу XVII–XVIII вв. церковная традиция канонизации юродствующих праведников, очевидно, исчерпала себя. В этом отношении показательна изложенная в житии история прославления святого Корнилия Переславского, умершего в 1693 году.

Выявлены две существенно различающиеся по содержанию и стилю редакции жития Корнилия, написанные разными авторами, приблизительно после 1705 г., когда были обнаружены и освидетельствованы мощи святого. Первая редакция известна в одном уникальном экземпляре, в составе сборника из собрания РГБ². Ее текст написан «иеромонахом недостойным» и «многогрешным» Иоасафом (возможно, келарем Чудова монастыря и настоятелем Лукиановой пустыни Иоасафом (Колдычевским), близким к Стефану Яворскому и Димитрию Ростовскому)³. Основными источниками для первой редакции жития послужили сведения, сообщенные его автору самим Корнилием и его духовным наставником, отшельником Лукиановой пустыни отцом Павлом. Автор этой редакции жития Корнилия был образованным и искушенным в книжном писании человеком. Свой текст он снабжает пространными, написанными прозой и виршами предисловием и послесловием о необходимости чтения Священного Писания и значении памяти смертной, чтобы войти в Царствие Небесное, как это произошло с Корнилием. Житие этой редакции насыщено подробностями о жизни и монашеских подвигах Корнилия, его искушениях бесами и борьбе с ними, непростых отношениях с братией Борисоглебского монастыря.

Вторая редакция жития известна под названием «Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца», по крайней мере, в трех списках⁴. Предположительно, автором этой редакции жития Корнилия является Валаам (Высоцкий) — духовник царевны

¹ Андроник (Трубачев). Афанасий, юродивый Ростовский // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 707–708.

² РГБ. Отдел рукописей. Собр. Никифорова. № 103. нач. XVIII в.

³ Крутова М. С. К вопросу о предполагаемых авторах Жития преподобного Корнилия Переславского // Румянцевские чтения: материалы междунар. науч. конф. (19–21 апр. 2011). Ч. 1. М., 2011. С. 243–247.

⁴ РГБ. Отдел рукописей. Собр. Ундольского. № 1053. Кон. XVIII в., с прибавлением 10 чудес; Переславль-Залесский музей-заповедник. Инв. 4222. XVIII в., с прибавлением 17 чудес; РГБ. Отдел рукописей. Ф. 214. № 228. Втор. пол. XIX в.

Наталии Алексеевны и царевича Алексея Петровича, а позже и императриц Екатерины I и Анны Иоанновны, с 1704 г. бывший настоятелем переславского Борисоглебского монастыря¹. В житии кратко излагаются сведения, сообщенные самим Корнилием во время его предсмертной исповеди своему духовнику — настоятелю переславского Никольского монастыря Варлааму (тезке упомянутого выше Варлаама (Высоцкого)), бывшему духовным наставником Борисоглебской обители. К спискам жития второй редакции присоединены сведения об обретении мощей преподобного Корнилия и его чудеса, датируемые первой четвертью XVIII века. Вторая редакция жития отличается текстологической стабильностью и существенных разночтений по известным в настоящее время спискам не имеет.

Перевод текста жития Корнилия второго типа с прибавлением 17 чудес (вероятно, по списку, ныне хранящемуся в Переславль-Залесском музее-заповеднике) был опубликован в 1890 г. А. И. Свирелиным². В настоящее время опубликованы тексты и переводы жития Корнилия первого и второго типа по спискам XVIII в., хранящимся в РГБ³.

Примечательно, что оба агиографа лично знали не только святого, но и его духовных наставников и всех остальных действующих лиц житийного рассказа. К моменту составления текстов житий после смерти прославляемого прошло чуть более десяти лет. Не вполне обычна и сама история его канонизации. В ней принимали деятельное участие покровительствовавшая переславскому Борисоглебскому монастырю царевна Наталья Алексеевна, виднейшие иерархи русской церкви того времени Стефан Яворский и Димитрий Ростовский. Инициатором канонизации, по-видимому, выступал Варлаам Высоцкий⁴.

Вместе с тем, у обоих агиографов не получилось написать «не противоречивое» житие идеального нового чудотворца, каковым они хотели бы представить Корнилия. Они не смогли нивелировать странности его личности и подвига, которые бросались в глаза всем, кто был с ним рядом.

Корнилий, в Крещении названный Кононом, родился в Переславле-Рязанском (с 1778 г. Рязань) в купеческой семье. По данным первой редакции жития приблизительной датой его рождения является 1636 г., согласно второй редакции, 1646 год. С ранних лет, будучи послушным,

¹ Крутова М. С. К вопросу о предполагаемых авторах Жития преподобного Корнилия Переславского. С. 247.

² Свирелин А. И. Жития святых Переславских чудотворцев: Никиты Столпника, Даниила игумена, благоверного князя Андрея и Корнилия молчальника. Вязники, 1890. С. 43–52.

³ Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца Публ., пер., сост., коммент. М. С. Крутовой. М., 2013.

⁴ Свирелин А. И. Жития святых Переславских чудотворцев. С. 49–50.

целомудренным и усердным в учении грамоте отроком, Корнилий играл со сверстниками предпочитал молчаливое уединение и чтение Священного Писания.

В изложении следующего эпизода судьбы Корнилия редакции его жития существенно расходятся. В первой редакции говорится, что Корнилий жил в родительском доме до 20 лет, пока отец не стал понуждать его вступить в брак. Пообещав жениться через 5 лет, будущий святой продолжил вести уединенный образ жизни и большую часть времени проводил, стоя на церковных службах. Услышанные в храме слова из Евангелия от Матфея: *«Кто любит мать и отца более, нежели Меня, не достоин Меня...»* (Мф. 10, 37–39), подвигли Корнилия на уход из дома. Покинув Переславль-Рязанский, он удалился в Коломну, где начал вопрошать «духовных людей», где найти укромное место, в котором он мог бы пребывать в тайне от родителей. Ему указали Лукианову пустынь «в двадцати поприщах» (примерно в 40 км) от Переславля-Залесского.

Согласно второй редакции, Корнилий улетел от родителей *«как птица от тенет»* (Притч. 6, 5) в более раннем возрасте, около 10 лет от роду, и сразу направился в Лукианов монастырь.

Благожелательно принятый настоятелем Лукиановой пустыни, он провел в обители несколько лет (по данным второй редакции жития — пять), наставляемый в праведном житии почитаемым братией монахом и будущим отшельником Павлом, но пострижения не удостоился.

Далее в первой редакции жития говорится о том, что Конан был послан настоятелем по монастырским делам в Переславль-Залесский. По возвращении в Лукианову пустынь он объявил о своем желании стать монахом переславского Борисоглебского монастыря, вскоре был пострижен игуменом переславского Никольского монастыря Сергием и принял обет молчания. По данным этой редакции жития, в момент пострижения Корнилию было около 25 лет.

Во второй редакции переход Корнилия в переславский Борисоглебский монастырь описан более драматично. «Наставляемый Святым Духом», отрок Конон самовольно пришел в переславскую Борисоглебскую обитель, которая была в то время небольшим монастырем с ветхими строениями и тремя монахами, управляемыми игуменом Сергием. Братия долгое время не принимала Конона в монастырь, так как считала его слишком молодым, не старше 15 лет. Он много раз ночевал у монастырских ворот, «претерпевая многие лишения» (фактически жил как юродивый на церковной паперти), пока игумен не сжалился над ним. В трудах, послушании и строгом посте, питаясь объедками, чаще всего испорченными и даже червивыми, с монастырского стола только три раза в

неделю, Конон провел в Борисоглебской обители около 5 лет, после чего был пострижен в монахи под именем Корнилий своим новым духовным отцом иеромонахом переславского Никольского монастыря Варлаамом.

С момента прихода в Борисоглебский монастырь Корнилий не произнес ни слова. Монахи считали его немым от рождения. О том, что это не так, знал только его духовный наставник — отец Павел из Лукиановой пустыни.

Поведение Корнилия не укладывалось в общепринятый образ монашеского послушания. Автор второй редакции жития, так же как и составитель первой редакции, прямо называет его «блаженным», таковым же считали его и другие монахи, далеко не всегда понимая и одобряя такую «блажь»: «Через несколько лет число братии в том монастыре весьма увеличилось, и некоторые неразумные укоряли блаженного и смеялись над ним как над простодушным и скудоумным. Но блаженный Конон на все это не обижался, а с радостью принимал поношения. И всеми были видимы такие его долготерпение и постничество, явленные в столь юных летах, и был он “яко един от древних”»¹.

С согласия братии и игумена Борисоглебского монастыря Корнилий удалился в затвор в малой деревянной келье, где постился и молился с особым подвижническим усердием. При этом он не оставлял и монашеского послушания: выполнял на службах обязанности «параекклисиарха» (кандиловозжигатель, пономарь, зажигающий светильники, *греч.*), трудился в пекарне и поварне, ухаживал за садом и огородом, выращивая обильные урожан удивительных по размеру и вкусу плодов и овощей. Для нужд братии Корнилий выкопал колодец с особенно приятной на вкус водой.

Но «злехитрый диавол», усилия которого сбить Корнилия с избранного пути разными чинимыми ему с юности препятствиями и искушениями оказались тщетными, не оставил святого и в затворе. Во второй редакции жития рассказывается, как однажды ночью в келью Корнилия ворвалась неисчислимая бесовская сила. Преподобный был жестоко избит, ему переломали все кости, пытались выдавить глаза, а потом выбросили через верхнее окошко кельи во двор. Там на утро еле живого его нашли монахи, отнесли в другую келью, где он пролежал больным три месяца. После этого игумен с братией запретили Корнилию возвращаться в затвор. В этом эпизоде агиограф прямо сравнивает Корнилия с юродивым Исаакием Печерским, утверждая, что дьявол «подверг его такому же искушению, как преподобного Исаакия в пещере»².

¹ Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца. С. 70.

² Там же. С. 71.

В житии первой редакции также описано несколько драматичных и красочных эпизодов борьбы Корнилия с насылаемыми на него бесами, выступавшими в роли, то посланников родителей преподобного, то прибывших за ним из Переславля-Рязанского стрельцов. После этого святой еще более усугубил свои необычные подвиги.

Тогда дьявол стал настраивать против Корнилия увеличившуюся к тому времени в количестве монастырскую братию, которая вдруг начала требовать, чтобы преподобный заговорил и рассказал о себе. Особенно в издевательствах над святым усердствовал один монах «распаленный бесом». Он выгонял Корнилия ночью за ворота монастыря, морил его голодом. Вмешавшийся Господь, наслал на обидчика святого болезнь. Но и эта кара не вразумила одержимого. Выздоровев, он вновь принялся мучить Корнилия. Однажды во время работы Корнилия на огороде этот монах хотел ударить блаженного лопатой, но инструмент был вырван из его рук неведомой силой и отброшен далеко прочь. После этого святой удалился в келью и стал просить Господа помочь ему посрамить дьявола. По молитве Корнилия на монастырский сад и огород напали в великом множестве саранча и гусеницы и уничтожили весь урожай, и так продолжалось до самой смерти блаженного.

Корнилий монашествовал в Борисоглебском монастыре около 30 лет. Его кончина в различных редакциях жития описывается по-разному. В первой редакции говорится, что святого стали одолевать болезни головы, зубов и глаз. Когда же боли прекратились, он понял, что через три дня умрет. Тогда Корнилий внезапно заговорил с братией, всех простил, благословил и принял схиму. Своему раскаявшемуся монаху-мучителю, понявшему, что «блажь» святого была не признаком его слабоумия, а намеренным подвигом, он завещал одежду, рясу и «козичину» (козью шкуру), которая, видимо, служила ему верхней одеждой. Корнилий попрощался с пришедшими в монастырь переславцами, отстоял Литургию в храме и по окончании чтения его духовным отцом отходной скончался. После его смерти весь монастырь наполнился благоуханием.

Во второй редакции рассказывается, что незадолго до смерти Корнилий получил свыше дар прозорливости. Но свои пророчества он не произносил, так и не заговорив с монахами, а как бы писал в воздухе рукой. Поэтому, когда он предсказал собственную кончину, монахи этого не поняли. Корнилий пошел в Никольский монастырь к своему духовнику игумену Варлааму. Там он исповедался, впервые рассказав историю своей жизни, и причастился. Вернувшись в свой монастырь, он принял схиму и соборовался, после чего «отошел в вечные обители».

Обе редакции жития Корнилия во многих эпизодах воспроизводят элементы поведенческой модели юродивых (пренебрежение элементарными благами, питание испорченной едой, терпеливое отношение к поношениям и побоям, способность к пророчеству и порождению стихийных бедствий, борьба с бесами). Вместе с тем агиографы начала XVIII в. довольно реалистично описывают неприятие большинством монастырской братии «древнего» варианта подвига блаженных, который демонстрировал Корнилий. Более того, некоторые из братии считали такой образ жизни чуждым и враждебным и были бы рады найти способ izbavit' свою обитель от юродствующего подвижника. Почва для принятия широким слоем духовенства текста «Обещания, чинимого архиереями при поставлении их в сей чин» (1716), в котором говорилось: «Паки обещиваются...притворных беснующих, в колтунах, босых и в рубашках ходящих, не точию наказывать, но и градскому суду отсылать»¹, была уже подготовлена. Время юродивых ушло. Поэтому, несмотря на явные признаки юродства, пекущиеся о прославлении Корнилия архиереи, удостоили его местной канонизации не в лике юродивых, как это сделали их отдаленные предшественники с Михаилом Клопским, а в лике преподобных. В текстах редакций жития Корнилия также ощутимо заметны колебания агиографов в оценке существа его подвижничества. Оба агиографа неоднократно называют его в тексте «блаженным», но остерегаются настаивать на этой характеристике его подвига, именуют его же в других фрагментах «схимником», «затворником» и «молчальником».

Таким образом, изучение памятников агиографии позволяет установить, что «литературная» деятельность составителей житий юродивых развивалась в рамках процесса становления, развития и угасания почитания блаженных в допетровской Руси. В перспективе продуктивным представляется исследование выстраивания агиографами XVI — начала XVIII в. конструкции жития святого-юродивого в контексте религиозных реформ в Русском государстве этого времени, которые проходили синхронно с конфессионализационными процессами в странах Западной и Восточной Европы. Известно, что одной из интенций этих реформ было восстановление «древних» традиций веры и благочестия, к чему призывали и реформаторы западного христианства. Сравнение отношения к девиантным проявлениям святости в Московской Руси и католических и протестантских станах на основе изучения создаваемых агиографией моделей подвига святого может дать новый импульс исследованию проблемы.

¹ Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004. С. 204.

“Idiotas, ac sine litteris mulierculus”? Жан Жерсон и проблема женской святости

Статья посвящена проблеме женской святости в интерпретации Жана Жерсона, самого известного и влиятельного французского теолога конца XIV — первой половины XV в. В работе подробно рассматриваются три группы сочинений Жерсона: его трактаты, посвященные проблеме *discretio spirituum* (различения истинных и ложных пророков), его публичные выступления, связанные со спором о «Романе о Розе», его сочинения, посвященные проблеме суеверий и колдовства. На основании анализа этих текстов автор приходит к выводу о недопустимости упрощенных суждений о том, поддерживал ли Жерсон явление женского мистицизма или был его противником. Речь, как показывает автор, должна вестись об отношении теолога к этике поведения тех женщин, что объявляли себя визионерками и провидицами, к их идеям, которые могли распространяться среди мирян в виде сборников чудес или откровений, т. е. в виде письменных текстов, и влиять на мировосприятие этих простых и необразованных людей. Таким образом, Жерсон выступал не против женского мистицизма как явления, но против образованных мужчин (прежде всего священников и исповедников), которые записывали откровения своих подопечных, занимались их распространением и тем самым смущали умы «простецов».

Ключевые слова: *discretio spirituum*, видения, визионерки, Жан Жерсон, мистицизм.

Проблема женской святости и, в частности, женского мистицизма занимала значительное место в творчестве Жана Жерсона (1363–1429) — вероятно, самого влиятельного французского теолога конца XIV — первой половины XV в.¹ Однако до сегодняшнего дня в историографии не сложилось единого мнения о том, являлся ли канцлер Парижского университета сторонником или же противником данного явления. Начало дискуссии было положено еще в 1706 г. Луи Элию Пенном, полагавшим, что Жерсон был настроен весьма критически по отношению к «женским поучениям и видениям»². В последние

¹ В современной историографии XV в. принято называть «временем Жерсона»: Delaruelle E., Labande E.-R., Ourliac P. L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). P., 1962. P. 837–869.

² «Multa adjicit Gersonius contra doctrinas mulierum, eorumque visiones» (Johannes Gersonii Omnia Opera / ed. par L. E. du Pin. Vol. 4. Antwerp, 1706. P. 98).

два десятилетия эта точка зрения не раз находила подтверждение в работах специалистов по истории средневековой религиозности¹. Одновременно продолжали публиковаться исследования, авторы которых настаивали на положительной оценке французским теологом женского мистицизма².

Сторонники первой точки зрения предпочитали в своих выкладках ссылаться прежде всего на комплекс сочинений Жана Жерсона, посвященных проблеме *discretio spirituum* (букв. «различение духов»). Данное понятие было заимствовано средневековыми теологами из Первого послания апостола Павла Коринфянам³ и использовано для создания доктрины, пригодной для оценки личности истинных и ложных пророков, самопровозглашенных мистиков и провидцев, большинство которых в первой половине XV в. составляли именно женщины⁴. В это же время доктрина самым активным образом начала применяться как в канонизационных процессах, так и в процессах против еретиков⁵. Роль французских теологов в ее разработке сложно переоценить: в трудах Пьера д'Альи (1350–1420) и его ученика, Жана Жерсона, *discretio spirituum* из достаточно аморфного теоретического учения постепенно превратилась в своеобразную судебную процедуру, т. е. в набор правил, согласно которым и должен был действовать всякий представитель церкви, же-

¹ Caciola N. Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. N.-Y., 2003. P. 289; Elliott D. Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton, 2004. P. 270; McNamara J. A. The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy // Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics / ed. by U. Wiethaus. Syracuse, N.-Y., 1993. P. 24–25; Newman B. What Did It Mean to Say 'I Saw'? The Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture // Speculum. 2005. Vol. 80. P. 41; Voaden R. God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writings of Late-Medieval Women Visionaries. Woodbridge, 1999. P. 67.

² Brown D. C. Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson. Cambridge, 1987. P. 216, 220–221; McGuire B. P. Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and His Sisters // Revue d'histoire ecclésiastique. Vol. 92. 1997. P. 5–37; *Id.* In Search of Jean Gerson: Chronology of His Life and Works // A Companion to Jean Gerson / ed. by B. P. McGuire. Leiden, 2006. P. 1–39; Anderson W. L. Gerson's Stance on Women // *Ibid.* P. 293–315.

³ «Но каждому дается проявление Духа на пользу...Иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12: 7, 10).

⁴ Подробнее об этом см.: Vauchez A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. R., 1988. P. 39–67; Fraioli D. Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc // Joan of Arc and Spirituality / ed. by A. W. Astell and B. Wheeler. N. -Y., 2003. P. 147–165; Elliott D. Op. cit. P. 36–37, 119–179.

⁵ Краткий обзор истории возникновения и развития доктрины *discretio spirituum* см. в: Martin H. et al. Discernement des esprits // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique / Sous la dir. de C. Baumgartner. Vol. 3. P., 1957. Col. 1222–1286; Switek G. "Discretio spirituum": Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität // Theologie und Philosophie. Bd. 47. 1972. S. 36–76.

лавший удостовериться в благонадежности того или иного мистика или провидца¹.

Именно в трактатах Жана Жерсона, посвященных разработке принципов *discretio spirituum*, и получила особое звучание тема физически и интеллектуально ущербных женщин, отличавшихся от мужчин чрезмерной впечатлительностью и любопытством, невоздержанностью в аскезе и болезненностью. Таковы были, по мнению автора, главные причины того, что представительницы слабого пола в массе своей оказывались неспособны к восприятию Божественных откровений. Данные вопросы затрагивались уже в *De distinctione verarum revelationum a falsis* — первом сочинении Жерсона, посвященном *discretio spirituum* и написанном в 1401 г.² Рассуждая об отличительных чертах истинного пророка (его смирении, скромности, терпении и правдивости³), автор также отмечал его сочувствие к окружающим, предупреждая, что, сколь сострадательным такой человек бы ни был, он никогда не должен путать телесную любовь с любовью к Богу. Данное обстоятельство, подчеркивал Жерсон, имело особое значение в отношениях мужчин-проповедников и женщин-прихожанок, которые значительно более восприимчивы к ложным откровениям⁴.

Еще более подробно тема слабых и излишне легковых женщин оказывалась разработана в следующем по времени сочинении Жерсона — *De probatione spirituum*, созданном в 1415 г. на Констанцском соборе. Здесь автор, в частности, отмечал, что излишний энтузиазм, к которому склонны женщины, их ненасытная, чрезмерная и неукротимая страсть неопитов часто становится причиной их впадения в заблуждение⁵.

¹ О сочинениях П. д'Альи и Ж. Жерсона, посвященных разработке принципов *discretio spirituum*, см. прежде всего: Boland P. The Concept of "discretio spirituum" in John Gerson's "De probatione spirituum" and "De distinctione verarum visionum a falsis". Washington, 1959. См. также: Caciola N. Op. cit. P. 274–319; Voaden R. Op. cit. P. 41–72. О влиянии трудов Жерсона на последующее развитие доктрины *discretio spirituum*: Sluhovsky M. Discerning Spirits in Early Modern Europe // Communicating with the Spirits / ed. by G. Klaniczay and E. Pócs. Budapest, 2005. P. 53–70.

² *Id. De distinctione verarum revelationum a falsis* // Gerson J. Oeuvres complètes / ed. par P. Glorieux. T. 3. P., 1960–1975. P. 51–53.

³ *Ibid.* P. 39–46.

⁴ «Expeditur ad postremum nos de quinto et ultimo signo: Illud est si meministis, caritas seu divinus amor qui dat colorem aureum numismatic. Hoc signum non usquequaque statim sufficiens est, propter sophisticum et fuscum colorem aureum vanae seu carnalis dilectionis. Siquidem expertum est mulierculas quasdam fuisse quae circa Deum vel alios viros sanctos magis afficiantur dilectione vitiosa, quamvis ignorantur, quam vera, sancta et sincera caritate moverentur» (*Ibid.* P. 51).

⁵ «Quaeritur ergo si persona sit novitia in zelo Dei, quia novitius fervor cito fallitur si regente caruerit; praesertim in adolescentibus et foeminis, quarum est ardor nimius, avidus, varius, effrenis, ideoque suspectus» (*Gerson J. De probatione spirituum* // *Id. Oeuvres complètes*. T. 9. P. 180).

Кроме того, они чрезмерно любопытны и готовы принять на веру любые вымыслы, что отдаляет их от истины¹.

Исключительное внимание к женщинам-мистикам, которое проявил Жерсон в *De probatione spirituum*, объяснялось тем, что трактат изначально был посвящен св. Бригитте Шведской, основания для канонизации которой повторно собирався рассмотреть собор. Свои сомнения относительно ее святости канцлер Парижского университета и глава французской делегации в Констанце² свел к трем основным пунктам: риску, который собор примет на себя, признав истинными откровения, являющиеся, возможно, ложными; скандалу, который, безусловно, повлечет за собой официальное упразднение уже сложившегося культа святой; опасности оставить данный случай без внимания³. Своим отношением к данному «казусу» Жерсон заразил всех своих коллег: не случайно французская делегация голосовала за отмену канонизации Бригитты Шведской...

Ту же идею о слабости и внушаемости женщин, ведущих к их быстрому впадению в заблуждения, а то и в ересь, Жерсон развивал и в другом комплексе своих работ — в сочинениях о народных суевериях и колдовстве, которые следует уметь отличать от истинной веры и преследовать в судебном порядке. Иными словами, здесь также затрагивалась проблематика *discretio spirituum*, не случайно все эти тексты создавались в те же годы, что и трактаты, непосредственно посвященные разработке самой доктрины: *De erroribus circa artem magicam* был написан в 1402 г., *Trilogium astrologiae theologizatae* — в 1419 г., *Contra superstitionem dierum observantiam* — в 1421 г. и, наконец, *Contra superstitionem sculpturae leonis* — в 1428 г. Жерсон полагал, что суевериям прежде всего оказываются подвержены старухи, малые дети, молоденькие девушки, а также «слабые духом» люди, первыми становящиеся жертвами демонов⁴. Иными словами, именно эти категории прихожан более дру-

¹ «Nullus idcirco mirabitur si tales ad fabulas converse, avertuntur a veritate, si praeterea mulieres hac curiose agents, sunt quales notat Apostolus: semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes» (Ibid. P. 184).

² О составе французской делегации см.: Valois N. La France et le Grand Schisme d'Occident. 4 vol. T. 4. P., 1896–1902. P. 273, 290–296.

³ «Est autem utrobique, vel in approbatione vel in reprobatione, periculum. Approbare enim falsas et illusorias aut frivolas visiones pro veris et solidis revelationibus, quid indignius, quid alienius ab hoc sacro Consilio? Reprobare vero nunc eas quid multifariae multisque modis quaquaversum per diversas nationes probatae dicuntur, non parva est inde scandalorum in christiane religione et devotione populorum formidatio. Denique in ipso etiam silentio et dissimulatione, ex quo res in medium posita est, non nihil inesse discriminis pertimescimus» (Gerson J. De probatione spirituum. P. 179).

⁴ «Vetulae et pueri et puellae et idiotae proniores sunt ad tales superstitiones credendas vel observandas» (Gerson J. Contra superstitionem dierum observantiam // Id. Oeuvres complètes. T. 10. P. 120).

гих, по мнению автора, были способны перепутать Божественное откровение с дьявольскими наваждениями.

Любопытно отметить, что рассуждения Жерсона о слабости женщин и сомнительности их духовных практик, которые мы находим в его сочинениях, в целом можно назвать достаточно общими. Знаменитый теолог, безусловно, приводил отдельные негативные примеры из истории женского мистицизма (к ним мы еще вернемся), однако не слишком конкретизировал их и не концентрировался на них. Даже анализ спорных обстоятельств канонизации Бригитты Шведской не являлся главной задачей автора *De probatione spirituum*: данный «казус» был использован им лишь как повод для разработки правил проведения процедуры *discretio spirituum* по образцу инквизиционного судебного процесса¹.

Историки, полагающие, что Жерсон не видел ничего дурного в женском мистицизме и со вниманием относился к женщинам-святым, напротив, выстраивают свои доводы, исходя из совершенно конкретных примеров, упоминавшихся в трактатах канцлера Парижского университета и заимствованных им как из библейской, так и из недавней европейской истории. А потому данные выкладки могут показаться, на первый взгляд, более убедительными.

Прежде всего, если следовать хронологии, необходимо, безусловно, упомянуть сочинения Жана Жерсона, созданные в рамках так называемого спора о «Романе о Розе». Все эти тексты датируются августом 1401 — декабрем 1402 г. (или самым началом 1403 г.)². И хотя в целом они не имели прямого отношения к проблеме женской святости, в них мы находим весьма показательные рассуждения на данную тему. Так, в своем главном трактате, посвященном критике «Романа о Розе», — *Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose* (1402 г.) — Жерсон отмечал, что автор второй части этого художественного произведения, Жан де Мен, полностью извратил понятие женской нравственности. Более того, он позволил своим читателям усомниться в моральных устоях всех без исключения женщин, он оскорбил их своим сочинением, не сделав

¹ Для этого Жерсон воспользовался сочинением духовника шведской святой Альфонсо Печа (бывшего епископа Хазна) *Epistola solitarii ad reges*, в котором тот оценил личность своей подопечной в соответствии с данной доктриной: *Fraioli D. Op. cit.; Colledge E. Epistola solitarii ad reges: Alphonse of Pecha as Organiser of Brigittine and Urbanist Propaganda // Medieval Studies. № 18. 1956. P. 19–49.* О влиянии *inquisitio* на формулировку правил проведения *discretio* см.: *Elliott D. Op. cit. P. 36–37, 43; Zarri G. From Prophecy to Discipline, 1450–1650 // Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present / ed. by L. Scaraffia, G. Zarri. Cambridge-London, 1999. P. 84–85.*

² Подробнее см.: *Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col. Le débat sur le Roman de la Rose / ed. par E. Hicks. P., 1977. P. XLVIII–LIV, LXXXIII–XC.* Я благодарна моей коллеге О. В. Окуновой за сделанные для меня копии текстов из этого издания.

исключения даже для святых дев и Девы Марии, являвшейся, по мнению теолога, «святой из святых»¹.

Важно отметить, что мать Иисуса Христа Жерсон всегда почитал как истинную и в высшей степени благоразумную визионерку. Как отмечалось в *De distinctione verarum revelationum a falsis*, Мария получала свои откровения «не для хвастовства, а для укрепления церкви и религии»². В этой связи не слишком обоснованными выглядят доводы современных исследователей, пытающихся доказать, что французский теолог выступал против культа Богородицы, на том основании, что в ряде своих проповедей он уделил повышенное внимание зарождавшемуся в то время культу св. Иосифа³, расценивая его не только как Богом данного Марии мужа, но и как ее главного руководителя⁴. Тем не менее, поддержка канцлером университета одного культа никак, насколько можно судить, не означала отказ от другого, более древнего и крайне популярного в средневековой Франции⁵...

Положительное в целом отношение Жерсона к женщинам-мистикам, вне всякого сомнения, прослеживалось и по суждениям, высказанным им относительно личности его современницы, Эрмины Реймской, умершей 25 августа 1396 г. Всего через год исповедник французской PROVIDИЦЫ, Жан Ле Гравер, закончил собирать и редактировать «досье», куда вошли записи ее видений и, вероятно, некоторые личные комментарии Ле Гравера⁶. Документы были затем переданы Жану Морелю, мэтру теологии и канонику аббатства св. Дионисия в Реймсе, которого мест-

¹ «Il repréent toutes et blasme toutes, meprise toutes, sans aucune expection. Au moins...pour quoy n'excepta il les glorieuses saintes pucelles et autres sans nombre qui jusques a souffrir tres durs tourmens et mort crucuse garderent chasteté ou temple de leur cuer? Pour quoy ne garda il ceste reverence a la sainte des saintes?» (Traictié d'une vision faite contre le Rommant de la Rose par le chancelier de P. // Ibid. P. 77).

² «Unde Maria Virgo, quae conservabat omnia verba haec conferens in corde suo, postmodum Apostolis, praesertim Lucae, sacra mysteria sibi soli credita deseruit, non ad sed ad Ecclesiae religionisque aedificationem» (Gerson J. De distinctione verarum revelationum a falsis. P. 40).

³ О новом для средневековой Европы культе св. Иосифа см., в частности: Lieberman M. Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph // Cahiers de Joséphologie. T. 15. 1967. P. 5–106; Hale R. D. Joseph as Mother: Adaptation and Appropriation in the Construction of Male Virtue // Medieval Mothering / ed. by J. C. Parsons, B. Wheeler. N.-Y., 1996. P. 101–116.

⁴ Newman B. God and the Goddesses: Vision, Poetry and Belief in the Middle Ages. Philadelphia, 2003. P. 287.

⁵ О распространении культа Девы Марии в Западной Европе см. прежде всего: Maric. Le culte de la Vierge dans la société médiévale / Etudes réunies par D. Iogna-Prat, E. Palazzo. D. Russo. P., 1996; Schreiner K. Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin. Wien, 1994; Id. Maria Patrona. La sainte Vierge comme figure des villes, territoires et nations à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes // Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Age à l'époque moderne / Publ. par R. Babel, J.-M. Moeglin. Sigmaringen. 1997. P. 133–153.

⁶ Entre Dieu et Satan: Les visions d'Ermine de Reims (d. 1396) / ed. par C. Arnaud-Gillet. P., 1997. P. 21.

ные церковные власти просили представить эти материалы в Парижский университет для апробации видений Эрмины на факультетах теологии, декретов и медицины (т. е. для проведения процедуры *discretio spirituum*). Письмо Жана Жерсона, написанное по результатам данной проверки, было послано Морелю, ставшему к тому времени настоятелем аббатства св. Дионисия, в самом конце 1401 г.¹

Канцлер университета, лично ознакомившийся, по его собственным словам, с «досье», присланным из Реймса, высоко оценил образ жизни Эрмины. Он не увидел в ее поступках или словах никаких отклонений от истинной веры². Напротив, он назвал три основных добродетели, отличавшие, с его точки зрения, эту женщину и позволявшие судить об истинности ее откровений, т. е. об их Божественном характере: ее глубочайшее смирение, ортодоксальный характер ее веры в Бога, ее скромность и простоту³. По мнению Жерсона, именно эти качества позволяли Эрмине избегать дьявольских искушений. В ее видениях находила отражение одна лишь воля Господа, ибо столь простая и необразованная крестьянка (*mulier idiota et rusticana*) просто не могла бы выдумать из головы столь важные откровения⁴. Иными словами, личность визионерки получила у канцлера университета самую высокую оценку.

В том же ключе рассматривал Жерсон и некоторые другие истории женщин-святых, о которых упоминал в своих сочинениях, посвященных проблеме *discretio spirituum*⁵. К примеру, в *De distinctione revelationum*

¹ Ibid. P. 21–22. Важно отметить, что именно случай Эрмины Реймской подтолкнул Жерсона к созданию в том же году *De distinctione revelationum verarum a falsis* — первого трактата, посвященного проблеме *discretio spirituum*. Об этом он сам упоминал в 1423 г., в своем третьем и последнем сочинении на ту же тему: «Fui pridem, fateor, per relationes aliquorum magnae merito reputationis, proximus seductioni de quadam Hermina, Remensi, nisi modum responsionis propriae, Deo volente, temperassem. Circa quod tempus opusculum compilavi, seu lectionem unam de distinctione revelationum verarum a falsis» (*Gerson J. De examinatione doctrinarum // Id. Oeuvres complètes. T. 9. P. 474*).

² «In praedicto libello nihil continetur quod debeat reputari contrarium fidei catholicae nec alicui articulum credendum» (*Le rescript du chancelier de l'université de Paris // Entre Dieu et Satan. P. 171*).

³ «Et sufficit triplex virtutis auxilium quod in hac muliere legitur habundasse: primum est humilitas profunda et vera, qua se indignam omni bono et meritam omne malum judicat... Secundum est fides firma, viva et certa de Deo... Tertium est prudens simplicitas et indocta, ut ita dixerim, sapientia quae non inimitur prudentiae propriae, sed omnia agit cum consilio» (Ibid. P. 173).

⁴ «Cuius ratio est quoniam omnia et singula ibidem posita sunt in se vel suis similibus divinae omnipotentiae possibili, lege etiam statuta permanente; quoniam similia omnino vel saltem talia de quibus idem haberi potest iudicium leguntur in historiis authenticis de vita Sanctorum Patrum, et impugnatione atque illusionem demonum multipliciter et similiter eis facta» (Ibid. P. 171).

⁵ В этой связи любопытным представляется наблюдение Венди Лав Андерсон о том, что случаи неподобающего поведения провидцев-мужчин у Жерсона оказывались не меньше, чем негативных примеров из жизни женщин-мистиков. Кроме того эти последние «уравновешивались» положительными историями: *Anderson W. L. Op. cit. P. 298–302*.

verarum a falsis он весьма положительно отзывался о библейской Елизавете, которая наравне с Захарией правильно поняла имя их сына Иоанна (Крестителя), переданное им ангелом¹. Он высоко ценил Марию, которая упоминалась у него наравне со свв. Павлом и Бернаром, делавшими свои откровения достоянием окружающих лишь тогда, когда в том была необходимость². Тот же подход мы наблюдаем и в другом трактате Жерсона — *De examinatione doctrinarum* (1423 г.), посвященном прежде всего тому, кто именно оказывался в состоянии провести процедуру *discretio*. По мнению автора, помимо хорошо образованных и знающих Писание представителей церкви (церковного собора, папы римского, прелатов и докторов теологии³) в число «избранных» следовало включить и тех людей, кто получил дар «различения духов» Свыше. Единственный конкретный пример, который приводил здесь Жерсон, касался матери Блаженного Августина, Моники, обладавшей способностью отделять истинных пророков от ложных⁴.

Стоит также вспомнить и отношение знаменитого теолога к его шести сестрам. В дошедшем до нас комплексе писем за 1404–1408 гг., посвященных в основном религиозным наставлениям, присутствовал, в частности, совет не выходить замуж, ибо брачный союз может иметь многочисленные негативные последствия как для мужа, так и для жены. Вместо этого заботливый брат предлагал своим ближайшим родственницам остаться жить всем вместе в родительском доме и организовать религиозную общину, по типу напоминающую монастырскую. Подробную инструкцию по ее обустройству он представил им ранее в трактате *Montaigne de contemplation* (1400 г.)⁵.

¹ «Secundum signum in legitimo numismate spirituali, est discretio quae dat flexibilitatem. Hanc flexibilitatem intelligo promptitudinem ad credendum consilio, quae humilitatis est filia. Si videris aliquem exemplo Zachariae et Elisabeth incedentem via regia et corde simplici in omnibus justificationibus Dei, qui non vult ambulare in magnis neque in mirabilibus super se, sed medio quodam tenore regulas vivendi sequitur a patribus institutes, nec transgreditur fines quos patres sui posuerunt, de tali noli credere leviter quod fallatur per daemonum illusiones. quem et credere consilio et in omnibus cacteris moderamen discretionis observare perspexeris» (*Gerсон J. De distinctione verarum revelationum a falsis*. P. 42).

² См. прим. 20.

³ «Primus modus, qui et praesentis est opusculi, sex considerations de examinatore ideoneis doctrinarum, et totidem de arte examinationis perstringet; quae his versibus notantur: Consilium, papa, praesul, doctor bene doctus / Discretor quoque spirituum de dogmata consent. / Quales sit doctrina, docens quis quique sodales / Si finis sit factus, quaestus sive libido» (*Gerсон J. De examinatione doctrinarum*. P. 458).

⁴ «Examinator huiusmodi doctrinarum, est omnis habens discretionem spirituum, quantum hoc donum Spiritus Sancti in eo vult extendi... Est autem operatio sua facere quodam intimo sapore cum illustratione certa cognitam esse veritatem. Exemplum est Monica matre sancti Augustini» (*Ibid*. P. 464).

⁵ Комплекс писем Жерсона к сестрам и посвященные им трактаты подробно проанализированы в: *McGuire B. P. Late Medieval Care and Control of Women*.

Наконец, весомым аргументом в пользу гипотезы о поддержке Жаном Жерсоном самого явления женского мистицизма являлось его самое последнее сочинение — *De mirabili victoria*, посвященное оценке личности Жанны д'Арк и написанное в мае 1429 г.¹ Внимательный анализ данного текста свидетельствует о том, что Дева описывалась в нем в категориях истинной, пусть и не признанной официально, святой: вера в ее миссию уподоблялась благочестивому почитанию канонизированных святых². Да и вся система доказательств, выстроенная французским теологом в защиту Жанны, в целом, как полагают исследователи, была весьма близка критериям, разработанным для проведения канонизационного процесса³. Автор признавал девушку истинным пророком, посланным Свыше на помощь Французскому королевству, что уже само по себе подразумевало определенную святость ее жизни, ибо людей, прошедших через допросы *discretio spirituum* и подтвердивших свой статус, следовало, согласно Жану Жерсону, считать «святыми пророками» (*sancti prophetae*)⁴ и «святыми ангелами» (*angeli sancti*)⁵, приносящими добрые вести. Их набожность он полагал также «святой» (*sanctitatis devotionis*)⁶, как, впрочем, и их откровения (*sanctorum revelationum*)⁷, противопоставляя им «суеверия» и приверженность магии, которых, как он отмечал, была полностью лишена Жанна д'Арк⁸.

Тем не менее, если мы сравним данное описание с достаточно жесткой оценкой уже канонизированной к тому времени Бригитты Шведской или Маргариты Поретанской, которую сожгли, как и Жанну, на костре за ее еретические убеждения и о которой Жерсон упоминал в *De distinctione verarum revelationum a falsis*⁹, то перед нами встает ряд вопросов. Почему для Орлеанской Девы было сделано исключение? Мо

¹ Жерсон умер 12 июля 1429 г., всего нескольких дней не дожив до коронации Карла VII, состоявшейся 17 июля и ставшей апофеозом всей деятельности Орлеанской Девы.

² «Ita enim fuit in canonizatione sanctorum primaria, quorum canonizationes, ut in pluribus que leguntur, non sunt de necessitate fidei stricte loquendo, sed de pia devotione, que non est passim per quoslibet reprobanda, irritanda vel repudianda, et minus, ceteris paribus, quam alia sine canonizatione vulgata» (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc / ed. par P. Duparc. 5 vol. T. 2. P., 1977–1988. P. 36).

³ Elliott D. Op. cit. P. 44–48; Peyronnet G. Gerson, Charles VII et Jeanne d'Arc. La propagande au service de la guerre // Revue d'histoire ecclésiastique. 1989. Vol. 84. № 2. P. 344.

⁴ Gerson J. De examinatione doctrinarum. P. 468.

⁵ Id. De distinctione verarum revelationum a falsis. P. 46–47.

⁶ Id. De probatione spirituum. P. 183.

⁷ Id. De distinctione verarum revelationum a falsis. P. 37.

⁸ «Addito preterea quod in observationibus suis hec Puella non reperitur uti sortilegiis ab Ecclesia prohibitis, neque superstitionibus palam reprobatis, neque cautelis hominum fraudulentis, neque ad quorsum proprium vel aliquod tale subdolum, cum in attestationem sui fidei exponat extremo periculo suum corpus» (Procès en nullité. T. 2. P. 36).

⁹ Gerson J. De distinctione verarum revelationum a falsis. P. 51–52.

ли канцлер Парижского университета изменить свое мнение по сугубо политическим мотивам¹? Или он все же не являлся столь страшным женоненавистником, каким его рисуют некоторые современные исследователи?

Следует отметить, что Жанна д'Арк, безусловно, сильно отличалась от своих предшественниц и современниц. Она представляла собой достаточно редкий для Средневековья и, как следствие, для богословской мысли того времени тип *активного* пророка, каковыми в Библии выступали, к примеру, Геденон, Давид, Иуда Маккавей или Моисей, не только получавшие откровения Свыше, но и стремившиеся лично исполнить собственные пророчества. Европейцам XV в. значительно лучше был знаком *пассивный* пророк, помощник того или иного правителя, образцами которого являлись Иеремия, Исайя, Иезекиль и Даниил, не принимавшие личного участия в политических и военных событиях². Именно к советникам, вернее, советчицам относились и упоминавшиеся Жаном Жерсоном женщины-мистики: Бригитта Шведская, Маргарита Поретанская или Екатерина Сиенская. Своей основной задачей они полагали наставление окружающих на путь истинный, будь то в делах церковных или же светских. Наставление это могло происходить как в устной, так и в письменной форме, в частности, посредством переписки с правителями различных европейских государств или с папой римским, которым женщины-мистики предлагали различные пути усиления Церкви в период Великой Схизмы и, как следствие, укрепления самой христианской веры³.

Именно это различие между активными и пассивными пророками в их средневековом понимании наталкивает на предположение, что анализ взглядов Жана Жерсона на проблему женской святости и женско-

¹ Таково, к примеру, мнение о *De mirabili victoria* К. Арно-Жилле и В. Л. Андерсон. С их точки зрения, Жерсон благосклонно отнесся к Жанне д'Арк лишь потому, что учитывал бедственное положение Французского королевства и дофина Карла, которое призвана была изменить к лучшему «пастушка из Домреми»: *Entre Dieu et Satan*. P. 27; *Anderson W. L.* Op. cit. P. 314–315.

² Подробнее см.: *Тогоева О. И.* Исполнение пророчеств: Ветхозаветные герои Столетней войны // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории — 2005 / Под ред. М. А. Бойцова и И. Н. Данилевского. Вып. 7. М., 2006. С. 88–106.

³ Подробнее об этой особенности западноевропейского женского мистицизма XIV–XV вв. см.: *Valois N.* Jeanne d'Arc et la prophétie de Marie Robine // *Mélanges Paul Fabre. Etudes d'histoire du Moyen Age*. Genève, 1972. P. 452–467; *Vauchez A.* Sainte Brigitte de Suède et Sainte Catherine de Sienne: Le mystique et l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Age // *Temi e problemi nella mistica femminile Trecento. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Università degli Studi di Perugia. Todi*, 1983. P. 229–248; *Id.* Une «sainte femme» du Val-de-Loire à l'époque de la guerre de Cent ans: Jeanne-Marie de Maille (1331–1414) // *Id.* Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses. P., 1987. P. 225–236; *Id.* Prophétesses, visionnaires et mystiques dans l'Occident médiéval // *Ibid.* P. 239–249.

го мистицизма следует вести в несколько иной плоскости, нежели это делалось до сих пор. Речь, как мне представляется, должна идти не о толковании тех немногих и действительно весьма кратких замечаний, сделанных французским теологом о той или иной конкретной женщине-мистике, но о более широком контексте, в который данные примеры оказались им включены.

Этим контекстом, как кажется, могут стать для нас размышления Жана Жерсона об *этике поведения* женщин, которые объявляли себя посланницами Свыше, устами которых говорил Господь и которые получали от Него видения и откровения. Иными словами, в центре внимания знаменитого богослова оказывались не столько сами представительницы слабого пола, сколько особенности их отношений с другими людьми, их способность влиять на окружающих, увлекать их за собой, заставлять верить в свои пророчества. Насколько можно судить, главным каналом передачи подобной информации, с точки зрения Жерсона, являлись именно *тексты*, т. е. записанные предсказания и/или видения, будь то в форме писем, посланных тому или иному правителю, или в форме сборников откровений конкретной провидицы. Таким образом, речь шла не просто об этике поведения, но об этике *литературного творчества* женщин-мистиков¹. Когда женщины начинают учить мужчин и называть священников своими сыновьями — вот когда возникает проблема, отмечал автор *De examinatione doctrinarum*².

Уже в 1401 г., отвечая на послание Жана Мореля, Жерсон советовал ограничить хождение книги откровений, продиктованной своему исповеднику Эрминой Реймской, поскольку она была способна, с точки зрения канцлера университета, смутить умы неопытных прихожан³. Он также призывал сделать данное произведение достоянием лишь тех людей, кто был сведущ в теологии и особенно — в *discretio spirituum*, поскольку видения сами по себе представлялись ему явлением крайне

¹ Устные наставления, исходившие от женщин, не так сильно беспокоили Жерсона. Он, в частности, вполне положительно оценивал просветительскую деятельность свв. Паулы и Евстахии. Однако похвалу они заслуживали именно потому, что их поучения не были записаны, ибо они «ни на чем не настаивали»: «Ubi sunt scripta tot cruditissimarum ac devotissimarum foeminarum: Paulae, Eustochium similitumque? Certe nulla supersunt, quia nulla praesumpserunt» (*Gerson J. De examinatione doctrinarum*. P. 468).

² «Culpat Hieronymus eos qui, pro pudor, a foeminis discunt quod viros doceant. Quid si talis sexus apposerit ambulare in magnis et mirabilibus super se... appellare sacerdotes Dei filios suos; docere eos professionem suam in qua nutriuntur assidue, qualiter obedire superioribus deberent, etiam ubi diabolus esset incarnatus; quod si dolent in adversis pro sensualitatis amore, imperfecti sunt» (*Ibid.* P. 467).

³ «Tam ob parvam eruditionem multorum in sacris scripturis et historiis, quam propter obstinatam quorundam incredulitatem et duram cervicem, non expedit passim et generaliter hunc libellum modo publicare» (*Le rescript du chancelier de l'université de Paris*. P. 172).

опасным¹. Интересно, что Жан Морель последовал данному совету буквально: после получения письма он распорядился перевести книгу видений Эрмины на латынь, дабы ограничить круг ее читателей одними клириками².

Тот же самый мотив моральной ответственности любого пишущего человека за нравы, царящие в обществе, звучал и в произведениях, созданных Жаном Жерсоном в рамках спора о «Романе о Розе». Поддержав Крестину Пизанскую в ее жесткой критике второй части романа, Жерсон — в отличие от нее — писал не столько о женоненавистничестве Жана де Мена, сколько о том, что, сочинив эту «глупую книгу» (*fol livre*), автор, если бы он был жив, должен был бы покаяться в своем греховном начинании, поскольку он «отравил» сознание тысяч читателей своими выдумками, не будучи в состоянии дистанцироваться от своих персонажей и становясь, таким образом, ответственным за их слова и мысли³.

Главная же опасность «Романа о Розе», с точки зрения Жерсона, заключалась в том, что он был написан по-французски и оказывался, таким образом, доступен практически любому образованному человеку⁴. Однако подобный текст (как и книга видений Эрмины Реймской) не должен был, по мнению теолога, получать столь широкую известность, а потому его следовало бы уничтожить — как произведение, не способ-

¹ «Quoniam apud bene compositos et sollicitos de salute sua potest colligi per hoc multiplex profectus ex pia credulitate eorum quae ibidem enarrantur» (Ibid.). О трактовке видения как обмана у средневековых теологов см. подробнее: Blumenfeld-Kosinski R. Remarques sur songe/mensonge // Romania. 1980. T. 101. P. 385–390; Newman B. What Did It Mean to Say 'I Saw'?

² Перевод был выполнен заместителем Мореля, Жаном де Бале: Entre Dieu et Satan. P. 24.

³ «Tu as par ta folie... mis a mort et murtri ou empoisonné mil et mil personnes par divers pechiés, et encore fais de jour par ton fol livre. Et ja n'en yés a excusser sur la maniere de ton parler par personnaiges, come je proveray cy après clèrement... Aucun escripra libelles diffamatoires d'une personne..., et soit par personnaige: les drois jugent ung tel estre a pugnir et infame. Et donques que doivent dire les lois... non pas d'ung libelle, mais d'ung grant livre plain de toutes infamacions, non pas seulement contre homes, mais contre Dieu et tous sains et saintes qui aiment vertus?» (Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose. P. 67, 72). Подробный разбор позиций Крестины Пизанской и Жана Жерсона в споре о «Романе о Розе» см. в: Badel P.-Y. Le Roman de la Rose au XIV^e siècle: étude de la réception de l'oeuvre. Genève, 1980. P. 411–489; Blumenfeld-Kosinski R. Jean Gerson and the Debate on the Romance of the Rose // A Companion to Jean Gerson. P. 317–356.

⁴ Жерсон прекрасно осознавал возможности литературы, написанной на народных языках. Не случайно огромное количество собственных произведений он создавал по-французски (в частности, *Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose*), рассчитывая на значительно большую аудиторию. Еще в 1400 г. в трактате *Montaigne de contemplation* он отмечал, что латынью владеют только клирики, но не «обычные люди». Вот почему им, к примеру, не доступны библейские тексты или теологические сочинения: Gerson J. Montaigne de contemplation // Id. Oeuvres complètes. T. 7 (1). P. 16.

ствующее росту добродетели, но ведущее к впадению во грех всех его потенциальных читателей¹. Именно об этом Жерсон говорил в рождественской проповеди 24 декабря 1402 г., признаваясь, что если бы у него в руках находился единственный в мире экземпляр «Романа о Розе», он предал бы его публичному сожжению². Кроме того, добавлял он, он никогда не стал бы молиться за читателей данной книги, а также — за упокой души Жана де Мена, даже если бы знал, что тот умер, не исповедавшись в грехах³.

Мотив сожжения присутствовал и в отзыве Жерсона о деятельности Маргариты Поретанской. Как уже упоминалось, французская монахиня-бегинка, являвшаяся одной из наиболее интересных средневековых писательниц-мистиков, была сожжена на костре 31 мая 1310 г. Однако еще раньше — в 1306 и 1309 гг. — к сожжению было приговорено ее главное произведение, «Зерцало простых душ»⁴. О казни этой, крайне неприятной ему женщины автор *De distinctione verarum revelationum a falsis* писал как о совершенно закономерном событии: ее книга — как и сочинения любого профана — ничего не могла дать людям, поскольку не содержала глубокого понимания сакрального⁵.

Сложнее оказывалась, с точки зрения Жерсона, ситуация с *Revelaciones* Бригитты Шведской. Учитывая, что откровения канонизированной в 1391 г. святой уже получили широкую известность, запрет на их дальнейшее распространение или их публичное осуждение могли, по мнению главы французской делегации на Констанцском соборе, привести к скандалу⁶. Тем не менее, он полагал, что представителям церкви следует по возможности утаивать от прихожан их содержание и не упоминать о них без лишней надобности⁷.

¹ «Si soit ung tel livre osté et exterminé sans jamais en user, par especial es parties esquelles il s'abonne des personnages diffamés et deffandus...on ne li porroit fere plus grant contraire ne plus le haïr» (Traictié d'une vision faite contre le *Roumant de la Rose*. P. 86–87).

² «Se je avoie ung *Roumant de la Rose* qui fust seul et vaulsist mil livres, je l'ardroie plus tost que je le vendisse pour publier, ainsi comme il est» (IV^e Dominica Adventus: *Poenitemini // Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*. Op. cit. P. 182).

³ «Se je savoie qu'il ne s'en feust repenti, je ne prioie pour lui nez que pour Judas, — et accroissent ceulx qui le lisent en mal la paine a icellui s'il est dampné ou en Purgatoire» (Ibid. P. 183).

⁴ Verdeyen P. Le procès d'inquisition contre Marguerite Porète et Guiard de Cressonessart // *Revue d'histoire ecclésiastique*. Vol. 81. 1986. P. 47–94.

⁵ Gerson J. *De distinctione verarum revelationum a falsis*. P. 51–52. Следует отметить, что и «Зерцало простых душ» было написано по-французски, о чем Жан Жерсон не мог не знать.

⁶ «Reprobare vero nunc eas quae multifarie multisque modis quaquaversum per diversas nationes probatae dicuntur, non parva est inde scandalorum in christiana religione et devotione populorum formidatio» (Id. *De probatione spirituum*. P. 179).

⁷ «Denique in ipso etiam silentio et dissimulatione, ex quo res in medium posita est, non nihil inesse discriminis pertimescimus» (Ibid.).

Любопытно, что даже в свои многочисленные рассуждения о суевериях и магии канцлер Парижского университета ухитрился включить пассаж о вреде, который может принести человеку знакомство с неподобающей литературой. С его точки зрения, причины существования верований в магические практики и приметы крылись не только в восприимчивости к ним «слабых духом» людей (преимущественно женщин), но и в их приобщении к сказками и волшебными историями, которые рассказывают своим неразумным детям матери и кормилицы, а также в чтении романов¹. Воображение, подогреваемое подобными сочинениями, вело, по мнению автора, к возникновению дьявольских иллюзий. Женщины же были в массе своей совершенно необразованы, они оказывались не в состоянии постичь смысл данного им в откровении, а потому их собственные произведения являлись наиболее опасными, поскольку подталкивали христиан к греху, а не к добродетели².

Наиболее характерным примером оказывались здесь Бригитта Шведская и Екатерина Сьеннская с их письмами, адресованными папе римскому Григорию XI. Согласно Жерсону, умирая в 1377 г. в Риме, куда он перенес свой двор из Авиньона, Григорий якобы призывал свое окружение не доверять мужчинам и женщинам, выдумывающим видения из собственной головы и выдающих их за Божественные откровения. Он горько сожалел, что поддался в свое время этому соблазну, который в результате привел к схизме внутри церкви³. И хотя Жерсон не называл в данном пассаже имен тех, к чьим именно советам прислушался несчастный понтифик, исследователи видят здесь отсылку прежде всего к письмам Бригитты и Екатерины⁴.

Важно отметить, что большинство женщин-мистиков, к которым французский теолог относился явно благосклонно (Елизавета, Мария. Моника или Жанна д'Арк), действительно не оставили после себя никаких текстов, касавшихся Божественных откровений, они не фиксиро-

¹ «Provenit haec corruptio iudicii rationis ex primaeva a puero per stultas matres et nutrices enarrationes. Delectantur enim dicere fabulas admirabiles, et puerilis aetas imbuta talibus viis repellit, quia quod nova testa capit inveterata sapit» (*Id. Contra superstitionem dierum observationem*. P. 120).

² «Omnis doctrina mulierum, maxime solemnis verbo seu scripto, reputanda est suspecta... Quare? Quia levius seductibiles, quia pertinacius seductrices, quia non constat eas esse sapientiae divinae cognitrices» (*Id. De examinatione doctrinarum*. P. 468).

³ «Ut caverent ab hominibus, tam viris quam mulieribus, sub specie religionis visiones loquentibus sui capitis; quia per tales ipse seductus esset, dimisso suorum rationabili consilio, ut se et Ecclesiam a discrimen schismatis tunc imminens traxerit» (*Id. De examinatione doctrinarum*. P. 469–470).

⁴ Brown D. C. Op. cit. P. 223; Caciola N. Op. cit. P. 291; Elliott D. Op. cit. P. 284; McNamara J. A. Op. cit. P. 25; Peyronnet G. Op. cit.

вали свой опыт общения со Всевышним на бумаге¹. Именно такой стиль поведения Жерсон расценивал как правильный и достойный, поскольку, писал он, воображаемое, переданное в письменной форме, а потому доступное куда большему кругу любопытствующих, представляет собой опасность, ибо ведет к вожделению².

Столь жесткое порицание французским теологом любых текстов религиозного содержания, вышедших из-под пера женщин-мистиков, заставляет, однако, задуматься над проблемой *создания* подобных сочинений. Если, как полагал Жерсон, практически всех без исключения представительниц слабого пола отличала не только необразованность в вопросах теологии, но и самая обычная неграмотность, остается не совсем понятным, как именно они записывали свои видения и откровения, а затем распространяли их среди окружающих. Впрочем, и на эти вопросы канцлер Парижского университета знал, что ответить.

Женщины, писал он, не были сами по себе виновны в том, что их глупые, а порой и ложные слова доходят до ушей прихожан. Ответственность за их фиксацию на бумаге и последующее распространение лежала на мужчинах — людях образованных, начитанных, разбиравшихся в теологии, выступавших исповедниками и наставниками всех этих незначительных созданий (*mulierculus*), возомнивших себя избранными. Именно они записывали под диктовку сомнительные откровения своих подопечных, отправляли их письма адресатам и составляли сборники их видений и их жизнеописания. Таким образом, не проведя процедуру *discretio spirituum*, т. е. не выяснив до конца, можно ли считать подобные рассказы Божественными откровениями, эти образованные мужчины сеяли вокруг себя смуту и сомнения. Их необдуманное поведение (поскольку в большинстве случаев они даже не пытались посоветоваться со знатоками доктрины «различения духов») вело к губительным последствиям как для рядовых прихожан, так и для всей Церкви.

Не случайно в трактате *De distinctione verarum revelationum a falsis* говорилось об опасных контактах между прихожанками и их проповедниками: их излишне близкие отношения могли в любой момент привести к заблуждениям в вере, т. е. к впадению в грех. И виновными

¹ От Жанны д'Арк сохранилось несколько писем, одно из которых — послание к англичанам и герцогу Бургундскому от 22 марта 1429 г. — мог скорее всего знать Жан Жерсон. Однако в этом тексте ничего не говорилось об откровениях, якобы полученных девушкой Свыше: это была программа военных действий, которые, по мысли автора, могли привести к полному изгнанию захватчиков из Французского королевства. Текст письма, дошедший до нас в шести копиях, см., к примеру, в: *Quicherat J. Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*. 5 vol. T. 5. P., 1841–1849. P. 95–98.

² «La fantasie est celle qui fait tout le desir» (Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose. P. 84).

в подобных действиях Жерсон признавал именно мужчин¹. Не случайно также в письме Жану Морелю в качестве одного из трех главных достоинств Эрмины Реймской знаменитый теолог отмечал ее благоразумную простоту и неведение, в котором она пребывала относительно собственных видений и которое подталкивало ее действовать лишь по совету исповедника². Этот последний также не пытался сделать ее откровения всеобщим достоянием и только после ее смерти ознакомил с ними церковные власти в Реймсе, а затем — в Париже. Именно так и должны были вести себя истинная провидица и ее наставник, полагал Жан Жерсон.

Что же касается Жанны д'Арк, которая развернула свою активную политическую и военную деятельность уже в то время, когда, казалось бы, проблема раскола внутри Церкви была решена, то отзыв о ее личности канцлера Парижского университета и представлял собой заключительный этап той самой процедуры *discretio spirituum*, на проведении которой в отношении самопровозглашенных пророков он настаивал³. Его трактат *De mirabili victoria* появился буквально через несколько дней после снятия английской осады с Орлеана⁴, расцененной окружающими — прежде всего представителями церкви — как чудесный знак, свидетельствующий об истинном, Божественном характере слов молодой девушки⁵. Отныне никто не имел права усмотреть в ее действиях ничего ложного или дьявольского, поскольку свидетелем ее избранности выступал сам Жан Жерсон — человек, который и утвердил в церковной процедуре XV в. правила, по которым судили о видениях, откровениях и святости — как мужской, так и женской.

¹ См. прим. 11. См. также: *Gerson J. De probatione spirituum*. P. 178, 180, 184.

² «Est prudens simplicitas et indocta, ut ita dixerim, sapientia quae non innitur prudentiae propriae, sed omnia agit cum consilio» (Le rescript du chancelier de l'université de Paris. P. 173).

³ Elliott D. Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc // *The American Historical Review*. Vol. 107. № 1. 2002. P. 26–54; *Fraioli D. Joan of Arc: The Early Debate*. Woodbridge, 2000. P. 126–149; *Тогоева О. И.* Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М.—СПб., 2016. С. 30–80.

⁴ Английские войска ушли из-под стен Орлеана 8 мая 1429 г. Трактат Жерсона был написан 14 мая того же года. О датировке этого текста, его сохранившихся копиях и их кодикологических особенностях см. подробнее: *Hobbins D. B.* Jean Gerson's Authentic Tract on Joan of Arc: *Super facto Puellae et credulitate sibi praestanda* (14 May 1429) // *Medieval Studies*. № 67. 2005. P. 99–155.

⁵ О чудесах, совершенных Жанной д'Арк, которые уже современники полагали верными признаками ее святости, см. подробнее: *Тогоева О. И.* Жизнь как чудо. Стилистические особенности первых хроник о Жанне д'Арк // Событие — образ — реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции / Отв. ред. О. И. Тогоева, И. Н. Данилевский (ЭНОЖ «История». № 6 (22). 2013. URL: <http://www.history.jcs.su/s207987840000591-9-1> (дата обращения: 07.12.2017)).

Sanctitas, potestas, auctoritas.

«Политическая» святость и политические функции культа святых. Латинский Запад, Византия, православный Восток

Н. Ю. Бикеева

Формирование и развитие культа св. Радегунды

В статье рассматриваются истоки формирования и процесс последующего развития культа св. Радегунды — покровительницы Пуатье, королевы франков и супруги короля Хлотаря I, основательницы одного из первых франкских женских монастырей. Начало культа можно проследить с рубежа VI–VII вв., когда были созданы два жития, посвященные святой. Сначала культ сохранял значение местного, локального. Дальнейшее развитие культа Радегунды относится к эпохе Каролингов, когда Радегунда была официально канонизирована папой Львом III.

С XI в. начинается новый этап в развитии культа Радегунды проявившем себя в серии мероприятий: перенесению мощей, установлению дня ее поминовения, написанию нового жития и ряда литургических текстов. Благодаря покровительству членов королевской семьи церковь св. Радегунды становится все более известной как место паломничества, а география культа значительно расширяется.

Кульминация развития культа святой приходится на вторую половину XIX в. и первую четверть XX в., когда одновременно несколько социальных сил были заинтересованы в его дальнейшем продвижении: церковь, массовое сознание и представители светской власти. В это время Радегунда стала своеобразным символом «истинной Франции», превратившись в «святую королеву Франции» и «мать отечества».

Ключевые слова: агиография, женский монастырь св. Креста, Радегунда, реликвии, Пуатье, чудеса.

Св. Радегунда (518(521)–587 гг.) — основательница одного из первых франкских женских монастырей¹, покровительница Пуатье, супруга короля Хлотаря I.

Радегунда была одной из наиболее известных и почитаемых персон в истории Меровингской Галлии. Будучи дочерью короля племени тюрингов, она попала в качестве военного трофея к франкскому королю Хлотарю, сыну знаменитого Хлодвига, основателя государства франков. Хлотарь, чтобы узаконить свои права на Тюрингию, собирался в дальнейшем сделать пленницу своей очередной женой. Дожидаясь достижения Радегундой брачного возраста, он отправил ее на свою «виллу» в местечке Атье. Там девушка получила хорошее по тем временам воспитание и образование и, вероятно, была обращена в христианскую веру. В 538 г. она стала супругой короля Хлотаря. Около 550 года Радегунда покинула своего мужа, чтобы посвятить себя Богу. Вскоре, в середине 50-х гг. VI века она основала женский монастырь в Пуатье на средства и деньги, предоставленные ей бывшим супругом. Умело управляя монастырем, она добилась его процветания. Ей удалось получить и привезти в свою обитель ценные христианские реликвии, самой значительной из которых была часть древа Святого Креста, в честь которого ее монастырь получил свое название. После смерти она стала почитаться святой. День ее поминовения — 13 августа.

О реальных обстоятельствах возникновения и начале развития культа Радегунды известно не много. Наиболее достоверным свидетельством начального этапа формирования культа святой являются агиографические сочинения, на основании которых можно попытаться выяснить социальный и идеологический контекст возникновения культа. Поскольку первое житие, посвященное Радегунде, появилось в 90-е гг. VI в.², то именно это обстоятельство можно считать началом формирования культа святой.

В нашем распоряжении кроме двух ранних житий Радегунды, принадлежащих перу людей, хорошо знавших ее — поэту Венанцию Фортунату³ и монахине Баудонивии⁴, имеются и другие источники, позволяющие проследить раннее развитие культа св. Радегунды в конце VI — на-

¹ Аббатство св. Креста существует с 552 г. Это один из самых старых монастырей с непрерывной историей более четырнадцати веков.

² Точная дата написания первого жития (как, впрочем, и второго) нам не известна. В качестве гипотез исследователи предлагают и начало последнего десятилетия VI в. и середину, и рубеж VI–VII вв.

³ *Venantius Fortunatus. Vita Sanctae Radegundis. Liber I* // MGH. SS rer. Merov. T. 1. P. 364–377.

⁴ *Baudonivia. Vita Sanctae Radegundis. Liber II* // MGH. SS rer. Merov. T. 2. P. 377–395.

чале VII вв. Это, прежде всего, «История франков» Григория Турского¹, а также жития святых² и мучеников³.

Главный вопрос, который встает при изучении истории культа святого, связан с социальными группами, инициировавшими развитие культа и заинтересованными в его пропаганде и прославлении святого. По мнению М. Ю. Парамоновой, можно говорить о трех социальных группах, каждая из которых могла быть инициатором почитания святых. Это — церковь, массовое сознание и светские правители⁴.

Радегунду стали почитать в народе как святую сразу после смерти, и к ее мощам начались паломничества⁵. Григорий Турский, присутствовавший на похоронах святой в 587 г., сообщает, что ее лицо ярко сияло, а тело, бережно обложенное травами, долго находилось в храме. Нескончаемый поток верующих просался с великой святой, и все это время ее тело излучало благоухание⁶.

Предположение о том, что стихийное почитание Радегунды началось практически сразу после ее смерти, может быть сделано и на основании житий, в которых рассказывается о совершенных на ее могиле чудесах. Но можно ли полностью доверять агиографическим текстам? Упоминания о чудесах, совершающихся сразу после смерти святой / святого, относятся к числу наиболее распространенных агиографических топосов. Подобные рассказы препятствуют забвению героя и подтверждают его избранность и, следовательно, являются необходимым идеологическим компонентом житийного текста. Вероятно, такие истории в большей степени отражают стереотипы и клише сочинений о святых, нежели реальную ситуацию. Кроме того, свидетельства о чудесах были одним из условий церковного признания святости того или иного человека. Поэтому почитание Радегунды было, скорее всего, не спонтанным массовым явлением, а откликом на усилия церкви в этом направлении.

«Народный» период в истории культа, как правило, ассоциируется с этапом местного почитания святого. Поклонение мощам и реликвиям питает и активизирует веру в чудеса исцеления. А потому подобные

¹ Григорий Турский. История франков / Пер. и коммент. В. Д. Савуковой. М., 1987. III, 4,7; VI, 29,34; VII, 36; IX, 2, 39–42; X, 15,16.

² *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria confessorum* // MGH SS rer. Merov / Hg. Bruno Krusch, W. Arndt. Hannover, 1884. P. 294–370. Английский перевод: *Gregory of Tours. Glory of the Confessors* / Transl. with an introd. by Raymond Van Dam. Liverpool, 1988. P. 78–81.

³ *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria martyrum* // MGH SS rer. Merov / Ed. Bruno Krusch et W. Arndt. Hannover, 1884. P. 282–561. Английский перевод: *Gregory of Tours. Glory of the Martyrs* / Transl. with an introd. by Raymond Van Dam. Liverpool, 1988. P. 22–27.

⁴ Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 25–26.

⁵ *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria confessorum*, 104.

⁶ Ibid.

практики обычно формируются вокруг центра, являвшегося местом хранения мощей.

Как указывает Григорий Турский, Радегунда пользовалась уважением и известностью еще при жизни¹. К тому же основанный ею конвент обладал одной из наиболее значительных христианских реликвий — фрагментом древа св. Креста. Эту реликвию Радегунда пожелала получить от византийского императора Юстина II. В поисках поддержки она написала франкскому королю Сигеберту письмо с просьбой разрешить ей послать клириков в Константинополь, и король согласился². Приблизительно в 569 г. Радегунда в качестве дара от византийского императора получила эту ценную реликвию.

Вместе с тем общественное и духовное влияние Радегунды и ее монастыря вызывало у некоторых людей сильное беспокойство и даже враждебность. Так, например, епископ Пуатье Маровей вполне обоснованно видел в ее конvente серьезного соперника и угрозу своему собственному статусу духовного лидера в этой местности³. Григорий Турский повествует о том, что произошло, когда реликвия св. Креста прибыла в Пуатье из Константинополя. Радегунда попросила Маровея внести ее в монастырь «со всеми должными почестями и под громкое пение псалмов»⁴, но тот пренебрег ее просьбой, предпочтя уехать из города в одно из своих загородных поместий. Радегунда тогда написала королю Сигеберту, «умоляя его, чтобы по его повелению кто-нибудь из епископов поместил эти святые реликвии в монастыре с соответствующими почестями, как она того хотела»⁵. Сигеберт направил Евфрония, который в то время был епископом Тура, исполнить просьбу Радегунды. Евфроний прибыл в Пуатье 19 ноября 569 г. и совершил «ритуал перенесения реликвий в монастырь с громким пением псалмов, с зажженными свечами и при воскурении ладана»⁶. С тех пор монастырь, основанный Радегундой, стал носить имя св. Креста.

Источники сообщают о чудесах, совершавшихся в присутствии этой реликвии. Свидетелем одного из них еще при жизни Радегунды стал Григорий Турский. Во время посещения ее монастыря он заметил, что из лампады, установленной перед ковчегом, на пол капает масло. Уви-

¹ Григорий Турский. История франков. VII, 36.

² *Baudonivia. Vita Sanctae Radegundis*. II, 16; Григорий Турский. История франков. IX, 40.

³ Традиционно епископы Пуатье поддерживали культ св. Илария Пиктавийского, первого епископа этого города, христианского богослова и учителя церкви. В церкви св. Илария в Пуатье находились мощи святого.

⁴ Григорий Турский. История франков. IX, 40.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

дев под лампадой блюдо, в которое стекало масло, Григорий решил, что лампада треснувшая, и спросил у настоятельницы, почему лампаду не поменяют на такую, из которой масло не будет капать. Настоятельница ответила, что подобное происходит из-за силы Креста, а не из-за трещины. Удивленный Григорий заглянул в лампаду и увидел, что масло в ней буквально кипит, из-за чего оно и капает на пол¹.

Взаимоотношения между епископом Пуатье Меровеом и Радегундой помогают нам понять тот контекст, в котором формировался ее культ. В соответствии с «Правилем для дев»² Цезария Арелатского, женский монастырь должен был находиться под покровительством местного епископа. Собор в Арле 554 г. установил правило, по которому епископ заботился о конvente в своем собственном городе и следил, чтобы монахини следовали монастырскому уставу. Однако в действительности это правило далеко не всегда соблюдалось. Так, например, Радегунда принадлежала к королевской семье, обладала твердым и решительным характером, имела свои собственные материальные и земельные ресурсы и могла рассчитывать на покровительство многих франкских епископов. Поэтому ее влияние в Пуатье было достаточно большим, и она могла претендовать на роль духовного пастыря города наряду с местным епископом.

Хотя Григорий Турский подчеркивает уважительное отношение Радегунды к епископам³, в его сочинении можно обнаружить и свидетельства настоящей вражды между епископом Пуатье Маровеом и настоятельницей конвента св. Креста.

Ко времени, когда Маровей занял епископскую кафедру (ок. 568 г.), уже существовала широкая сеть, связывающая монастырь Радегунды с влиятельнейшими епископами всей Галлии⁴. Однако, хотя Радегунда проявляла дружеское расположение в отношении предшественника епископа Маровея по кафедре в Пуатье, а также в отношении других франкских прелатов, между ней и Маровеом с самого начала проявилась взаимная неприязнь. По мнению Григория Турского, епископ Ма-

¹ *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria martyrum. 5.*

² Правила для монахинь «*Regula sanctorum virginum*» были написаны епископом Цезарием Арелатским в 512 году. Текст «Правил для дев» был отправлен в монастырь Святого Креста по просьбе самой Радегунды (Григорий Турский. История франков. IX, 40–42).

³ «Она вместе со своей паствой всегда подчинялась и была послушна прежним епископам» (Григорий Турский. История франков. IX, 40).

⁴ Об этом свидетельствует письмо Радегунды ко «всем епископам». Возможно, это были епископы Евфроний Турский, Претекстат Руанский, Герман Парижский, Феликс Нантский, Домициан Анжерский, Викторий Реннский и Домнол ЛеМанский, которые писали письмо Радегунде в связи с основанием ее монастыря в Пуатье. Текст этого письма приводит Григорий Турский в «Истории франков» (Григорий Турский. История франков. IX, 39).

ровей всячески игнорировал Радегунду и ее конвент. Свидетельства этого относятся уже к началу епископата Маровея, когда в 569 г. у них был конфликт по поводу реликвии св. Креста, которую Радегунда получила из Константинополя.

Конечно, такая реликвия была бесценным приобретением для любого собора меровингской Галлии, и Радегунда использовала все свои королевские связи (и в Галлии, и в Константинополе, где предположительно проживал ее кузен Амалафред), чтобы получить это сокровище для своего монастыря¹. Но приобретение Радегундой такой значимой христианской святыни представляло существенную угрозу для служителей культа св. Илария, от развития которого зависел авторитет пуатевенского епископата.

Враждебное отношение Маровея к Радегунде сохранялось и в дальнейшем. Даже после смерти святой, епископ Пуатье по-прежнему отказывался иметь какие-либо отношения с ее монастырем и не захотел даже присутствовать на похоронах Радегунды и благословлять ее могилу, хотя именно ему следовало проводить погребальный обряд². Он передал через служителя, что слишком занят поездками по приходам. Поэтому монахиням конвента Святого Креста в Пуатье пришлось срочно обращаться к Григорию Турскому, чтобы тот лично провел церемонию. Когда Григорий приехал в монастырь и взглянул на гробницу, он увидел «сияющее ангельское лицо, обрамленное розами и лилиями, и он почувствовал страх и трепет... как будто стоял пред самой святой Девой»³.

«Правило для дев» Цезария Арелатского, которое регулировало жизнь монастыря Святого Креста, запрещало монахиням покидать стены конвента. А место их погребения находилось вблизи церкви Девы Марии снаружи городских стен Пуатье⁴. Радегунда еще при жизни завещала быть похороненной в этой церкви. После смерти Радегунды и её погребения здесь, церковь получила имя св. Радегунды⁵.

Монахиня Баудонивия, автор второго Жития св. Радегунды, присутствовавшая на похоронах основательницы монастыря Святого Креста, рассказывает, о чудесах, совершенных во время похорон. Она упомина-

¹ См. об этом: Бикеева Н. Ю. Поэтические послания св. Радегунды в Константинополь: «женские письма» как фактор внешней и внутренней политики франков в 60-е гг. VI в. // Ляпсусы и казусы в европейской эпистолярной культуре / отв. ред. А. В. Стогова, ред. А. Ю. Серёгина. М., 2016. С. 10–34.

² *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria confessorum*. 104.

³ *Baudonivia. Vita Sanctae Radegundis*. II, 23.

⁴ На протяжении эпохи меровингов по санитарным причинам сохранялась романская традиция захоронений за городской стеной.

⁵ *Baudonivia. Vita Sanctae Radegundis*. II, 23.

ет о том, что один слепой прозрел во время этой церемонии¹. Позже многие другие чудеса совершались у гробницы этой святой.

Епископ Маровей, который не участвовал в траурных мероприятиях, тем не менее, получил от короля Хильдеберта II письменное утверждение, дающее ему право надзора над конвентом, так же как и над другими религиозными учреждениями в городе².

Не вызывает сомнения, что Маровей в дальнейшем противодействовал признанию святости Радегунды. Вероятно, это послужило стимулом для первого агиографа Радегунды Венанция Фортуната содействовать признанию ее святости путем рассказа о чудесах, совершенных святой. Хотя точное время написания Фортунатом жития св. Радегунды неизвестно, по всей вероятности, это произошло через несколько лет после ее смерти.

Таким образом, инициатором увековечивания памяти о Радегунде как святой стал автор ее первого жития — Венанций Фортунат, один из самых известных латинских поэтов и церковных писателей эпохи Меровингов. С полным правом его можно назвать и поэтом меровингских королей³. Фортунат был одним из самых образованных людей своего времени. Он получил риторическое образование в Италии, но в 565 г. отправился в Галлию. В течение двух лет он в качестве поэта побывал при дворах разных франкских королей, а затем окончательно обосновался в г. Пуатье, где и скончался приблизительно в 600 г. В последние год жизни он получил сан епископа Пиктавийского.

Около двадцати лет Фортунат прожил при монастыре Св. Креста в Пуатье, будучи духовным наставником Радегунды⁴. К ней он испытывал искренние дружеские чувства⁵ и сильно горевал после ее смерти⁶. Он сразу же стал хлопотать, чтобы церкви Галлии почтили Радегунду в качестве святой.

¹ Ibid. II, 24.

² Григорий Турский. История франков. IX, 40.

³ См. в кн.: George J. Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul. Oxford, 1992.

⁴ Он познакомился с Радегундой приблизительно 567 г., вскоре после того, как был основан ее монастырь. Фортунат остался жить в Пуатье, в монастыре Святого Креста, где в том же году принял постриг. Он стал духовником и биографом Радегунды, сохранились две поэмы, написанные ими в сотрудничестве. Также он посвятил ей много стихотворений, прославляющих её ум, достоинство и благочестие. В 576 г. благодаря поддержке Радегунды, поэт был рукоположен в сан священника. В монастыре Св. Креста он проживал вплоть до ее смерти в 587 г.

⁵ См. об этом: Бикеева Н. Ю. Частная жизнь святой женщины в эпоху Меровингов: Радегунда в кругу близких // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. № 19. М., 2011. С. 105–107.

⁶ После смерти и похорон Радегунды, Фортунат, искренне оплакивавший смерть близкого друга, на некоторое время даже уехал из Пуатье, чтобы залечить свою душевную рану.

В житии, посвященном св. Радегунде, Фортунат подчеркивает исключительность своей героини, ее религиозную избранность. Настойчивость и рвение, с которыми Радегунда будет преодолевать многочисленные препятствия на пути достижения целомудренной и благочестивой жизни, символизируют ее религиозный подвиг во славу Бога.

Религиозный подвиг Радегунды тесно связан для Фортуната с понятием «мученичество». Но традиционная модель мученической гибели от рук язычников в этот период постепенно замещается добровольным «самоумерщвлением» путем крайнего аскетизма.

В образе Радегунды воплотились христианские идеалы смирения, морального совершенства в подражание Христу, сосредоточения всех душевных сил на служении Богу и спасении души при полном отрешении от мира. Поскольку самой привлекательной чертой святых в глазах верующих была их способность творить чудеса, Венанций Фортунат почти треть духовной биографии Радегунды посвятил описанию ее чудес. Это и способность лечить больных и слепых¹, воскрешать из мертвых², исцелять одержимых³, освобождать заключенных⁴, усмирять природные силы⁵ и другие чудеса.

Способность Радегунды творить чудеса неоспоримо должна была свидетельствовать о ее святости. Обладая силой воскрешать из мертвых, Радегунда становится в один ряд с одним из самых почитаемых в этом регионе епископов и святых — св. Мартином⁶, который был главным покровителем франкской монархии и патроном города Тур.

Таким образом, целью написания Фортунатом духовной биографии св. Радегунды было, по всей видимости, его горячее желание способствовать возникновению и распространению ее культа путем увековечивания памяти о ней как о святой и мученице. Тем более, что вскоре после смерти Радегунды в ее монастыре произошли события, которые нанесли сильный удар не только по репутации конвента, но и бросили тень на саму основательницу.

Речь в данном случае идет о бунте, начавшемся в монастыре примерно через год после смерти Радегунды в 589г⁷. Несколько монахинь

¹ *Venantius Fortunatus. Vita Sanctae Radegundis.* 20, 27, 29, 32, 34, 35, 38.

² *Ibid.* 34, 37.

³ *Ibid.* 28, 30, 33.

⁴ *Ibid.* 38.

⁵ *Ibid.* 31.

⁶ Житие св. Мартина, созданное римским писателем Сульпицием Севером в конце IV в., очевидно, послужило для Фортуната образцом для написания духовной биографии Радегунды.

⁷ См. об этом: Бикеева Н. Ю. «Скандал в благородном семействе»: конфликт в женском монастыре в Пуатье в 589–590 гг. // Адам и Ева Альманах гендерной истории № 17. — 2009. — С. 72–88.

стали оспаривать власть новой аббатисы Левбоверы и обвинили ее в безнравственности. Этот мятеж возглавили две знатные послушницы, заключенные против своей воли в монастырь Св. Креста, — Хродехильда, утверждавшая, что она — дочь короля Хариберта I, и Базина, дочь Хильперика I. Воспользовавшись данной ситуацией, они получили возможность покинуть обитель, а кроме того, вскоре началась борьба за монастырское имущество и власть. Епископы попытались усмирить мятежных монахинь своими силами, но не смогли, поскольку восставшие наняли воинов для своей защиты. Пришлось вмешаться королю Гунтрамну и королеве Брунгильде, и только после этого, наконец, мятеж удалось подавить.

Естественно, беспорядки, случившихся в монастыре не способствовали повышению престижа конвента и решению его насущных проблем. Не в последнюю очередь напоминание о знаменитой основательнице этой обители, прославленной своими добродетелями, героическими деяниями и чудесами, должно было привлечь внимание сильных мира сего к нуждам созданного ею монастыря. Фортунат, описывая деяния Радегунды, возможно, попытался помочь вернуть доброе имя и славу основанному ею монастырю¹. Но судя по всему, Венанцию Фортунату не удалось достичь этих целей. Одной из главных причин было то, что в житии он ни разу не упоминает о реликвии св. Креста.

Этим объясняется необходимость создания новой духовной биографии святой. К этому времени Венанций Фортунат уже умер, и задача написания второго жития была поручена монахине монастыря св. Креста — Баудонивии. Автор всячески подчеркивает практическую пользу святости своей героини и реликвий, добытых ею².

Новая духовная биография Радегунды была написана примерно через 10–15 лет после первой, вероятно, в 605–610-х гг. Баудонивия, также как и Фортунат, лично знала святую, и была знакома с текстом первого жития св. Радегунды. В прологе монахиня пишет, что не собирается повторять то, что уже известно из сочинения Фортуната. Текст Баудонивии сосредоточен на описании жизни Радегунды в обители св. Креста, ее взаимоотношениях с монахинями. Кроме того, автор второго жития уделяет большое внимание поиску и обретению Радегундой реликвий, которые стали частью имущественного фонда монастыря, и

¹ Во время случившихся в 589–590 гг. волнений в монастыре Венанций обращался к Григорию Турскому с двумя посланиями, привлекая внимание к этой опасной ситуации (*Venantius Fortunatus. Carmina* // MGH AA. T. 4. Pars I. Berlin, 1881. P. 12).

² Как показал Питер Браун, успех в обретении реликвий мог рассматриваться как заслуга той, что добывала их. См.: *Браун П.* Культ святых, его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.

в дальнейшем могли способствовать превращению монастыря в место паломничества.

Баудонивия подчеркивает знатное происхождение своей героини, сообщая нам в первой главе, что Радегунда «унаследовала благородство». Для автора второго жития знатность является важной составляющей в способности человека править. В этом мы видим отличие от взглядов Венанция Фортуната, для которого высокий статус Радегунды был скорее препятствием для достижения ею святости. Как и для многих ее современников, для Баудонивии не существует противоречия между христианской верой и осуществлением властных полномочий в брэнном мире. Благочестие Радегунды вполне соответствует ее социальному статусу королевы. Являясь королевой-христианкой, святая всячески способствует искоренению язычества и распространению христианства в королевстве¹.

Баудонивия описывает частые и продолжительные молитвы и посты Радегунды; раздачу пищи со своего собственного стола паломникам и нуждающимся; омовение ног больных собственными руками; стремление обойтись в повседневной жизни без служанки, хорошей пищи, мягкой пуховой кровати, и шелковой роскошной одежды². Здесь акцентирован и наделен социальным содержанием топос благочестивой бедности³.

На страницах сочинения Баудонивии, Радегунда предстает перед нами не только как пастырь, но и как сила, способная защитить монастырь от любой внешней угрозы. Агиограф приводит примеры того, как Радегунда не раз спасала обитель от демонов, осеняя его крестным знаменем⁴.

Уйдя в монастырь, Радегунда никогда полностью не прерывала связи с внешним миром. После того, как король Хлотарь помог ей учредить конвент в Пуатье, она умело поддерживала с ним хорошие отношения, продолжая получать от него немалые средства для своего монастыря. Кроме того, Радегунда продолжала вмешиваться в дела, не связанные с ее монастырем. Всякий раз, когда короли начинали войны один против другого, она молилась за жизни всех и за прекращение войн. После смерти Хлотаря в 561 г., она, пользуясь уважением четырех своих пасынков (Хариберта, Гунтрамна, Сигеберта и Хильперика), посылала письма этим меровингским королям и стремилась к установлению мира между ними⁵.

¹ *Baudonivia*. Op. cit. 2.

² *Ibid.* 8–10.

³ В тексте Фортуната топос подражания бедным выражен описанием ношения Радегундой грубого (монашеского) одеяния под королевским.

⁴ *Baudonivia*. Op. cit. 18, 19.

⁵ *Ibid.* 10.

Другим важным видом деятельности Радегунды на благо монастыря (и королевства в целом) был поиск и обретение ею реликвий. Подобно св. Елене, она отправляла своих гонцов в поисках христианских святынь. Больше всего она мечтала обеспечить свой монастырь частицей св. Креста, на котором был распят Иисус¹.

Баудонивия рассказывает о том, каким образом святая смогла привлечь на свою сторону короля Сигеберта. В своем письме королю королева-монахиня указала на то, что наличие фрагмента Св. Креста в монастыре в Пуатье будет способствовать не только большему религиозному рвению населения, но и «благосостоянию всего отечества и стабильности королевства [Сигеберта]»². Таким образом, здесь Радегунда предстает перед нами в образе королевы, заботящейся о благополучии всех своих подданных. По всей вероятности Баудонивия хотела показать, что все собранные Радегундой реликвии, особенно частица св. Креста, превратили ее монастырь в один из наиболее влиятельных и уважаемых во Франкском государстве.

Таким образом, в сочинении, написанном Баудонивией, Радегунда предстает не только в образе идеальной святой, но и «праведного правителя». С одной стороны автор жития подчеркивает, что Радегунда отвергла земную власть, которая принадлежала ей как королеве, и, основав монастырь, она отказалась быть его аббатисой, «не сохранив никакой собственной власти, чтобы следовать за поступью Христа более стремительно»³. В то же самое время из текста второго жития видно, что Радегунда вполне осознанно использует свое знатное происхождение и родственные связи, чтобы достичь своих целей. Она полагается на помощь могущественных епископов и магнатов, посылая им подарки и письма. Не являясь формально аббатисой своего монастыря, она как основательница осуществляет полный контроль над повседневной жизнью, воспитанием и образованием монахинь, назначает на должности своих ставленниц. Стремление приобрести частицу древа святого Креста было обусловлено ее горячим желанием повысить социальный и политический престиж собственного монастыря, а также получить источник духовной защиты для всех, кто прибудет туда.

Баудонивия, также как и Венанций Фортунат, уподобляет свою героиню св. Мартину, чья гробница служила духовной защитой всему региону. Добровольно затворившись в стенах монастыря, Радегунда, тем не менее, осуществляет действия на благо не только своего конвента,

¹ Ibid. 16.

² Ibid. 16.

³ Ibid. 5.

но и города Пуатье и всего франкского королевства. Это и поиск святых реликвий, и искоренение язычества, и миротворческая деятельность.

Баудонивия рассматривает приобретение Радегундой реликвии святого Креста как ее величайший триумф. Описывая реакцию епископа Маровея, отказывавшегося разрешить торжественное внесение частицы древа в Пуатье, Баудонивия проводит аналогию с ранами, полученными Христом при распятии¹.

Фортунат стремится прославить саму Радегунду, поэтому его сочинение носит явный апологетический характер, а тема мученичества становится центральным элементом жития. Цель Баудонивии — повысить влияние и роль конвента св. Креста в Пуатье путем дальнейшего продвижения культа святой. Слияние героини и ее монастыря достигает максимальной степени именно в житии Баудонивии. Она пишет, что церковь Девы Марии, где упокоилась святая, теперь называется «базиликой Св. Радегунды» или «базиликой блаженной королевы»².

Житие, написанное Баудонивией, действительно способствовало дальнейшему развитию культа святой. Кроме того, монастырь св. Креста (наряду с церковью за стенами города, в которой Радегунда была похоронена) постепенно превращался в центр отправления ее культа³. Хотя прямых свидетельств у нас нет, мы можем предположить существование в дальнейшем определенного соперничества между обителью св. Креста (где хранилась знаменитая реликвия), церковью св. Радегунды (местом ее захоронения) и собором св. Илария, чей культ по традиции поддерживали епископы Пуатье.

Таким образом, уже в начале VII в. выявились основные черты развития средневекового культа св. Радегунды. В житии, написанном Фортунатом, подчеркивались ее чудотворная сила и способность к целительству. Центральным местом отправления культа стала ее гробница

¹ Ibid. 16.

² Ibid. 27.

³ В раннее средневековье могила человека, творившего чудеса, часто становилась центром многочисленных паломничеств. Нуждающиеся и больные в течение долгого времени ночевали под открытым небом в ожидании божественной милости. Культ реликвий был неотъемлемой частью средневекового культа святых. Уже в эпоху поздней античности сформировалось представление о реальном присутствии святого в его телесных останках или в предметах, связанных с ним при жизни. Самыми распространенными среди этих реликвий были предметы из ткани — одежда, саван. В смысле чисто исторических параллелей — это дань сходству с Иисусом Христом: все, во что одевался Иисус стало считаться священным, дающим избавление от болезней. (О почитании святых и реликвий см.: Geary P. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton. 1978. P. 3–27; Angenendt A. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München, 1994; Brown P. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981).

ца, рядом с которой совершались многочисленные чудеса исцеления. Баудонивия представила Радегунду как духовного патрона монастыря св. Креста, Пуатье и всего франкского королевства. Реликвии, хранившиеся в основанной ею обители, по своей значимости не уступали тем, которыми издавна славилась церковь св. Илария Пиктавийского и в дальнейшем стали объектом многочисленных паломничеств. Наконец, поведая о миротворческой деятельности Радегунды на благо франкского государства, Баудонивия основала традицию, которая постепенно получит развитие в средневековых молитвах и превратит в дальнейшем «тюрингскую принцессу» в святую королеву Франции.

В двух первых житиях образ Радегунды интерпретировался в соответствии со сложившимся к тому времени агиографическим пониманием святости и благочестия. Почитание святой и ее культ рассматривались, прежде всего, как прерогатива церкви, игравшей роль контролирующей инстанции. Не случайно в этих агиографических сочинениях отсутствует упоминание о каких-либо светских инициативах, в том числе и со стороны меровингских правителей, направленных на прославление Радегунды. Действительно, на данном этапе королевская власть (в лице Брунгильды) не была слишком заинтересована в продвижении ее культа. По мнению Б. Дюмезиля, основное внимание в этот период Брунгильда уделяла новому монастырскому комплексу в Отёне, сердцем которого стал женский монастырь, посвященный Деве Марии¹. Королева лично внесла большие средства на строительство обители, находившейся под ее личным покровительством. Тем самым, Брунгильда рассчитывала приобрести любовь подданных, восхищение церкви и, возможно, прощение некоторых грехов. Как полагает Б. Дюмезиль, в будущем Брунгильда планировала сама удалиться в этот монастырь, как некогда св. Радегунда в Пуатье².

Тем не менее, церковь, основанная Радегундой, никогда не прерывала связи с королевской властью. Дальнейшему развитию культа святой способствовали представители династии Каролингов³. Считается, что Карл Великий был инициатором официальной канонизации Радегунды папой Львом III в начале IX в.⁴ В этот же период монастырь св. Креста

¹ Дюмезиль Б. Королева Брунгильда / Пер. С франц. М. Ю. Некрасова. СПб., 2012. С. 344–345.

² Там же. С. 346

³ Покровительство Радегунде, тесно связанной с королевской семьей меровингов, могло усилить престиж и влияние новой династии.

⁴ Сама процедура канонизации в этот период не может быть сведена лишь к формальной церковно-канонической процедуре. Хотя документальные свидетельства не сохранились, упоминания об этом встречаются в источниках XVI в. См., например: *Filleau J. Les annales d'Aquitaine, faits & gestes en sommaire des roys de France, & d'Angleterre, & país de Naples & de Milan. La preuve historique des litanies de la grande reyne de France sainte Radegonde. Poitiers, 1545. P. 190.*

был реформирован в соответствии с уставом Бенедикта Нурсийского¹. Император Людовик Благочестивый в 822–824 гг. ограничил количество монахинь в монастыре, теперь их могло быть не более ста². Из хроники Адемара Шабаннского известно, что сын Людовика Пипин I, король Аквитании, после смерти 13 декабря 838 г. был похоронен в Пуатье, на территории церкви св. Радегунды³.

Аббатисой конвента св. Креста в Пуатье в 863 г. была Ротруда (852–912), дочь Карла Лысого⁴. Ее брат Людовик Заика⁵ приехав в Пуатье в 878 г. подтвердил иммунитетные права этой обители, предоставленные еще во времена его деда Людовика Благочестивого и отца Карла Лысого. Однако церковь Святой Радегунды (вне стен города), в которой находилась гробница святой, годом раньше (в 877 г.) была разрушена норманнами⁶.

С XI в. начинается новый этап в развитии культа Радегунды. Усилия, направленные на пропаганду и распространение культа, нашли отражение в серии мероприятий: перенесении мощей, установлении церковных праздников, написании нового жития и ряда литургических текстов.

В 1012 г., спустя полтора столетия после разрушения церкви св. Радегунды норманнами, по распоряжению Беляр (Beliardis), тогдашней настоятельницы монастыря св. Креста, мощи св. Радегунды были извлечены из-под развалин. Новая церковь, где с тех пор находилась могила Радегунды, была построена в 1083 г. Освящение нового здания, у которого появилась апсида и первые этажи колокольни-портика, произошло в 1099 году⁷.

В 1100 г. была создана иллюстрированная рукопись, посвященная Святой Радегунде⁸. Первоначально она содержала тексты двух первых житий святой. До нас дошла только часть рукописи. Сохранился текст жития Фортуната и около десяти великолепных миниатюр, на которых

¹ Favreau R. Le culte de sainte Radegonde à Poitiers au Moyen Age Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours: actes du deuxième colloque international du C. E. R. C. O. R., Poitiers, 29 septembre–2 octobre 1988. Saint-Etienne, 1994. P. 92.

² Двамя веками ранее, в последние годы жизни Радегунды в конvente было около двухсот монахинь (См.: *Gregorius Turonensis. Liber de Gloria confessorum.* 104).

³ Адемар Шабаннский. Хроника / Пер. В. Андерсен. М., 2010. С. 835.

⁴ Favreau R. Le culte de sainte Radegonde. P. 92.

⁵ Он был королем западно-франкского королевства менее двух лет с 877 по 879 гг.

⁶ Kleinmann D. Radegonde, une sainte européenne. Vénération et lieux de veneration dans les pays germanophones. P., 2001. P. 42–43.

⁷ Favreau R. Op. cit. P. 97.

⁸ По мнению исследователей, этот манускрипт, «жемчужина XI в.», является одной из самых ценных книг, которые имеются в публичной библиотеке города Пуатье (См.: *Car-rasco M. E. Spirituality in Context: The Romanesque Illustrated Life of St. Radegund of Poitiers (Poitiers, Bibl. Mun., MS 250) // The Art Bulletin. Vol. 72. № 3. 1990. P. 414–435.*

показаны эпизоды из жизни Радегунды и чудеса, совершенные ею. Великолепие красок и орнамента свидетельствуют о почитании святой. Хотя подобные иллюстрированные рукописи, посвященные святым основателям монастырей, не являются редкостью в Средние века, несомненно, этот манускрипт один из самых красивых и первых, посвященных женщине¹.

В конце XI в. было создано новое житие, посвященное Радегунде². Автором его стал архиепископ Тура Хильдеберт Лаварденский (1055–1133 гг.). Он играл активную роль в политической и религиозной борьбе своего времени³, а также пользовался большой известностью как поэт. Вероятно, поэтому его попросили написать новую духовную биографию Радегунды. Очевидно, что Хильдеберт был хорошо знаком с житиями VI–VII вв., написанными Фортунатом и Баудонивией⁴.

Хильдеберт представил новую версию жития святой Радегунды, объединив сведения, полученные у ее первых агиографов. Он сделал святую примером для высокородных аристократок, с которыми вел переписку. Однако автор нового жития не просто механически соединил два ранних текста. Он уделил особое внимание девственности святой королевы до замужества и тому отращению, которое она испытала, будучи обязанной уступить требованиям супруга. Позже некоторые последующие агиографы святой писали, что между Радегундой и Хлотарем и вовсе не было супружеских отношений⁵. Хильдеберт выступил первым, объявив, что все добродетели святой — ничто по сравнению с целомудрием, с которым она рассталась навечно⁶.

Рубеж XI–XII вв. — важна веха в развитии культа святой, связанная с установлением празднования дня ее поминовения⁷. В конце XIII в. в литургическом календаре помимо традиционного дня ее памяти 13 августа, появляются четыре новые даты: 28 февраля — праздник вос-

¹ Ibid. P. 414–415.

² Hildebert de Lavardin. Vie de sainte Radegonde // Radegonde de la couronne au cloître. Association Gilbert de La Porrée. Poitiers, 2005. P. 89–118.

³ По мнению Жака Деларена, он олицетворяет собой «кульминацию одного из самых влиятельных движений средневекового христианства — реформы, начавшейся в X в. в Клуни... В ходе нее была предпринята попытка установить контроль над жизнью как клириков, так и мирян, и оформить отношения между Церковью и миром» (См.: Деларен Ж. Глазами Церкви // История женщин на Западе: в 5 т. Т. II: Молчание Средних веков / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; под ред. К. Клапиш-Зубер. СПб., 2009. С. 26–27).

⁴ См.: Radegonde de la couronne au cloître... P. 87–88.

⁵ См.: Tilliet J.-Y. Les modèles de sainteté du IXe au XIe siècle, d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques // Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI), 2 vols. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 36; Spoleto, 1989). P. 381–406.

⁶ Деларен Ж. Ук. соч. С. 37.

⁷ Favreau R. Op. cit. P. 97.

становления почитания гробницы Радегунды с момента обнаружения ее останков аббатисой Беляр в 1012 г.; 3 августа, в память о видении Радегундой Христа; 25 октября, в честь первого прибытия Радегунды в Пуатье; и, наконец, 19 ноября, в память об обретении ею реликвии Святого Креста¹.

В этот период Радегунду начинают все больше почитать и как защитницу Пуатье от внешних врагов². Например, когда в 1202 г. Пуатье в очередной раз находился под угрозой английского вторжения, считалось, что Дева Мария вместе со свв. Радегундой и Иларином появились над городскими воротами и спасли городские ключи от рук предателя³.

К XIII в. относятся свидетельства о паломничествах к гробнице Радегунды (1249, 1265, 1268, 1269, 1270 гг.), которая, как считалось, исцеляла детей и скот, слепых и хромых, головные боли и геморрой⁴. Благодаря покровительству членов королевской семьи церковь становится все более известной как место паломничества⁵, а география почитания св. Радегунды значительно расширилась. Например, о существовании культа святой в Англии известно уже со времен Вильгельма Завоевателя, но расцвет приходится на XII в. С этого времени в Кембридже существуют монастырь и часовня св. Радегунды, основанные в 1144–1145⁶. Также известно о других обителях, посвященных этой святой, которые были построены XII–XIII вв. на территории северной Италии, германских земель (в районе Трира) и других областей Европы⁷.

В 1412 г. состоялось торжественное открытие гробницы Радегунды Жаном Беррийским, графом Пуату⁸. Карл VII в канун празднования дня поминовения св. Радегунды в 1455–1457 гг. украсил портал ее церкви готическими скульптурами⁹.

В 1562 г. гробница Радегунды была осквернена гугенотами, но, несмотря на это, часть останков святой сохранилась, и паломничества

¹ *Moulinier L.* Un témoin supplémentaire du rayonnement de sainte Radegonde au Moyen Age? *La Vita domnae Juttae* (XIIe siècle) P. 3.

² Истоки подобного отношения, как было отмечено выше, можно обнаружить в житии, написанном Баудонивией.

³ *Brittain F.* The life of Saint Radegund. Cambridge, 1926. P. 52; *Aigrain R.* Sainte Radegonde. P., 1918. P. 176–177.

⁴ *Favreau R.* Op. cit. P. 102.

⁵ *Lillich M. P.* The Armor of Light: Stained Glass in Western France, 1250–1325. Berkeley. 1994. P. 76–120.

⁶ *Moulinier L.* Op. cit. P. 4.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Mérindol Ch.* Le culte de sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Age / Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours: actes du deuxième colloque international du C. E. R. C. O. R., Poitiers, 29 septembre–2 octobre 1988. Saint-Etienne. 1994. P. 789–796.

⁹ *Favreau R.* op. cit. P. 106–109; *Lillich M. P.* Op. cit. P. 76–120.

к гробнице продолжались. В следующее столетие, в XVII в. началось восстановление церкви после разрушения¹, но из-за революции 1789 г. эти работы были остановлены. После революции исчез ковчег св. Радегунды, в котором хранилась частица св. Креста. Однако монахиням удалось сохранить саму реликвию, которая была помещена в более скромный реликварий и хранится до настоящего времени в аббатстве св. Креста².

В XIX в. Эдуардом Пи (Pie), епископом Пуатье с 1849 до 1880 гг., были предприняты беспрецедентные усилия по продвижению культа св. Радегунды. Епископ страстно желал оживить местный культ, в развитии которого он видел противовес всем бедствиям современного ему французского общества, и, прежде всего, секуляризму, атеизму, религиозному безразличию и антироялизму³. Он пропагандировал св. Радегунду как символ «истинной Франции», одновременно и католической и роялистской.

С первых лет своего епископата Пи заинтересовался религиозным и политическим потенциалом культа Радегунды. Епископ способствовал возобновлению празднования дней поминаения Радегунды 13 августа⁴.

Он также заказал новый роскошный реликварий в форме церкви XIII в. для тех реликвий, которые были сохранены монахинями монастыря. В августе 1854 состоялось освящение епископом Пи нового реликвария и церкви. В этот период в Пуатье Радегунда начинает восприниматься как «местная Дева Мария».

В период франко-прусской войны епископ Пи в своих проповедях представляет рожденную в Тюрингии принцессу, которая стала женой франкского короля, как миротворца⁵. Эта тема основана на тексте второго жития Радегунды, написанном монахиней Баудонивией.

Кульминацией в развитии культа стали торжественные мероприятия 13 августа 1887 г., посвященные 1300-й годовщине ее смерти. В эти дни состоялась коронация статуи св. Радегунды⁶. С XIV в. она была одета в одежды королевского красного цвета⁷, но в 1887 году ее обрядили в бе-

¹ Восстановительные работы велись за счет средств Анны Австрийской, которая сделала богатые пожертвования в благодарность за излечение сына, будущего короля Людовика XIV (См.: *Brennan B. Piety and Politics in Nineteenth Century Poitiers: The Cult of St Radegund // Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 47. № 1. 1996. P. 66).

² *Ibid.* P. 66.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* P. 67.

⁵ *Ibid.* P. 73.

⁶ *Ibid.* P. 76–79.

⁷ *Lillich M. P. Op. cit.* P. 76–120.

лые одежды. Как литургический цвет, он символизировал чистоту и радость, но во Франции XIX в. белый цвет мог также означать роялизм¹.

К Радегунде как защитнице Пуатье жители города обращались и в периоды первой и второй мировых войн XX в. В последующий период ее культ, лишенный эмоциональных политических и идеологических коллизий, тем не менее, способствовал укреплению религиозной и политической идентичности местных жителей².

Таким образом, сначала культ св. Радегунды сохранял значение местного, локального, а почитание святой не выходило за пределы отдельного церковного сообщества. Постепенно он приобрел более широкую популярность, а в XIX в. стал символом политического единства французского общества.

Кульминация развития культа святой приходится на вторую половину XIX в. и первую четверть XX в., когда одновременно несколько социальных сил были заинтересованы в его дальнейшем продвижении: церковь, массовое сознание и представители светской власти. Как указывал Б. Бреннан, в это время для многих почитателей культа Радегунды, она стала своеобразным символом «истинной Франции», превратившись в «святую королеву Франции» и «мать отечества».

¹ Brennan B. Op. cit. P. 78.

² Ibid. P. 80.

Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых

Настоящая статья посвящена анализу функций парного культа первых сербских святых свв. Симеона (Немани) и Савы. В работе отмечается, что появление и распространение культа в монашеской среде было связано с деятельностью общины Хиландара, в то время, как два сербских короля, Милутин и Душан, получившие трон посредством переворота и нуждающиеся в легитимации своей власти, рассматривали этих святых как покровителей династии. После упадка династии Неманичей Симеон и Сава стали восприниматься как защитники государства и церкви и посмертные заступники за благодетелей церкви, а в период турецкого завоевания их культ начал приобретать черты, связанные, первоначально с территориальной, а затем и с национальной идентичностью славянского населения Южных Балкан. Принадлежащие к аристократическим и монашеским стратам иммигрировавшие сербы способствовали распространению культа в других православных странах. Однако рассматриваемая эволюция функций культа не являлась линейной и различные смыслы в почитании этих святых сосуществовали одновременно в разных средах, постепенно сменяя друг друга.

Ключевые слова: Неманичи, Сава, Симеон, национальные святые, парный культ, покровители государства, покровители династии, сербская иммиграция, Хиландар.

В средневековой Сербии в период правления краля Стефана Уроша II Милутина (1282–1321)¹ появляются памятники, свидетельствующие о возникновении и распространении нового культа. Симеон Неманя и его сын Сава, основатель династии Неманичей и первый сербский архиепископ, появляются вместе в качестве пары святых с общим почитанием в гимнографии, агиографии, стенописях и иконописи. Хотя оба святых на момент объединения уже были прославлены в индивидуальных культах, их объединение стало новым явлением, оформившемся в конце XIII — начале XIV вв. В настоящей работе мы хотели бы посредством анализа функций общего культа Св. Симеона и Савы проследить изменения, происходившие в их почитании и попытаться выявить, как изменение исторических условий влияло на понимание функций этих святых и на их место в коллективной памяти.

¹ Основные биографические сведения о крале Милутине и критический обзор существующей библиографии см. *Станковић В.* Краль Милутин 1282–1321. Београд, 2013.

Св. Симеон стал первым канонизированным членом династии Неманичей¹. Будучи правителем (великим жупаном) Сербии, он в 1196 г.² отрекся от престола и постригся в монахи в построенном им монастыре Студеница. Здесь Симеон Неманя оставался до своего отъезда на Афон в 1197 г.³, где он в 1198 г. вместе со своим сыном Савой основал первый сербский монастырь Хиландар⁴.

Вскоре после смерти (13 февраля 1199 г.⁵) при содействии Савы Симеон Неманя был канонизирован⁶, а его мощи в 1207 г.⁷ были перенесены из Хиландара в Студеницу, что способствовало установлению мира между наследниками престола и помогло в защите Сербии от «иноземцев»⁸.

¹ Поповић Д. О настанку култа светог Симеона // *Id.* Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији. Београд, 2006. С. 41–74.

² О дате пострижења Симеона Немани см. *Баришић Ф.* Хронолошки проблеми око године Немањине смрти // Хиландарски зборник. № 2. 1971. С. 55. О значењу овог догађаја см. *Живојиновић М.* Стефан Немања као монах Симеон // Међународни научни скуп Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви — историја и предање, Септембар 1996 / Под ред. Ј. Калић. Београд, 2000. С. 103–104. Описане овог догађаја у изворима: *Свети Сава*. Сабрана дела / Под ред. Т. Јовановић. Београд, 1998. С. 164; *Стефан Првовенчани*. Сабрана Дела / Под ред. Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 1999. С. 50; *Доментијан*. Житије Светог Саве / Под ред. Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 2001. С. 66; *Теодосије Хиландарац*. Живот светог Саве / Под ред. Ђ. Даничић. 2-е изд., стереотип. Београд, 1973. С. 39.

³ *Свети Сава*. Сабрана дела... С. 170; *Стефан Првовенчани*. Сабрана Дела... С. 52–54; *Доментијан*. Житије Светог Саве... С. 68–70; *Теодосије Хиландарац*. Живот светог Саве... С. 40.

⁴ *Трифуновић Ђ., Ђелогрић В., Брајковић И.* Хиландарска оснивачка повеља Светог Симеона и Светог Саве // Осам векова манастира Студенице. Зборник радова / Под ред. В. Кораш. Београд, 1986. С. 51; *Живојиновић М.* The foundation of Hilandar // Hilandar monastery / ed. by G. Subotić. Београд, 1998. С. 29–48.

⁵ Смрт по хиландарском типичу датира се 1200 г., но у златопечатном сигилији Алексеја III Ангела Немања помиња се као *ἐκεῖνος* (покойни), што переноси датум смрти Стефана Немани на 13 фебруара 1199 г. (*Баришић Ф.* Ук. соч. С. 31–58).

⁶ Одним из повода за канонизацију Симеона стало мироистеченије од његових моштију, што имело место или на прву годишнину његове смрти у Хиландару (*Доментијан*. Живот светог Симеона и светог Саве / Под ред. Ђ. Даничић. Београд, 1895. С. 86–88; *Доментијан*. Житије Светог Саве... С. 130–136; *Теодосије Хиландарац*. Живот светог Саве... С. 70–75; *Богдановић Д.* Кратко житије светог Саве // Зборник Матице српске за књижевност. № 24/1. 1976. С. 18, 30) или после переноса моштију у Студеницу. Болше подробно о мироистеченију од моштију св. Симеона и његове везе са канонизацијом см. *Поповић Д.* О настанку култа светог Симеона... С. 50–51.

⁷ *Максимиловић Љ.* О години преноса Немањиних моштију у Србију // Зборник радова византолошког института. № 24–25. 1986. С. 437–442.

⁸ Прављачи наследник Немани Стефан послао свому брату Сави писмо са прошењом пренести мошти оца. Како саопштава Житије Симеона, написане св. Савом и Житије Савы, написане Доментијаном (*Свети Сава*. Сабрана дела... С. 186; *Доментијан*. Житије Светог Саве... С. 144), причиној овог стало нападение врагов на сербску земљу, у то време као у Житију св. Симеона, написаном Стефаном Првовенчанним, и у Житију св. Савы авторства Феодосија, саопштава се, као вином свему био мјатеж брата Стефана Вука, који се показао обидним при наследовану престола (*Стефан Првовенчани*. Сабрана Дела... С. 72; *Теодосије Хиландарац*. Живот светог Саве... С. 78–81).

Сава (Растко) Неманич¹ принимал активное участие в распространении культа отца² и усилении международного положения Сербии. В 1217 г. он получил от папы Гонория III корону и титул³ для своего брата Стефана, первого сербского короля, а в 1219 г.⁴ никейский патриарх Мануил I Харитопул Сарантин⁵ поставил Саву первым сербским архиепископом, и, таким образом, учредил автокефальную сербскую церковь. Сава умер в 1236 г. в Велико Тырново, на пути из своего паломничества в Святую Землю; его мощи в 1237 г. были перенесены в монастырь Милешева, ставший центром его культа⁶.

Как было отмечено прежде, письменные источники, связанные с канонизацией св. Симеона⁷ и св. Савы⁸ распадаются на две группы: государственно-студеницкую/милешевскую и хиландарско-монашескую. И если первая группа, сформировалась в условиях политического и церковного усиления Сербии в первой половине XIII в. и имела целью создать идеологическую основу легитимности новой династии, то хиландарская группа скорее способствовала повышению статуса афонского монастыря⁹. Сход-

¹ Биографии и деятельности св. Савы посвящена обширная библиография, ее обзор до 1979 г. можно найти в статье *Тирковић С.* Проблеми биографије Светога Саве // Међународни научни скуп Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање / Под ред. В. Пурић. Београд, 1979. С. 7–13.

² *Маринковић Р.* Историја настанка Живота господина Симеона од светог Саве // Међународни научни скуп Сава Немањић... С. 201–213.

³ *Марјановић-Душанић С.* Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века. Београд, 1994. С. 29–30.

⁴ *Гардашевић Б.* Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219 године // Свети Сава — споменица поводом осамстогодишњице рођења / Под ред. Т. Јовановић. Београд, 1977. С. 33–77.

⁵ Доментиан (Житије Светога Саве... С. 194–200) ошибочно считает, что это был патриарх Герман.

⁶ *Поповић Д.* Мощи светог Саве // Под окриљем светости... С. 75–96 с предшествующей библиографией.

⁷ *Костић Д.* Учесће св. Саве у канонизацији св. Симеона // Светосавски зборник. Београд, 1936. С. 148–167. К студеницкой группе источников относятся Студенский типик с савиним Житием св. Симеона, саввина Служба св. Симеону, Житие св. Симеона Стефана Первовенчанного, и древнейшая редакция Проложного жития св. Симеона; хиландарская группа источников датируется более поздним временем (второй половины XIV в.) и состоит из житий Савы и Симеона, написанных Доментианом, и Жития св. Савы и гимнографических произведений Феодосия Хиландарца (служб св. Симеону и св. Саве и трех общих канонов).

⁸ Более ранняя милешевская традиция представлена милешевской службой св. Саве, составленной вскоре после перенесения его мощей в 1237–1238 гг. (*Богдановић Д.* Најстарија служба Светом Сави. Београд, 1980. С. 51–53) и кратким житием, 1240-х гг. (*Он же.* Кратко житије светог Саве... С. 5–32), в то время как хиландарская группа источников та же, что и в случае св. Симеона. О локализации культа св. Савы в Милешеве см. также *Поповић Д.* Српски владарски гроб у средњем веку. Београд, 1992. С. 59–60.

⁹ Так, например Доментиан переносит момент истечения мирра от мощей Симеона из Студеницы в Хиландар (*Доментијан.* Живот Светога Симеона... С. 76–80, 86–88; *Он же.* Житије Светога Саве... С. 106–112, 130–136), а Феодосий в своих гимнографических произведениях обращается к святым Симеону и Саве от имени «нас», монашеской общины Хиландара, которая была собрана при непосредственном участии святых («многие

ное разграничение можно провести и на основе визуальных источников. Изображения св. Симеона и св. Савы, появившееся на территории Сербии представляют святых как членов одной семьи, подчеркивая их родство в сопроводительных надписях, и в тоже время, как основателей новой династии и сербской церкви (капелла крале Радослава в Студенице, церковь св. Ахилия в Арилье, Богородица Левишка в Призрене, нартекс св. Троицы в Сопочанах)¹. В свою очередь, памятники хиландарского круга вычленяют Симеона и Саву из «святородных» Неманичей, объединяя их в пару, как «ктиторов» афонского монастыря, и помещая их образы среди иных монахов-подвижников (хиландарские иконы святого Симеона и Савы, церковь Св. Никиты в Скопье, церковь св. Николая в Псаче, церковь св. Гавриила в Лесново и др.)².

Сербские исследователи в большинстве были склонны объединять эти две визуальные традиции, и рассматривать появление парного культа св. Симеона и Савы в контексте создания династической идеологии первых Неманичей³. Однако такой подход не объяснял ни причины выделения этой пары из групповых процессов святых Неманичей, ни прославление св. Симеона в парных композициях; как монаха, а не как правителя, ни специфического контекста парных образов Симеона и Савы (среди монахов или рядом с Богородицей). Несколько позже С. Марьянович-Душанич⁴ обратила внимание на выделение в XIV в. парного культа из т. н. «горизонтальных генеалогий»⁵ и предположила, что объединение Симеона и Савы в «святую двоицу» произошло при крале

же стада честных иноков, которые вы боголепно собрали в божественных церквях, восхваляют в них вашу память, о, Симеон и Сава»: Србљак. Службе, канони, акатисти / Под ред. Ђ. Трифуновић. Т. 1. Београд, 1970. С. 327).

¹ Более подробно о данных памятниках и их идеологической составляющей см. Đurić V. J. La symphonie de l'État et l'Église dans la peinture murale en Serbie médiévale // Свети Сава у српској историји и традицији. Међународни научни скуп, маја 1995 / Под ред. С. Пирковић. Београд, 1998. С. 203–223.

² О Хиландарской группе см. Adashinskaya A. The Origins of the Joint Cult of St. Simeon and St. Sava of Serbia Based on Visual Sources // Annual of medieval Studies at CEU. № 16. 2010. P. 77–92.

³ Так, Д. Милошевић (Срби светитељи у старом српском сликарству // О Србљаку. студије / Под ред. Ђ. Трифуновић. Београд, 1970. С. 143–186) начинает ряд памятников, отражающих парный культ с династических композиций в Милешево и Студенице, а М. Поровић-Љубинковић (Уз проблем иконографије српских светитеља Симеона и Саве // Старинар, н. с. № VII–VIII. 1958. С. 86–87) предполагает, что прототипом парного изображения Симеона и Савы должны были служить несохранившиеся образы, созданные в Печке Патриашей или Жиче.

⁴ Марјановић-Душанић С. Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина // ЗРВИ. № 41. 2004. С. 235–250.

⁵ О формировании концепции династической святости, и иконографии Лозы Неманичей см. Војводић Д. Од хоризонталне ка вертикалној генсалошкој слици Немањића // ЗРВИ. № 44. 2001. С. 295–311 с предшествующей библиографией.

Милутине, а их совместный культ стал частью его новой идеологической программы. В. Джурич¹ отметил, что парная иконография Симеона и Савы была разработана в Хиландаре; а автор настоящего текста также пришла к заключению², что основная заслуга в создании и развитии парного культа принадлежит афонскому монастырю, где Симеон и Сава были прославлены как ктиторы.

По-видимому, парный культ Симеона и Савы, зародившись на Афоне, был воспринят сербским правителями в качестве идеологического инструмента. В тоже время, он никогда не терял связи со своими афонскими «корнями», и большинство свидетельствующих о нем памятников, так или иначе, связаны с святогорской обителью. Чтобы проследить эволюцию культа в сербской религиозной среде и государственной идеологии настоящая статья предлагает проанализировать основные стадии в его развитии и постепенно возникающие все новые функциональные элементы.

Ктиторы Хиландара

Первое свидетельство о совместном почитании Симеона и Савы можно найти в житии св. Савы, написанном афонским монахом Доментианом в 1243/1244 или 1253/1254³. Здесь после описания основания Хиландара, получения хрисовула от византийского императора Алексея III, закреплявшим монастырь за сербами, и передачи прав на него правящему сербскому королю Стефану и «чадам его»⁴ автор помещает небольшую похвалу «Они же оба участники божественной благодати...», в которой святые изображены, как «граждане небесного Иерусалима».

Анафора (каждое новое предложение начинается со слова «оба»), использованная составителем этого текста, усиливает ощущение общности двух святых и их духовной связи: отец и сын изображены как просветители отечества, христовы слуги и заступники «за весь мир»⁵. Таким образом, объединение Симеона и Савы связано непосредственно с эпизодом основания сербского монастыря на Афоне и

¹ *Ђурић В. Ј.* Једна антиисламска икона светог Саве Српског и светог Симеона Немањс // Хиландарски зборник. № 9. 1997. С. 137.

² См. *Adashinskaya A.* The Origins of the Joint Cult...

³ В рукописной традиции сохранилось две даты написания Жития св. Савы: 1242/1243 (Венская рукопись) и 1253/54 (Санкт-Петербургская), и на настоящий момент не удается установить точное время написания этого произведения: *Ђирковић С.* Проблеми биографије светог Саве... С. 7–13.

⁴ *Доментијан.* Житије Светога Саве... С. 96.

⁵ Там же. С. 96–100.

закреплением ктиторских прав¹ на него за родом Неманичей, причем это деяние становится метафорой «пути спасения», учрежденного святыми.

Другой афонский монах, Феодосий², посвятил культу святых Симеона и Савы несколько гимнографических произведений (Общий канон Спасу Христу, св. Симеону и св. Саве³, Общий канон Симеону и Саве четвертого гласа⁴ и цикл канонов на 8 гласов св. Симеону и Саве⁵), а также похвалу Симеону и Саве, Житие св. Савы и отдельные службы обоим святым (соответственно на 13 февраля⁶ и на 14 января⁷). Во всех этих текстах можно найти следы общего культа, и даже отдельные службы на 13 февраля и 14 января включают фрагменты, прославляющие святых как пару.

Однако основой для объединения отца и сына послужило не их физическое родство. Все произведения Феодосия называют Симеона и Саву «святыми ктиторами» и содержат отсылки к хиландарской братии, обслуживающей сдвоенный культ. Так в колофоне (folio 199r), одного из манускриптов, содержащих Феодосиев канон на восемь гласов, афонском Богородичнике середины XVII в.⁸, писец называет свою рукопись «святой и душеспасительный молебник», содержащий «каноны святым ктиторам».

Венок канонов «Преподобным и богоносным отцам нашим, Симеону, Новому Мироточцу и святителю Саве Чудотворцу, учителям сербским...»,

¹ О ктиторском праве см. *Марковић В.* Ктитори, њихове дужности и права // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. № 5. 1925. С. 100–125; *Троицки С.* Ктиторско право у Византији и немањинкој Србији // Глас Српске краљевске академије. № 168. 1935. С. 79–133.

² Дж. Трифунович (*Трифунувић Ђ.* Теодулов препис Теодосијевог живота светог Саве // Хиландарски зборник. № 4. 1978. С. 99–107) и Д. Богданович (*Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 169–175, с предшествующей библиографией) считают, что, возможно, Доментиан и Феодосий были современниками на некоторый период времени, и что произведения Феодосия стоит датировать концом XIII в. — первыми десятилетиями XIV в. И. Шпадиер (*Шпадијер И.* Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. № 76. 2010. С. 3–16) предположила, что Житие св. Савы было написано в период правления Драгутина (1276–1281).

³ *Богдановић Д.* Београдски препис Теодосијевог «канона општег Христу и Симеону и Сави» с краја 14 века // Прилози за књижевност, језик и фолклор. № 33. 1967. Вып. 3–4. С. 238–243.

⁴ *Радојичић Ђ.* Сп. Теодосијев канон општи Симеону Неманји и Сави (гласа 4) // Јужнословенски филолог. № 20. 1955–1956. Вып. 1–4. С. 142–149.

⁵ Этот канон был опубликован в позднейшей славянской редакции в: Србљак. Службе, канони, акатисти... С. 316–447 и в сербском переводе: *Теодосије. Службе, канони и похвала* / Под ред. Б. Јовановић-Стипчевић. Београд, 1988. С. 131–200.

⁶ Србљак. Службе, канони, акатисти... С. 278–298.

⁷ Там же. С. 219–293.

⁸ *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира. Београд, 1988. С. 124. № 277. Канон на 8 гласов находится на листах 166r ff.

составленный по образцу Октоиха¹, представляет собой композиционно сложную структуру. Каждая песнь включает в себя четыре тропаря, посвященных святым как паре, Симеону, Саве и Богородице, а каждый тропарь начинается с того же слова, что и ирмос (*figura etymologica*)², что усиливает ощущение связанности и соединенности двух святых и Богородицы. Песни канона с третьей по девятую имеют свои акростихи, которые складываются в небольшую поэму, составленную от лица автора с просьбой просветить его³.

Стоит отметить, что каноны такого типа из-за их сложной структуры являются довольно редким явлением как в византийской, так и в славянской гимнографии. Циклы канонов на 8 гласов известны лишь для таких широко почитаемых святых, как свв. Николай Мирликийский⁴, Дмитрий Солунский⁵, Иоанн Рильский⁶, и поскольку в большинстве случаев из этих канонов сохранились лишь отдельные песни, есть основания полагать, что полностью они исполнялись нечасто.

В нашем случае об исполнении общих канонов св. Симеону и св. Саве можно судить на основании заметок писцов и контекста сохранившихся манускриптов. По-видимому, они или их части исполнялись на дни памяти св. Симеона или св. Савы, а также иногда присоединялись к Богородичникам: коллекциям гимнографических произведений посвященных Божьей Матери⁷, заступнице Афона и, в частности, Хиландара.

¹ Суботин-Голубовић Т. Октоих — узор и инспирација за средњовековне српске химнографе // Музикологија. № 11. 2011. С. 53–62.

² См. комментарии в: Теодосије. Службе, каноны и похвала... С. 301. О структуре канона и *figura etymologica* у Феодосия см. Трифуновић Ђ. Стара српска црквена поезија // О Србљаку... С. 49; Шпадијер И. Химнографски жанр и богослужбена пракса — Теодосијеви каноны светоме Симеону и светоме Сави // Зборник Матице српске за славистику. № 63. 2003. С. 346.

³ Шпадијер И. Крајегранесија Теодосија Хиландарца // Трећа југословенска конференција византолога. Београд — Крушевац, 2002. С. 151–152.

⁴ Циклы канонов св. Николау были составлены Иосифом Песнописцем, константинопольским патриархом Фотием и Иоанном Евхантом (свещ. Желтов М. Святитель Николай Мирликийский в византийской гимнографии // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / Под ред. А. В. Бугаевского. М., 2011. С. 208–221).

⁵ Дмитрий Солунский получил два цикла канонов: первый написан Иосифом Песнописцем (*Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques. Bruxelles, 1926. P. 58–60*), а второй — Симеоном Солунским (*Θεοφυλάκης Ι. Μ. «Μεγάλη Ἐβδομάς» τοῦ ἁγίου Δημητρίου // Κεῖμενα Λειτουργικῆς. Vol. 2: Θέματα εὐχολογίου. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 271–396*).

⁶ И. Добрев (*Добрев И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица // Старобългаристика. Год. 26. № 3. 2002. С. 3–12*) доказал, что венек канонов Иоанну Рильскому был составлен в XII в. на греческом Георгием Скилицей, но сохранился лишь частично в переводе на славянский язык.

⁷ Более подробно о контексте исполнения канонов и составе рукописей, где они были обнаружены см. Шпадијер И. Трагом светогорских преписа Теодосија Хиландарца // Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура / Под ред. В. Кораш. Београд, 1998. С. 383; Он же. Химнографски жанр и богослужбена пракса. С. 349–351.

Общий канон Христу Спасителю, святому Симеону и святителю Саве сохранился только в составе афонских рукописей¹. Его главной особенностью является наличие покаянных тропарей в составе каждой песни, а также очевидные эсхатологические мотивы. Весь канон, а в особенности две его последние песни, представляет собой молитву грешников о заступничестве святых перед Христом в нынешних опасностях и на страшном суде. В тексте часто встречаются местоимения первого лица («мене», «мой», «нась», «нашихь») свидетельствующие о глубоком личностном отношении к эсхатологической теме и персональной связи со святыми заступниками.

Главной темой «Канона Общего святым ктиторах сербским, Симеону Мироточцу, и святителю Саве, чудотворцу» четвертого гласа является ходатайство о помощи и защите в борьбе с нападающими врагами. Феодосий просит святую двоицу «избавить свое стадо от пленения и озлобления... от насилия супостатов и окружения врагов»², «сохранить невредимыми от обступивших зол»³. Здесь, очевидным образом, под «стадом» святых стоит понимать хиландарскую братию, поющую «в храме раки мощей» св. Симеона. Более того, в кондаке канона, который обычно выражает самую суть праздника⁴, святые прославляются как «в бранях непобедимые поборники», которые «от напастей избавляют стадо свое»⁵. Из описанного выше можно заключить, что канон был написан для исполнения непосредственно в Хиландарском монастыре, для которого его святые ктиторы становятся защитниками в битве с реальными врагами, что, по-видимому, подразумевает каталанскую осаду монастыря 1307–1310 гг.⁶

Наконец, Похвала Симеону и Саве является первым сербским произведением полностью соответствующим правилам византийского энкомия⁷ и содержит элементы агиографии (краткие жития двух святых), риторики и поэзии (анафорическая поэма в конце похвалы). Похвала могла читаться на дни св. Симеона (13 февраля) или св. Савы (14 января).

¹ Богдановић Д. Београдски препис... С. 231–237.

² Радојичић Ђ. С. Теодосијев канон... С. 142.

³ Там же. С. 145.

⁴ Рамазанова Н. В. Кондак в древнерусской рукописной традиции XI–XVII вв // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры / Под ред. Г. П. Енина и др. Л., 1990. С. 14.

⁵ Радојичић Ђ. С. Теодосијев канон... С. 146.

⁶ Некоторыми авторами подобные военные метафоры были сочтены поэтическими топосами: см. напр. Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459. München, 2000. S. 376–377.

⁷ О структуре греческой похвалы в славянской традиции: Alissandratos J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. Florence, 1982. P. 7–18.

поскольку несколько раз в тексте упоминается прославление памяти¹, а также чтение текстов житий святых перед паствой². Будучи объемным риторическим произведением, Похвала объединяет различные аспекты образов святых: они прославляются как учителя, просветители, основатели монастырей, защитники православия, заступники в настоящей и грядущей жизни и праведники, приведшие свой народ к богу.

Наиболее точная отсылка к месту написания и/или исполнения Похвалы содержится в словах: «Ваш дом, достойно зовется Пресвятая Троица, поскольку вы, будучи живыми людьми, сотворили собой церковь Богу»³, что предполагает наличие церкви, посвященной св. Троице. Среди владений Хиландара на Афоне ее можно идентифицировать как скит св. Троицы на Спасовой Воде, удаленный на 3 км. от монастыря, постройки которого датируются XIII–XIV вв.⁴. В тоже время некоторые выражения в тексте, такие как «в нас самих иноках»⁵ и др. предполагают, что текст был создан для прочтения в монашеской среде, а упоминания о мироточащем портрете св. Симеона на стене⁶ однозначно отсылают к монашеской общине Хиландара⁷.

Как видно, для хиландарских авторов второй половины XIII — начала XIV вв. объединение Симеона и Савы в пару происходит как следствие их совместной ктиторийской деятельности и устройства афонского монастыря, и в дальнейшем посмертного заступничества за эту монашескую общину.

Однако не только тексты, но и первые парные живописные образы Симеона и Савы связаны с Хиландаром. По-видимому, именно здесь была впервые создана отдельная парная иконография двух святых, отличающаяся от их предшествующих изображений в составе сербских династических композиций Неманичей⁸. Так, одно из самых ранних совместных изображений Симеона и Савы — это небольшая афонская икона⁹ конца XIII — начала XIV вв., которая в дальнейшем послужила

¹ *Јовановић Т.* Похвала светоме Симеону и светоме Сави Теодосија Хиландарца // *Књижевна историја*. № 20. Вып. 5. 1972–1973. С. 742, 757, 759.

² Там же. С. 718.

³ Там же. С. 749.

⁴ О ските: *Петковић С.* Хиландар. Београд, 1989. С. 76.

⁵ *Јовановић Т.* Похвала светоме Симеону... С. 762.

⁶ Там же. С. 721.

⁷ Об истечении мира из образа на стене см. *Доментијан*. Житије Светога Саве... С. 136; *Он же*. Живот светога Симеуна... С. 88; *Теодосије Хиландарца*. Живот светога Саве... С. 72.

⁸ *Adashinskaya A.* The Origins of the Joint Cult...

⁹ *Радойчић С.* Хиландарске иконе Светог Саве и Светог Симеона Немање // *Гласник службени лист Српске православне цркве*. № 34. Вып. 2–3. 1953. С. 30–31.

образцом для целого ряда других памятников. Именно так, как архиепископ с евангелием и монах-великосхимник со свитком¹, Симеон и Сава были представлены на группе икон XV–XVII вв., происходящих из Хиландара². В настоящее время большинство образов этой группы находится в самом монастыре, одна — в Белградском народном Музее³, и одна в Русском Музее Санкт-Петербурга. Более того, эта разработанная на Афоне, иконография Симеона и Савы будет, с минимальными изменениями, повторяться во всех последующих памятниках вплоть до искусства барокко. И хотя некоторые атрибуты в образах будут варьироваться (наличие саккоса или полиставриона у Савы, закрытый или открытый свиток и текст на нем у Симеона), основной лицевой тип и сама схема изображения Симеона и Савы как монаха и архиепископа останутся неизменными.

Для создания столь устойчивого культового образа афонскими монахами была избрана схожая парадигма: культ святых Варлаама и Иоасафа⁴, монаха и отрекшегося от престола принца, которая как нельзя лучше подходила для демонстрации отношений между сербскими святыми. Сава, как духовный отец, наставлял Симеона; как бывшего правителя, на путь спасения. Для средневекового зрителя данная парадигма была узнаваема через сопоставление этих двух пар святых в одних и тех же помещениях церквей, и через обращение к одному и тому же тексту, псалом 33:11, который обычно сопровождает изображение Симеона и неоднократно повторяется в Романе о Варлааме и Иоасафе.

Как идеальные монахи и основатели иноческой общины Симеон и Сава сопоставлялись со схожими святыми; в целом ряде сербских монастырей XIV в. их изображения помещаются в группу святых мона-

¹ Обычно, текст на свитке цитирует псалом 33:11 (Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас), что связано с речью Симеона при принятии монашеских обетов (*Доментијан. Житије Светога Саве...* С. 45) и воспринимался как поучение для наследников (*Марјановић-Душанић С. Владарска идеологија Немањина*. Београд, 1996. С. 234–246). В некоторых случаях, св. Симеон изображен со свитком имеющим другой текст, как, например, в Псаче, Лесново, церкви св. Апостолов в Печи и на иконе из Русского Музея в Санкт-Петербурге: *Ђурић В. Ј. Једна антиисламска икона*. С. 126–133.

² Там же. С. 119–139.

³ Р. Николић (*Николић Р. Ново датовање иконе св. Саве и св. Симеона Немање*. Саопштења. № 8. 1969. С. 197–202) предполагал, что икона может быть работой пещской школы, однако ее композиция, стилистика и палеография надписей не соответствуют выдвинутой гипотезе.

⁴ *Djuric V. Le nouveau Joasaph // Cahiers archéologiques. № 33. 1985. Р. 99–109; Ђофрвич И. М. Свети Симеон Немања као нови Јоасаф // Лесковачки зборник. № 33. 1993. С. 159–166; Марјановић-Душанић С. Владарска идеологија... С. 234–246.*

хов и монастырских основателей. Так, в церкви св. Никиты в с. Баняни (1320-е гг.)¹ они соседствуют со св. Афанасием Афонским, св. Арсением, св. Павлом Фивейским, св. Антонием, св. Евфимием, св. Савой Иерусалиским, св. Феодором Студитом, св. Стефаном Новым, св. Феодосием Киновиархом², а в церкви св. Гавриила монастыря Лесново (1346)³ — со св. Антонием, св. Арсением, св. Савой Иерусалиским, св. Евфимием, св. Ефремом, св. Павлом Латроским и св. Иоанном Лествичником⁴. В церкви св. Николая в Псаче (1358–1360)⁵ св. Симеон («с(ве)ты симевнь [нов?]и мироточьць срьбскыи земли и по[мо]рьскыи») и Сава («с(ве)ты сава прьвыи архиеп(и)ск(оу)пъ все [срьбскыи] земле и поморьскыи») сопоставлены в едином пространстве со св. Евфимием, св. Арсением, св. Савой и св. Феодосием. В церкви Богородицы монастыря Матеич (1348–1352)⁶ Симеон и Сава изображены в компании Иоанна Лествичника и святых отшельников⁷, а напротив них находятся св. Феодосий, св. Евфимий и св. Антоний (?).

Как уже однажды было отмечено⁸, все вышеописанные церкви являются метохами Хиландарского монастыря, а потому и присоединение собственных святых основателей к группе прославленных преподобных может быть интерпретировано как попытка повысить статус сербской афонской обители. По-видимому, сложению данной иконографической группы способствовало усиление роли Хиландарского монастыря в управлении зависимыми общинами на сербской территории⁹, и, как следствие, экспансия хиландарского видения святости Симеона и Савы в сербской культуре.

¹ Точная датировка росписей церкви неизвестна. В 1307 г. церковь становится метохом Хрусийского пирга, а в 1321 г. — самого Хиландарского монастыря (Actes de Chilandar. I. Des origines à 1319 / ed. M. Živojinović et al. P., 1998. P. 172–175, 298–300). Б. Тодић (Todić B. Serbian medieval painting: the age of King Milutin. Belgrade, 1999. P. 346.) и Миодраг Марковић (Марковић М. Хиландар и живопис у црквама његових мстоха — пример светог Никите код Скопља // Пета казивања о Светој Гори / Под ред. М. Милосављевић. Београд, 2007. С. 186–190) предположили, опираясь на отсутствие ктиторского портрета Милутина в программе св. Никиты, что роспись была выполнена уже после смерти краля по заказу хиландарских монахов в 1320-е гг.,

² Todić B. Op. cit. P. 345.

³ О датировке данной части росписи 1346 г. см. Габелић С. Манастир Лесново. История и сликарство. Београд, 1998. С. 32–34.

⁴ Там же. С. 127–131.

⁵ О новой датировке фресок Псачи см. Расолкоска-Николовска З. О историјским портрети у Псачи и времену њиховог настанка // Зограф. № 24. 1995. С. 39–51.

⁶ Димитрова Е. Манастир Матејче. Скопје, 2002. С. 262–267.

⁷ Там же. С. 196.

⁸ Ђурић В. Полошко — хиландарски метох и Драгушинова гробница // Зборник Народног музеја. № 8. 1975. С. 331.

⁹ Историја српског народа / Под ред. Д. Срејовић и др. Т. 1: Од најстаријих времена до Маричке битке (1371). Београд, 1981. С. 148–158, 220–225.

Результатом подобного хиландарского влияния было закрепление эпитета «святые ктиторы» за Симеоном и Савой даже в тех случаях, когда они (оба или только один из них) не являлись основателями того или иного монастыря. Так произошло в случае росписей середины XIV в.¹ в певницах церкви св. Апостолов монастыря Печка Патриашая, где Симеона и Савы названы ктиторами² («с(ве)ты сава (пръви?) архи(епископ) срьбски и (к)ти(торь) с(ве)т(а)го места» и «(светы сѹмеонъ) ср(ь)бски мѹр(оточець/оточиви?) (к)титор(ь) с(ве)таго (места)»), хотя св. Симеон умер еще до основания Печского монастыря. Поп Никодим во вкладной записи 1444 г. на триоди из монастыря Морача также называет Симеона и Саву «ктиторами» («да кѹсть проклетъ ѿ светих хтиторѹи срьбскихъ Сѹмеона и светителѹ Савы»)³, хотя монастырь был основан много позже, в 1251–1252 гг. Стефаном, сыном князя Вукана⁴.

В османский период изображения и тексты служб и житий св. Симеона и Савы распространяются и в греческих монастырях, однако в большинстве случаев ктиторами этих обитателей были сербами а в состав братий возможно входили сербские монахи⁵. Так, в 1383–1384 гг. сербские аристократы Герасим Радоня из рода Бранковичей и Антоние Багаш обновили запустевший монастырь Святого Павла на Афоне⁶. Здесь при росписи в 1552 г. параклиса св. Георгия на южной стене алтаря сохранились образы Симеона и Савы⁷, они традиционно изображены как монах и архиепископ, причем Симеон держит свиток и указывает на своего сына, как бы напоминая зрителю об инверсивных отношениях

¹ Бурић В. Ј., Ђирковић С., Корач В. Печка патријаршија. Београд, 1990. С. 32.

² По мненију Б. Тодича (*Тодич Б.* Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековном сликарству // Свети Сава у српској историји и традицији. Међународни научни скуп, маја 1995/ Под ред. С. Ђирковић. Београд, 1998. С. 242) тот факт, что оба святых имеют эпитет «ктитор» является частью некой несохранившейся местной легенды.

³ Стари српски записи и натписи / Под ред. Љ. Стојановић. Т. 1. Београд, 1902. С. 89. № 280.

⁴ Поповић Д. О настанку култа светог Симеона... С. 56–61.

⁵ Более подробно о греческих памятниках, где появляется только св. Сава см. *Кисас С.* Представа св. Саве Српског као ктитора манастира Ватопеда // Зборник за ликовне уметности. № 19. 1983. С. 185–199.

⁶ О сербском ктиторстве над монастырем см. *Суботић Г.* Обнова манастира Светог Павла у XIV веку // Зборник радова византолошког института. № 22. 1983. С. 207–258; *Он же.* Манастир Светог Павла // Казивана о Светој Гори / Под ред. М. Јанковић. Београд, 1995. С. 114–142. В дальнейшем сербские аристократы также покровительствовали монастырю св. Павла, в 1419 г. сербская монахиня Макрина завещала ему церковь Николы в Стрельце (*Стародубцев Т.* Прилози проучавању цркава и манастира основаних или обновљених у области Бранковића од 1371. до 1455. Године. I део // Косовско—метохијски зборник. № 5. 2013. С. 42–43, 56) а в 1466 г. он был богато одарен со стороны сербской деспины Мары Бранкович, жены султана Мурада II (*Поповић М.* Мара Бранковић. Жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку. Нови Сад, 2014. С. 207–225).

⁷ *Суботић Г.* Манастир Светог Павла... С. 138–141.

старшинства между ними. Оба святых надписаны по-гречески и носят общий эпитет «ΟΙ ΧΕΛΑΝΔΑΡΙΟΥ».

С XVI в. также в локальной афонской традиции, получают распространения тексты греческой службы Симеону и Саве с канон¹, выдающим знакомство автора с работами сербского гимнографа Феодосия. Канон, посвященный двоим «ктиторам святого монастыря Хиландара», прославляет их как монахов, просиявших в Ватопеде и устроивших впоследствии сербскую обитель. Таким образом, очевидно, что распространение общего культа св. Симеона и Савы в греческой культуре было связано с их ролью «святых ктиторов», и, могло также быть следствием «промоутерской» деятельности хиландарцев, чей монастырь продолжал иметь большое влияние на Святой Горе в османский период.

Покровители династии

При кrale Милутине культ Симеона и Савы был воспринят как один из инструментов при создании новой идеологической концепции сербского государства, находящегося таким образом под постоянной защитой собственных святых, которые блюли легитимность и преемственности власти и обеспечивали непрерывность правящей династии Неманичей². Как отметила Смиля Марьянович-Душанич³, причиной для создания сильного династического культа святых предков послужила политическая ситуация, приведшая Милутина на трон. По договору с раненым старшим братом Драгутиным, в 1282 г. Милутин стал сербским кралем, однако в дальнейшем ему пришлось бороться за сохранение престола и передачу его наследникам по своей линии⁴. В данных условиях Милутину было необходимо доказать свою легитимность, что и привело

¹ Текст службы, а также исследование, посвященное распространению житий и служб св. Симеону и св. Саве в греческой афонской традиции: *Ταρνανδης Λ.* Култ светог Саве и светог Симеона код Грка // Хиландарски сборник. № 5. 1983. С. 101–177. Недавно С. Ю. Темчин (Сербский писатель Феодосий Хиландарец как греческий гимнограф // *Multa et Varia: Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo* / ed. F. Cret Ciure et al. *Multa et Varia: Studi offerti a Maria Marcella*. Vol. 2. Milano, 2012. P. 597–604) предположил, что греческий канон мог быть составлен сербским Феодосием Хиландарцем, но даже в этом случае распространение канона в греческих афонских рукописях XVI в. является симптоматичным.

² *Todić B.* Portraits des saints Syméon et Sava au XIV^e siècle. Contribution à la connaissance de l'idéologie de l'État et de l'Église serbes // *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αιώνα* / ed. G. Babić. Αθήνα, 1996. P. 129–139; *Марјановић-Душанић С.* Молитве светих Симеона и Саве... С. 235–250.

³ *Марјановић-Душанић С.* Владарска идеологија Немањића... С. 118–135; *Она же.* Молитве светих Симеона и Саве... С. 239–245.

⁴ *Станојевић С.* Краљ Драгутин // *Годишница Николе Чупића*. № 45. 1936. С. 8; *Mavromatis L.* La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin. Thessaloniki, 1978. P. 16ff; *Историја српског народа*. Т. I... С. 438.

к созданию церковно-государственной идеологии, основанной на династической святости и идее богоизбранности правителя.

Сразу же после прихода к власти в 1282 г. он начал военные действия против Византии¹. Он захватил Скопье и некоторые земли в северной Македонии, которые позже были подтверждены Андроником II Палеологом² как приданое его дочери Симониды, ставшей женой сербского краля³. Многие из новых территорий краль раздал новопостроенным или отреставрированным монастырям (Хиландар, Баньска, св. Никита, Трескавац, и т. д.)⁴, и именно духовенство стало проводником его новой идеологии.

Так, в грамоте (1317–1321 гг.) относительно аделфатов для скита Троицы, Милутин видит источниками своей власти «божью милость» и «молитвы... Симеона и Савы»⁵. В этой и еще в целом ряде грамот, изданных канцелярией Милутина, Симеон и Сава появляются в текстах санкций и преамбул. Здесь святые исполняют одновременно несколько важных функций: страхом наложения своего «проклятия» они обеспечивают исполнение королевских обязательств, зафиксированных в диспозициях грамот⁶; их молитвы гарантируют удержание дарителем королевского титула⁷, а посредством их заступничества спасается все «отечество»⁸.

В одной из грамот, упоминающих Симеона и Саву, краль Милутин сообщает, что он «поспешествованием святых моих господ, Симеона

¹ Греческие походы Милутина описаны архиепископом Данилой (*Даничић Ђ. Животи краљева и архиепископа српских*). Написао архиепископ Данило и други. Загреб, 1886. С. 107–114). Л. Мавроматис (*Mavromatis L. La fondation...* Р. 35) предложил позднейшую дату, поскольку он сомневался, что Милутин мог начать военные операции немедленно после прихода к власти.

² *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Erstellt von E. Trapp et alii. Wien, 2001. CD-ROM. № 21436.

³ *Ласкарис М.* Византиске принцезе у средњовековној Србији: Прилог историји византиско-српских односа од краја XII до средине XV века. Београд, 1926. С. 53–82.

⁴ *Даничић Ђ.* Животи краљева и архиепископа... С. 132–138; *Ковачевић Љ.* Светостефанска хрисовула краља Стефана Уроша II Милутина // *Споменик Српске краљевске академије*. № 4. 1890. С. 2–9; *Живојиновић М.* Историја Хиландара I: Од оснивања манастира 1198 до 1335 године. Београд, 1998. С. 212–220.

⁵ «Милостно Б(о)жиею и м(о)л(и)твами угоднику его Симеона и Сави, их же коренс(ве)та азы грѣшнии «отрасль ксѣмъ» (Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника. Књ. 1, 1186–1321 / Под ред. В. Мошин, С. Ђирковић. Д. Синдик. Београд, 2011. С. 516).

⁶ Симеон и Сава упоминаются в санкциях следующих грамот: о кельи св. Петки в Тмориани, 1300 г. (Зборник средњовековних ћириличких повеља... С. 333), Общий хрисовул монастырю Хиландару, 1303–1304 гг. (Там же. С. 384, 386), Святостефанский хрисовул, 1313 г. (Там же. С. 469).

⁷ Молитвы Симеона и Савы как гарант получения престола в: хрисовуле пиргу Хрусии, 1313–1314 гг. (Там же. С. 439), Договоре о ските Троицы, 1317–1321 гг. (Там же. С. 516). использования выражения «молитвы святых родителей» в схожем контексте — в Святостефановском Хрисовуле, 1313 г. (Там же. С. 458).

⁸ Хрисовул краља Милутина кельи св. Савы в Карсех, 1317–1318 гг. (Там же. С. 486).

и Савы, по мечу принял Скопскую землю (страну), и Овчепольскую, и Положскую, и Дабарскую, и иные прочие земли»¹ и, таким образом, хиландарские святые превращаются в военных помощников, и пособников расширения Сербского государства². Однако, текст данного документа, регулирующего отношения с пиргом Хрусия (1303–1304 гг.) призван не только и не столько пропагандировать военные успехи сербского краля, сколько подтвердить легитимность акта дарения земель монастырю. Поэтому этот текст, составленный, скорее всего, самими хиландарцами, описывает источники и средства получения данных владений, т. е. успешные военные операции и последующую передачу завоеванных земель «в прикию» за византийскую принцессу³. Также оказание Симеоном и Савой духовной поддержки в военных начинаниях краля может быть объяснено и намерением передать полученные земли в монастырское владение.

Схожим образом выстроен дискурс и в первой грамоте монастырю Трескавцу, данной Стефаном Душаном в 1336 г. Здесь в экспозиции сербский краль сообщает, что «изволением и помощью... Бога и пречистой Его Матери и молитвами святых моих прародителей Симеона и Савы»⁴ он получил города, над которым прежде властвовали греки, в том числе и город Прилеп, рядом с которым находится указанный монастырь.

С другой стороны, в грамотах краля Милутина, действительно присутствует развитая династическая концепция, основанная на идее святородности династии. Некоторые из его грамот описывают самого краля как «отрасль святого корня»⁵, а пару святых — как молитвенников за правителя и гарантов его самодержавности. Одновременно, в иконографической программе небольшой церкви, посвященной Иоакиму и Анне (монастырь Студеница, 1315 г.), Милутин сопоставляет на противоположных стенах изображения своих святых предков и прародителей Христа⁶. В посвяtitельной надписи краль сообщает, что он «правнук святого господина Симеона и внук первовенчанного краля Стефана»⁷,

¹ Там же. С. 380

² Марјановић-Душанић С. Молитве светих Симеона и Савы... С. 242–245.

³ Сборник средневековых ириличких повеља... С. 380.

⁴ Новаковић С. Два прилога к српским старинама // Гласник Српског Ученог Друштва. № 61. 1875. С. 358.

⁵ Например, в хрисовуле краля Стефана Милутина об аделфатах для карейской келии (1316–1318) (Живојиновић Д. Интерполирана хрисовула краља Милутина за Карејску келију Светог Саве // Стари српски архив. № 5. 2006. С. 19; Сборник средневековых ириличких повеља... С. 516).

⁶ Ćurčić S. The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica // Сборник радова византолошког института. № 14–15. 1973. С. 191–195.

⁷ Николић Р. Натпис на Краљевој цркви у Студеници // Саопштења. № 9. 1970. С. 77.

родство с которыми должно было подчеркнуть легитимность удержания престола им и его потенциальными наследниками.

Другим свидетельством распространения и усиления роли культа святых Симеона и Савы и его связи с идеей защиты правящей династии является текст сербской редакции Иерусалимского типикона, составленный в 1319 г. архиепископом Никодимом¹. Здесь молитва, завершающая чин литии, «Владыко многомилостиве», имеет особую редакцию, где к традиционному набору святых заступников — Богородицы, Иоанна Крестителя и пр. — добавлены «молитвы... первомученика архидьякона и апостола Стефана и преподобного отца нашего Симеона и святого архиерея Савы», целью которых становится умиловить бога и защитить молящихся, отогнать от них «всякого врага и супостата и сделать жизнь мирной»². Более того, незадолго до чтения этого обращения к святым совершалось исхождение в притвор церкви и моление об «оставлении грехов» сербскому правящему кралою, архиепископу и «отшедшим ктитора»³. Таким образом, упоминание Симеона и Савы в данном контексте и их объединение с династическим святым Неманичей, архидиаконом Стефаном⁴, имеет двойственную природу: расцениваясь как покровители правящего дома, они одновременно защищают от «врагов» земли под управлением этого дома.

Связь между монашеским и династическим аспектами культа Симеона и Савы была довольно сильной, — особенно, в правление кралья Милутина. По сути, оба этих аспекта присутствовали в каждом из рассматриваемых случаев, но обычно то или иное понимание роли Симеона и Савы, как патронов монастырей или защитников династии, оказывалось более выраженным. На фресках нартекса хиландрского кафоликаона, также обновленного при Милутине в 1321 г.⁵, святые представлены с традиционными эпитетами «ктиторы», но при этом помещены в контекст развитой династической программы, объединяющей два дома: Палеологов и Неманичей⁶. Здесь, на восточной стене нартекса, Симеон и Сава обращаются с молением к восседающей на троне Богородице и просят

¹ *Мирковић Л.* Типик архиепископа Никодима // Типик архиепископа Никодима. Књига друга / Под ред. Ђ. Трифуновић. Београд, 2007. С. XXXI–XXXIII.

² Там же. С. 15а–15б.

³ Там же. С. 14б.

⁴ *Војводић Д.* Прилог познавању иконографије и култа св. Стефана // Зидно сликарство манастира Дечана... С. 544–563 (особ. 544–547).

⁵ Подробнее о датировке и заказе см. *Марковић М., Hosteter W. Т.* Прилог хронологији радњи и осликавања хиландарског католикаона // Хиландарски зборник. № 10. 1998. С. 201–220.

⁶ Подробнее см. *Ђурић В.* Les portraits de souverains dans le narthex de Hilandar. L'histoire et la signification // Хиландарски зборник. № 7. 1989. С. 109–112.

о заступничестве за своих потомков, Неманичей, как за новых ктиторов Хиландара. Таким образом, традиционная роль Симеона и Савы, как монастырских основателей, сочетается здесь с династическими функциями. Справа, как бы под защитой Симеона, размещается композиция передачи византийским императором Андроником II Палеологом документов на монастырские владения кралою Милутину, а позади Савы написаны портреты наследников византийского (Андроник III Палеолог) и сербского (Стефан Урош III и Стефан Душан) престолов. Принимая во внимание, что все изображенные сербские исторические персонажи одновременно являются и членами семьи Неманичей, и патронами монастыря, можно заметить, что династическая и ктиторская функции культа оказываются нераздельно взаимосвязаны.

Проявление династической функции во всей ее полноте можно увидеть в эпоху правления краля, а затем царя Душана (краль — 1331–1345, царь — 1346–1355)¹. При нем фигуры двух святых начинают отделяться от хиландарской почвы и оказываются напрямую соединены с образами царской семьи. Так, в церкви св. Николая Больничского в Охриде (1345) Симеон и Сава завершают процессию, состоящую из местного архиепископа, краля Душана, его жены Елены и наследника престола Уроша². Их присутствие одновременно демонстрирует и идею о святородности династии, и о небесном покровительстве, оказываемом политическим и военным успехам Душана, который захватил Охрид в период военной кампании 1334 г.³

В свою очередь в хрисовуле, данном келье св. Савы в Кареях (1348), царь Душан напрямую связывает свой приход к власти с «божественной благодатью», принадлежностью к «святому корню... Симеона Немане, нового мироточца, который был первым владыкой сербской земли, и святителя Савы, архиерея и настольника земли нашего отечества», а также с заступничеством Богородицы и молитвами «богоугодных тех святых родителей и прародителей»⁴. Более того, свое самопровозглашенное поставление на царство Стефан Душан также стремится объяснить и легитимизировать посредством отсылок к небесной поддерж-

¹ Подробнее об обстоятельствах провозглашения сербского царства Стефана Душана см. *Пириватрић С.* Улазак Стефана Душана у Царство // *Зборник радова византолошког института.* № 44. 2007. С. 381–406.

² *Грозданов Ц.* Охридско зидно сликарство XIV века. Београд, 1980. С. 13–16, 55–59; *Ђурић В.* Три догађаја у српској држави // *Зборник за Ликовне уметности.* № 4. 1968. С. 76–87; *Ђоровић-Љубинковић М.* Уз проблем иконографије... С. 82–85; *Todić B.* Portraits des saints Syméon et Sava... P. 135.

³ Византијски извори за историју народа Југославије / Под ред. Б. Ферјанчић и др. Т. 6. Београд, 1986. С. 346.

⁴ *Живојиновић Д.* Скопска хрисовула цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји // *Стари српски архив.* № 7. 2008. С. 62.

ке, оказываемой святыми. В хрисовуле, данном Хиландару в 1347 г., он подчеркивает, что получил свой царский титул «м(о)л(и)твами с(ве)т(и)хъ прѣрѣдѣтель моихъ, рекуже Свмевна Неманѣ новогѣ мирѣточца и с(ве)т(и)теле Сави, иже просвѣтившаго и въразумившаго испрѣва вѣт(ь)чѣствиѣ наше и равноспрѣстольнаго ап(о)с(то)льмъ и инихъ с(ве)тихъ по реду бившихъ въ родѣ моѣмъ»¹.

Стефан Душан апеллирует к культу святых предков не только в сербских грамотах, но и в греческих хрисовулах и в греческих хрисовулах, расширяя, таким образом, национальные рамки культа. В хрисовуле, оформляющем передачу монастырю Ватопеду метохии св. Мамант (1346)², царь упоминает, что в заботе об этой обители он подражает своим предкам, Симеону и Саве.

Одновременно, именно в правление Душана начинает складываться своеобразный «пантеон» династических святых. В грамоте, данной властелину Влатку Паскачу (1354–1355), Душан сообщает, что он был коронован «молитвами святых моих прародителей, а именно Симеона Немани, нового мироточца и святителя, равного апостолам, архиерея Савы, и господина моего родителя, святого и триблаженного краля Стефана»³. Таким образом, фигуры святых Неманичей из разных поколений⁴ сплавляются в единый культ святых предков.

Этот фокус на культе святых прародителей также нашел отражение в живописных памятниках времен правления Стефана Душана, где Симеон и Сава оказываются, вместе с королем Милутиным, частью династических ктиторских портретов, т. н. «горизонтальной лозы Неманичей»⁵. В монастыре Дечаны парные изображения Симеона и Савы одновременно завершают ряд святых монахов (Св. Феодосий, Св. Савва Иерусалимский, св. Антоний и св. Павел Фивейский) и начинают большую династическую композицию: непосредственно после Симеона и Савы находятся фигура краля Милутина и портрет Стефана Дечанского и Стефана Душана, держащих модель храма⁶. Таким образом, трое святых и одновре-

¹ Живочинович Д. Хрисовула цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији // Стари српски Архив. № 5. 2006. С. 101.

² Соловьев А., Мошин В. Гръцке повеље српских владара. Београд, 1936. С. 78. О датировке грамоты см. Живочинович Д. Регеста грчких повеља српских владара // Мешовита грађа (Miscellanea). № 27. 2006. С. 74.

³ Новаковић С. Законски споменици српских држава средњег века. Београд, 1912. С. 435.

⁴ Подробнее о канонизации и культе св. Стефана Дечанского см. Марјановић-Душанић С. Свети краљ: култ Стефана Дечанског. Београд, 2008.

⁵ Војводић Д. Од хоризонталне ка вертикалној генсалошкој слици... С. 295–311 (особ. 298); Тодић Б. Репрезентативни портрети Светог Саве... С. 240–242.

⁶ Војводић Д. Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 274; Марјановић-Душанић С. Владарска идеологија Немањића... С. 163–166.

менно членов династии (Симеон, Сава и Милутин) становятся и образцами для подражания (как идеальные ктиторы), и небесными защитниками королевской власти Неманичей, и гарантами легитимного перехода власти. Здесь стоит отметить, что в качестве святых членов династии и одновременно воплощая идею об основании ими духовной и светской власти в Сербии (сербского государства и церкви)¹ Симеон и Сава в подписях соответственно названы: «г(осподи)нь² срьбскы мврото[че]ць» и «пръвы архиеп(иско)пъ все срьбськиє земле и поморьскиє»³.

Сходным образом, трое святых Неманичей, включая краля Милутина, были изображены вместе с семьей Душана в церкви Богородицы Каранской⁴ (1342)⁵, и вновь в подписях к образам святого Симеона («с(ве)ты симеънь мироточъць») и св. Савы («с(ве)ты сава [пръ]ви архиепи[скопъ] срьпсь[ки]») внимание обращается на чудо мироточения и сан архиепископа. Впоследствии эти святительские эпитеты будут частично или полностью утрачены, как атрибуты имевшие важность лишь в идеологическом контексте сербского королевства/царства, и более не связанные с новыми историческими реалиями. Со смертью последнего из Неманичей и распадом сербского царства во второй половине XIV века, династическая функция культа уступает место новым смыслам, и Симеон и Сава становятся посмертными заступниками и покровителями государственности.

Посмертные заступники

Функция заступничества за умерших, причем не связанных кровными узами непосредственно с династией Неманичей проявляется именно в то время, когда династический аспект парного культа уже почти исчезает⁶. Так, в композиции аркосолия на южной стене внутреннего нартекса Хиландарского кафоликаона Симеон в монашеском одеянии и Сава в одежде архиепископа с евангелием в руке предстоят Богородице

¹ Милошевић Д. Срби светитељи... С. 300–302; Тодић Б. Репрезентативни портрети Светог Саве... С. 241–242.

² Радужко М. Програм живописа око «краљевског» престола // Зидно сликарство манастира Дечана... С. 304.

³ Тодић Б., Чанак-Медић М. Манастир Дечани. Београд, 2007. С. 433.

⁴ Војводић Д. О живопису Беле цркве каранске и савременом сликарству Рашке // Зограф. № 31. 2006–2007. С. 142, 147; Кашанин М. Бела црква каранска // Старинар. III ср. Књ. 4. 1926–1927. С. 170–172.

⁵ Гордана Бабић на основе детского портрета краля Уроша относит роспись церкви к 1342 г. (Бабић Г. Портрет краљевина Уроша у Белој цркви каранској // Зограф. № 2. 1967. С. 17–19); Д. Војводић (О живопису Беле цркве... С. 49–50), однако, датирует церковь 1332–1337 гг. и видит в изображении мальчика оруженосца Душана.

⁶ Марјановић-Душанић С. Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели // Зборник радова византолошког института. № 43. 2006. С. 85.

с Христом (типа Аврамиотессы)¹. По мнению В. Джурича², это погребение принадлежит Углеше Деспотовичу, сыну деспота Углеши Мрнявичича и Елены (Ефимии); посещая монастырь в 1371 г., деспот подарил Хиландару село Акротир «в вечное поминовение» себе и своему умершему сыну³. Второй аркосолий судя по надписи («Преставился раб божий Репош, дукс илирийский, в 6879 году») создан в 1431 г. и принадлежит албанскому аристократу Репошу Кастриоту⁴, который также вместе с отцом и братьями был ктитором Хиландара⁵.

Сходным образом, Симеон и Сава появляются по сторонам арки аркосолия у северной стены студеницкого кафоликаона. Здесь святые представлены молящимися, руки их вытянуты, а фигуры их обращены к деснице божьей таким образом, что они как бы обрамляют сцену смерти монаха, чью душу ангелы возносят на небеса. Личность монаха остается неизвестной, однако, судя по богатству могилы, которого не удостаивались даже игумены, можно предположить, что он был одним из ктиторов монастыря⁶. Само же захоронение можно датировать второй половиной XIV в.

Как видно из вышеперечисленных примеров, во второй половине XIV — начале XV вв. культ Симеона и Савы приобретает новый оттенок: теперь они воспринимались как заступники за души умерших и посредники между молящимися и Христом. По-видимому, ни один из захороненных под защитой этой пары святых не состоял с ними в кровном родстве (не принадлежал к роду Неманичей), однако общими чертами этих погребений является их расположение в монастырях, основанных Симеоном и Савой (Хиландар, Студеница), а также принадлежность усопших к числу ктиторов. Иными словами, правящая династия теряет свое эксклюзивное право на покровительство и заступничество «священной двоицы» в загробном мире: теперь их забота распространяется на всех крупных благодетелей центров почитания Симеона и Савы.

¹ Милькович Б. Хиландарска икона српског цара Стефана // Зборник радова византолошког института. № 43. 2006. С. 319–348 (особ. 327).

² Djurić V. J. Fresques médiévales à Chilandar. Contribution au catalogue des fresques du Mont Athos // Actes du XIIe Congrès international des études byzantines. Vol. 3. Beograd, 1964. P. 93–94; Кнежевић Б. Аркосолији у Хиландару и у српским средњовековним манастирима // Осам векова Хиландара... С. 596–602 (особ. 599).

³ Actes de Chilandar. II. Actes slaves / Publiés par B. Korabiev // Византийский Временник. № 19. 1912. Приложение. С. 532–533.

⁴ Кнежевић Б. Аркосолији у Хиландару... С. 599–600.

⁵ Новаковић С. Законски споменици... С. 467.

⁶ Поповић Д. Српски владарски гроб... С. 46–47.

Защитники Отечества

По-видимому, идея о защите отечества Симеоном и Савой предшествовала объединению их в парный культ. Прежде всего, их мощи расценивались, как своеобразные палладиумы сербского государства. Так, в феврале 1207 г.¹ Стефан Первовенчаный, как он сам о том сообщает², просит Саву перенести мощи их отца в Сербию в связи с нападением «иноплеменников». Позже, описывая перенос мощей Савы из Тырнова, Доментиан активно обращается к метафоре возвращения святого домой: король Владислав просит болгарского царя вернуть святого в «его державу», «свое отечество», чтобы «его защищать»³. Однако в данном житии также прослеживается и присутствие парного культа в защитнической функции. Возвращение мощей св. Савы в Сербию Доментиан изображает, как объединение усилий святых в защите своей державы: Сава «идет к великому чудотворцу и чадолюбцу честному отцу Симеону и новому мироточцу... чтобы вместе, как теплые помощники, заступаться за свое отечество»⁴.

Кроме того, присвоение национальной, сербской, идентичности святительской паре Симеона и Савы было довольно длительным процессом. Появление у святых новой функции, защитников Сербии как государства, происходило на фоне сохранения предшествующих функций: квазидинастической, государственнической и ктиторской, — и в то время, как одни функции отпадали, другие видоизменялись и продолжали сосуществовать. Более того, окончательное складывание национальных сербских культов находится вне хронологических рамок средних веков и связано с окончательным становлением национальной идентичности в Новое время.

Функция защиты отечества воплощалась в первую очередь в чудесах, связанных с победой над врагами и поддержкой своей армии. Уже в житиях, написанных Феодосием и архиепископом Данилом, Симеон и Сава предстают в образе всадников, защищающих сербское войско и монастыри от татар и иных иноплеменников⁵, а в своих канонах Феодосий называет святых «помощниками в бранях», «людям своим утверждение»⁶, которые «как отечестволюбцы сохраняют нашу землю незавоеванной врагами»⁷.

¹ Максимовий Љ. О године преноса Немањиних моштију... С. 437–442.

² Стефан Првовенчани. Сабрана Дела... С. 72–74.

³ Доментијан. Житије Светога Саве... С. 422.

⁴ Там же. С. 426.

⁵ Адашинская А. А. К интерпретации последнего чуда из феодосиевого жития св. Савы // Славяноведение. № 4. 2011. С. 3–15.

⁶ Радојичић Ђ. Сп. Теодосијев канон општи Симеону Немањи и Сави... С. 146.

⁷ Јовановић Т. Похвала светоме Симеону и светоме Сави... С. 772.

Замещение идеи о том, что пара святых осуществляет защиту династии, идеей защиты государства в целом постепенно происходит в период сербских деспотов, когда династия Неманичей сменяется домом Лазаревичей и Бранковичей. Как отметила Смиля Марьянович-Душанич¹, в период правления Стефана Лазаревича Симеон и Сава из покровителей династии Неманичей превращаются в «защитников актуального правителя» и в этой функции к ним присоединяется новоканонизированный князь Лазарь. В 1413 гг. Стефан Лазаревич подтверждает дарения монастырю Мелешеве, которое он совершает в качестве благодарности за персональное заступничество, чудесное спасение и помощь в битвах с иноплеменными «господь моих и хтіторь срьбскихъ. светаго Свмешна самодръжца срьбскаго и мвроточца и Савы светаго великааго архієпископа срьбскаго иже за мноую свою милость ходатає бывше ѿ моємъ недостойнствѣ къ господоу»².

Более того, как сам деспот упоминает в Законе о рудниках (1412), молитвами Симеона и Савы и «святопочившего» святого князя Лазаря он «освободил эту землю и города моего отечества от великого эмира Баязита»³. Иными словами, именно благодаря объединенным молитвам трех сербских святых стала возможна победа в битве в неприятелем-иноверцем и сохранение независимости Сербии⁴.

Однако Симеон и Сава становятся гарантами не только сербской государственности, но и церкви, что прежде еще не входило в их функции. Подтверждая в 1395 г. дарения, сделанные княгиней Милицей (монахиней Евгенией) и ее сыновьями Стефаном и Вуком, патриарх Данило определяет свой титул как «патріархъ всѣхъ срьпскихъ земель и поморскихъ, милостию Божіємъ и молитвами светаго Симеона и светаго господина нашего и оучителя и наставника прьваго архієпископа Сави»⁵. В этом смысле присутствие в патриаршей титулатуре местных святых может расцениваться как попытка легитимации нового патриаршества, с которого лишь недавно (1375)⁶ была снята константинопольская анафема.

Уже на закате сербской государственности, в первой половине XV в., общий культ Симеона и Савы начинает пользоваться особой по-

¹ Марьянович-Душанич С. Династија и светост... С. 77–92 (особ. 85–87).

² Младенович А. Повесе и писма деспота Стефана. Београд, 2007. С. 362–363.

³ Деспот Стефан Лазаревич. Книжевни радови / Под ред. Ђ. Трифунович. Београд: Српска, 1979. С. 172.

⁴ Шуца М. О години одласка кнеза Стефана Лазаревича у Свастију // ЗРВИ. № 50. 2013. С. 803–810.

⁵ Новаковић С. Законски споменици... С. 520–521.

⁶ Историја српског народа / Под ред. Д. Срејовић и др. Т. 2: Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537). Београд, 1982. С. 12–15.

пулярностью на территории Сербской деспотовины. Здесь, в Смедереве, был составлен компилятивный молебный параклис на основе четырех работ Феодосия (Службы св. Симеону, Службы св. Саве, Общего канона свв. Симеону и Саве четвертого гласа и Общего канона Христу, Симеону и Саве), который получил распространение в локальной традиции¹. Более того, Параклис схожей редакции в 16 в. распространяется в Софийской области (современной Болгарии)².

Интересной особенностью Параклиса является акцент на чудотворной силе мироточивых мощей св. Симеона (почти в каждом тропаре и стихире), которые на тот момент уже много лет находились вне Сербского государства³, на османской территории⁴. Одновременно, Сава, чьи мощи также находились вне пределов деспотовины⁵, упоминается как чудотворец, защитивший сербскую землю от венгров⁶. Таким образом, Симеон и Сава свидетельствуя своими чудесами о близости к Богу, приводят к Нему «страну людей своих», которые их молитвами спасаются «от язык» и «нашествия поганых»⁷. С другой стороны, параклис почти не содержит упоминаний об афонском периоде жизни святых, как и об их ктиторийской деятельности.

В конце Параклиса священнику предписывается произносить возгласие с прославлением «ц(а)ра или краля или деспота или митр(о)полита или игоумена или властелина»⁸. Как можно заметить подобная неопределенность в описании институтов власти и церкви исключает функционирование культа — и как династического, и даже как

¹ Убипарин М., Тријић В. Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. № 76. 2010. С. 49–79.

² Кожухаров С. Един рядък случай на химографска компилация в неизвестен параклис за Симеон Неман и Сава Србски // Зборник историје књижевности. № 10. 1976. С. 41–51, а также Убипарин М., Тријић В. Ук. соч. С. 58–59.

³ О границе Сербской Деспотовины и Османской империи в XV веке см. Мишић С. Обнова. Деспотовине и њене границе 1444–1459 // Пад српске деспотовине 1459 године: зборник радова са научног скупа, одржаног 12–14 новембра 2009 / Под ред. М. Спремића. Београд, 2011. С. 63–71.

⁴ Хотя Леонтий Павлович (Павловић Л. Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа). Смедерево, 1965. С. 48) и предполагает, что мощи св. Симеона могли быть перенесены из Студеницы в период турецкого владычества, документы до XVII в. сообщают о Студенице как месте пребывания мощей святого. Более того, посольства студеницких монахов, посетившие Москву в 1629, 1654 и 1685–1685 гг. (Димитријевић С. Грађа за историју из руских архива и библиотека // Споменик Српске краљевске академије. № 53. 1922. С. 138–139, 140, 146) в качестве дара русскому царю приносили миро св. Симеона, а Студеницу именовали «лаврой св. Симеона».

⁵ Мощи св. Савы находились в монастыре Милешеве до 1594 г., когда, перенесены их в Белград, Синан Паша спалил их на Врачаре (Димитријевић М. Спаљивање моштију Светога Саве // Браство. № 28. 1934. С. 140–152).

⁶ Убипарин М., Тријић В. Ук. соч. С. 64.

⁷ Там же. С. 61 (катавасия) и 63.

⁸ Там же. С. 68.

институционально-государственного. Более того, географическая распространённость этого гимнографического произведения (Софийская область и Смедерево), так же как и его «сюжетная» линия (защита своего народа от врагов и прославление чудес святых), предполагают процесс отмежевания сдвоенного культа от государственной и династической идеологии и постепенное его превращение в культ национальных, или, по крайней мере, славянских святых заступников.

В 1479 г. в грамоте Мары Бранкович¹ о передаче подати из Дубровника Хиландару и монастырю св. Павла дочь деспота Джурджа называет святого Симеона Неманю и святого Саву общими «нашими прадедами и родителями»², основавшими великие монастыри. Этот документ, составленный на закате сербской государственности, отчетливо демонстрирует, как изменилось понимание функций Симеона и Савы, которые из прародителей одной династии превратились в «наших» прадедов, где под «нами» подразумевается некая квазинациональная сербская идентичность, которую Мара разделяет с монахами Хиландара.

Таким образом, в период смены династии и военных столкновений с турками, культ этих святых претерпевает важные изменения: заступничество за правящую династию постепенно сменяется заступничеством за правителя и церковь в целом. Эти перемены в дальнейшем приведут к восприятию Симеона и Савы как национальных сербских святых, а их культ будет почитаться и после падения сербского деспотата в 1459 г.

Национальные святые?

Фрагментация сербского государства после 1371 г.³ способствовала развитию новых значений в культе Симеона и Савы, а именно: после исчезновения династии Неманичей с исторической сцены, культ этих святых постепенно стал ассоциироваться с сербскими землями, а не с сербским двором. Эти изменения как нельзя лучше прослеживаются в подписях к образам святых и их иконографическом контексте.

В памятниках, созданных при непосредственном участии членов династии Неманичей или под их покровительством (Дечаны, Печ патриаршая, Лесново, Каран), в подписях к образам Симеона и Савы подчеркивается как чудо мироточения Симеона, так и архиепископство последне-

¹ Некоторые ученые считают грамоту фильсификатом от 1479, хотя наиболее вероятно, что фильсификатом была грамота, на которой основывается текст Р. Мары-Пук (Мары-Пук Р. Царица Мара // *Историјски часопис*. № 25–26. 1978–1979. С. 77–79.

² *Actes de Chilandar. II. Actes slaves...* Р. 567.

³ *Благојевић М. Крајишта средњовековне Србије од 1371. до 1459. године* // *Историјски гласник*. № 1–2. 1987. С. 29–43; *Он же. Привредне прилике у држави кнеза Лазара* // *Бог на Косову, старија и новија сазнања* / Под ред. Р. Михалчић. Београд, 1992. С. 463–483.

го, что являлось фундаментальными концепциями, лежавшими в основе риторики легитимности и богоизбранности династии Неманичей.

В памятниках второй половины XIV в. наименование Симеона возле его портретов из типичного «мироточец сербский» превращается просто в «сербский», в то время как св. Сава, хотя в большинстве случаев он и продолжает именоваться «архиепископ сербский», иногда также остается без своего церковного чина. Так, в монастыре Любостины (1405)¹ надпись возле Симеона Немани гласит: «Симешнь срьбскы», и хотя в росписях этого памятника Сава продолжает именоваться «пръвы архіеп(ис)к(о)пъ срьбскы», в монастырях Руденица (1402–1405) и Копорин (около 1415) св. Сава «теряет» обозначение архиепископа и именуется просто «срьбски / сьрбскы»².

Однако, в фамильном монастыре семьи Мусичей, Новой Павлице (1391)³, Симеон («с(ве)ты симешнь [с]ръпскы мвроточьць») и Сава («с(ве)ты сава архіеп(и)с(к)о)пъ срьпскы») сохраняют свои традиционные эпитеты, и более того, они представлены вместе со св. Стефаном⁴, еще одним традиционным святым династии Неманичей, чье имя стало титульным и коронационным для королей XIII–XIV вв. И хотя такая группировка святых Неманичей и св. Стефана долго считалась попыткой Лазаревичей (и как следствие, Мусичей, дворянской семьи, верной и приближенной к новой правящей династии) возродить идеологию предшествующего королевского дома⁵, отсутствие такого рода композиций в росписях монастырей, построенных по заказу лично сербских деспотов (таких как Раваница или Ресав), ставит данную интерпретацию под сомнение⁶. Но если рассматривать св. Стефана как личного покровителя самого Стефана Мусича⁷, а Симеона и Саву — как покровителей серб-

¹ Бурић С. Любостиња. Црква Успења Богородичиног. Београд, 1985. С. 86, 100.

² Милошевић Д. Срби светитељи... С. 311–312; Радујко М. Копорин. Београд, 2006. С. 435–446. Подпись св. Савы: «с(ве)ти (с)ава сьрбскы».

³ Датировка 1391 г. основывается на подписях к портретам братьев Мусичей, из которых Стефан представлен как погибший, а Лазарь — как еще живущий (Цветковић Б. Портрети у наосу Нове Павлице: историзам или политичка актуелност? // Саопштeња. № 35–36. 2003–2004 [2006]. С. 79–97.).

⁴ Цветковић Б. Манастир Нова Павлица — историја, архитектура и живопис. Докторска дисертација. Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2010. С. 89.

⁵ Бабић Г. О живописаном украсу олтарских преграда // Зборник за ликовне уметности. № 11. 1977. С. 37–38.

⁶ Единственная программа росписей, где сохранилась такая же иконография, — это церковь в Велуче, также построенная некой дворянской семьей в 1380-х гг. Согласно идентификации Б. Тодича (Тодић Б. Прилог бољем познавању најстарије историје Велућа // Саопштeња. № 20–21. 1988. С. 67–76), эта церковь была посвящена св. Пантелеймону, а появление свв. Симеона и Савы объясняется присутствием среди заказчиков росписи афонских монахов, т. к. церковь была передана монастырю св. Пантелеймона.

⁷ Цветковић Б. Манастир Нова Павлица... С. 89.

ского государства, то их функция в этой иконографической программе, составленной, вероятно, уже после трагической битвы на Косовом Поле (1389), сводится к гарантии существования самой Сербии как страны и молитвам за всех, кто идентифицирует себя как сербов, в том числе и самих Мусичей.

В монастыре св. Андрея на Треске (1389) оба святых подписаны по-гречески, но с сохранением их национального эпитета: «Ο ΑΓΙΟΣ ΣΙΜΕΟΝ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ» и «ΣΑΒΑ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ»¹, однако их образы помещены раздельно: соответственно, среди святых монахов и святых епископов. Данный пример росписей, выполненных македонской артелью митрополита Иоанна, прошедшей обучение на греческих территориях², показывает иное понимание святости Симеона и Савы. Представленные раздельно, как монах и епископ, они, тем не менее, сохраняют для греческих художников общий эпитет — «сербский», что напрямую указывает на их ассоциацию в глазах иностранцев с определенной территорией или государством.

Уже позднейшие примеры³ стенописей, датируемые поздним XV–XVII вв., свидетельствуют о популярности краткого наименования Симеона и Савы просто «сербскими святыми», а от какой бы то ни было связи этого культа с защитой династии или даже правителей не остается и следа. И действительно, после падения последнего сербского государства (1459 г.), под натиском турок⁴, было бы логично, если бы культ защитников правящей династии или даже сербского государства в целом также прекратил свое существование, однако, как оказалось, популярность этих святых пережила и смену правящего дома, и турецкую оккупацию.

В период турецкого владычества на южных территориях бывшего сербского королевства (ныне Македония и Косово) культ Симеона и Савы постепенно утрачивает большинство атрибутов, связанных с правящей династией и политическими функциями. Святые помещаются в иконографический контекст, близкий к иконографии метохов Хиландара в XIV в.⁵, т. е. изображаются в компании других святых монахов.

¹ Prolović J. Die Kirche des Heiligen Andreas an der Treska. Wien, 1997. S. 107, 173–174.

² Мильковић-Пенек П. О сликарима митрополиту Јовану и јеромонаху Макарију // Моравска школа и њено доба: Научни скуп у Ресави 1968 / Под ред. В. Ђурић. Београд, 1972. С. 242–243.

³ Более подробно об иконографии свв. Симеона и Савы в памятниках османского периода см. Суботић Г. Иконографија светог Саве у време турске власти // Сава Немањин — Свети Сава... С. 343–354, однако анализируемые здесь подписи к портретам Симеона и Савы не указаны в статье.

⁴ Историја српског народа. Т. 2... С. 311–313.

⁵ Грозданов Ц. Свети Симеон Немања и свети Сава у сликарској тематици у Македонији (XIV–XVII век) // Међународни научни скуп Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви... С. 330.

Более того, довольно быстро на этих территориях в подписях к образам Симеона и Савы исчезают обозначения типа их святости (мироточец и архиепископ); сохраняется только эпитет «сербский», связывающий святых с территориальной, а в позднейшее время — и с национальной идентичностью.

Именно в монашеском контексте чаще всего встречается парное изображение святых Неманичей на южных сербских территориях в турецкое время. В росписях монастыря Поганово¹ (1500) св. Симеон («с(ве)ты симеонь срьбски») и св. Сава («с(ве)ты сава архиепископ срьбски») написаны рядом со свв. Евфимием, Макарием, Онуфрием и Павлом Фивейским, в то время как в церкви Богородицы монастыря Матка (1496) св. Симеон (подпись не сохранилась) и св. Сава («[с(ве)ти] сава [срь]пски») помещены на сводах юго-западной арки над изображением св. Николая и сценой передачи устава св. Пахомию.

Более того, стоит отметить, что эпитет «мироточец» в памятниках данной группы последний раз встречается в подписи к изображению Симеона в капелле св. Николая в церкви св. Спаса в Кучевиште (1501), причем в данном случае слово «мироточиви», кажется, было вымарано². По-видимому, за исчезновением эпитета стоят исторические изменения в церковной жизни Сербии: со второй половины XV в. и до возобновления Печкой патриархии в 1557 г. основной центр культа св. Симеона, монастырь Студеница, приходит в упадок³, и как следствие, из коллективной памяти стирается и связанное со Студеницей чудо мироточения от мощей святого.

В XVI–XVII вв. в памятниках южной Сербии, таких как церковь Архангелов в Кучевиште, св. Георгия в Баньянах, св. Ильи в Горнянах, св. Николая и св. Георгия в Радишанах, капелла св. Иоанна Богослова в монастыре св. Иоанна Продрома в Слечке и др.⁴, св. Симеон и Сава появляются только с эпитетами «сербский». в религиозной живописи периода турецкого владычества может свидетельствовать о проявлении территориальной, а возможно и национальной, идентичности среди заказчиков данного провинциального искусства.

Одновременно, на территориях, имеющих относительную степень независимости, — таких, как Черногория⁵, — сохраняется традиция по-

¹ Суботић Г. Иконографија светог Савс... С. 344.

² О дате капеллы см. Грозданов Џ. Свети Симеон Немања... С. 331, хотя в данном случае мои наблюдения основываются на полевом исследовании, проведенном в апреле 2009 г.

³ Бабић Г., Корач В., Тирковић С. Студеница. Београд, 1986. С. 146–149.

⁴ Грозданов Џ. Свети Симеон Немања... С. 330–342.

⁵ О положении черногорского санџака см. Историја српског народа / Под ред. Д. Срејовић и др. Т. 3: Срби под туђинском влашћу 1537–1699. Београд, 1993. С. 50–62.

читания Симеона и Савы в контексте династического культа. В таких памятниках, как церковь Троицы в Плевле (1594) и малая церковь монастыря Савина (сер. XVII в.),¹ Симеон и Сава продолжают изображаться в сопровождении других членов династии Неманичей (Стефан Первоуенчанный, Стефан Милутин, св. Стефан Дечанский и пр.).

В черногорском монастыре Морача культ святой двоицы был связан с поименованием основателя монастыря, Стефана Вукановича, внука Симеона. Поэтому интенсивность почитания этих святых (их настенные образы встречаются в двух церквях монастыря, а их парная икона установлена на надгробии ктитора)² является следствием попытки местной монашеской общины повысить статус своего монастыря посредством указания на прямое родство основателя с популярными святыми.

Таким образом, для региона, сохранившего частичную независимость в турецкий период, почитание свв. Симеона и Савы связано не с появлением территориальной идентичности, но с исторической памятью, — прежде всего, памятью об утерянной государственности, что выражается в почитании большего количества членов династии Неманичей и их иконографической обособленностью в составе программ настенных росписей.

Сербские святые в эмиграции

В османский период монастырские общины, в особенности Хиландар, также сыграли важную роль в распространении парного культа Симеона и Савы как покровителей Сербии. Иконы с их парными изображениями отправляются монашескими посольствами в качестве даров в Россию, а тексты, сформировавшиеся в связи с их парным культом, переписываются в русских монастырях³.

В 1550 г. к Ивану Грозному прибыл за милостыней из «царския и священныя обители святого Симеона, новаго мироточца и чудотворца, и святителя Савы лавры Сербской, глаголемой Хиландар»⁴ игумен Паисий, который принес в дар от всей братии иконы, крест с частицами животворящего древа, который носил при себе св. Сава, и мощи св. Стефана. Среди вышеупомянутых икон были «образ святого Симеона нова-

¹ Суботић Г. Иконографија светог Саве... С. 346–348.

² Тођић Б. Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи // Манастир Морача. Под ред. Б. Тођић. Београд, 2006. С. 93–113.

³ Гавријушина Л. К. Из истории сербско-русских литературных связей // Славяноведение. № 1. 1984. С. 76–81; Турилов А. А. К вопросу о сербском компоненте во «втором южнорусском влиянии» // Russica Romana. Vol. 14 (2007). 2008. Р. 23–37.

⁴ Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. Т. 1. СПб., 1858. С. 63.

го мироточца и святителя и чудотворца Савы, серебром обложенный и жемчугом украшенный» данный царю «на славу и на победу против врагов, видимых и невидимых», а также «образ святого краля Милутина и князя Лазаря»¹. Поскольку послание касалось принятия «киторнии» над монастырем², посланники упоминают о молитвах, вознесенных за царя в адрес Богоматери, «святых ктиторов» Симеона «нового мироточца» и Савы «сербского учителя», а также русских св. митрополита Петра и св. Сергия.

Получив в 1558 г. разрешение на строительство подворья в Москве, хиландарский игумен Прохор просит о помощи в строительстве сербской церкви в иностранном государстве, ее посвящение «святым чудотворца сербским Симеона и святителю Саве»³ является характерным примером того, как именно этим двум святым доверено «представлять» сербов во всем православном мире.

В 1587 г. монахи монастыря Милешева также обращаются к царю Федору Иоанновичу с прошением о милостыне и в благословение русскому правителю посылают мощи святых и «образ Спасов и святых Савы и Симеона, писанных на золоте»⁴. Схожим образом и иноки Студеницы, которые в 1629 г. отправились в Россию, передают Алексею Михайловичу частицы мощей святого Симеона, а свой монастырь называют «лаврой мироточца святого Симеона» и «архимандрией св. Савы»⁵. Возможно, выбор Симеона и Савы в качестве представителей сербов в Москве может объясняться их популярность в среде московского двора, где они воспринимались как святые правители, достойные быть изображенными в московской княжеской усыпальнице, Архангельском соборе (1564–1565)⁶.

Как видно сербской церковью сами святые продолжали почитаться двояко, и как афонские монастырские основатели, и как национальные, сербские, покровители. Общими категориями святости для Симеона и Савы, которые по отдельности называются «мироточцем» и «учителем», становятся «чудотворцы» и «святые ктитеры», а присутствие их мощей

¹ Там же. С. 64; *Димитријевић С.* Документи који се тичу односа између српске цркве и Русије у XVI веку // Споменик Српске краљевске академије. № 39. 1903. С. 22.

² Подробное о киторстве Ивана Грозного над Хиландаром и его политических мотивах см. *Ченцова В. Г.* Киторство и царский титул: Россия и Хиландарский монастырь в XVI веке // *Славяноведение*. № 2. 2014. С. 15–24.

³ *Димитријевић С.* Документи који се тичу... С. 29.

⁴ *Димитријевић С.* Документи који се тичу... С. 41; *Муравьев А. Н.* Ук. соч. С. 187.

⁵ *Димитријевић С.* Грађа за историју... С. 139.

⁶ О портретах Симеона и Савы в Архангельском соборе московского Кремля см. *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля: иконографическая программа XVI века. М., 2004. С. 125–128.

превращается в важный аргумент в пользу финансовой поддержки монастырских общин Хиландара, Милешевы и Студеницы. В тоже время национальный аспект их культа проявляется лишь имплицитно: в использовании эпитета «сербский» применительно образам Симеона и Савы при описании посольских даров, сопоставлении групп русских и сербских святых в иконографии Архангельского собора и посвящении Симеону и Саве церкви на сербском подворье в Москве.

Сербские эмигранты османского периода также способствовали усилению культа за пределами сербских земель. Так Милица-Деспина, дочь последнего из Бранковичей, деспота Йована, выйдя замуж за валашского воеводу Нягое Басараба не только помогала распространению сербской литературы в монастырях Валахии¹, но также и принимала непосредственное участие в создании образов сербских святых в румынском искусстве. По ее заказу около 1522 г. румынским художником была исполнена икона Симеона и Савы для скита Островул-Калиманешт², которому также были подарены и некоторые вещи умершего Нягое Басараба³. Деспина и две ее дочери, Стана и Роксандра, изображены коленопреклоненными рядом со святыми, которым направлены их молитвы за умерших членов семьи.

Образы Симеона и Савы также появляются и в стенописях нартекса Успенской церкви в Куртя де Арджеш, начатой Нягое Басарабом и завершенной его зятем Раду Афумацем в 1526 г. Размещение погребений семьи Басараба⁴ было основной функцией данного нартекса, а потому это пространство было украшено портретами основателей монастыря⁵. Напротив ктиторских пар Нягое и Деспины и Руксанды и Раду располагалось изображение св. князя Лазаря и его жены Милицы, а на той же стене, продолжая ряд ктиторских портретов, были помещены образы сербских святых, св. Симеона и Савы⁶ и св. Нифонта, недавно (в 1517 г.)

¹ *Nicolescu C. Princesses serbes sur le trône des principautés roumaines — Despina Militza, princesse de Valachie // Zbornik za likovne umetnosti. № 5. 1969. P. 97–117.*

² О датировке иконы и особенностях ее живописи см. *Eftremov A. Portrete de donatori în pictura de icoane din Țara Românească // Buletinul Monumentelor Istorice. № 40/1. 1971. P. 41–42.*

³ *Anuiki S. Sveti Sava u poveljama rumunskih vojvoda // Sveti Sava. Spomenica povodom osamstogodišnjice rođenja 1177–1977. Белград, 1977. P. 361–362.*

⁴ *Lăzărescu E. Biserica mănăstirii Argeșului. Curtea-de-Argeș, 1967. P. 24–26.* Церковь претерпела значительную перестройку в 1875–1880 гг., и сохранившиеся фрески находятся в Музее искусств Бухареста, Музее Истории Румынии в Бухаресте и один фрагмент в Епископском дворце г. Рымнику-Вылча. Расположение погребений и иконографическая программа восстанавливается по описаниям, сделанным до 1875 г.

⁵ *Văteși A. Portretistica votivă a lui Neagoe Basarab // Sfântul Voievod Neagoe Basarab — ctitor de biserică și cultură românească. București, 2012. P. 212–213.*

⁶ Там же. С. 213.

прославленного как святой в Арджеше¹. По-видимому, выбор валашских воевод в качестве своих «приглашенных» святых тех, которые были связаны как с ктиторской деятельностью, так и с государственным управлением, должен был продемонстрировать наследование Валахией статуса богозащищаемого государства.

Такого рода перенесение культа сербских святых в новую среду одновременно объясняется и своеобразной «ностальгией», попыткой сербской принцессы сохранить связь с местом рождения посредством религиозных и художественных практик, и присутствующим в почитании Симеона и Савы королевском и династическом компоненте. И если первый фактор дает о себе знать в создании предмета персонального благочестия, то именно государственный компонент делает возможным принятие иностранного культа валашской придворной средой.

В заключение рассматриваемой нами проблемы парного культа святых Симеона и Савы сербских можно с уверенностью заявить о существовании постепенной эволюции в понимании функций культа и роли этих святых в религиозном сознании средних веков. Однако указанная эволюция не была абсолютно линейной, и различные смыслы в почитании этих святых сосуществовали одновременно, в разных географических зонах и социальных средах. Постепенно, с изменением политической обстановки, те или иные функции начинали преобладать и вытесняли предшествующие: так, политической волей короля Милутина афонские святые Симеон и Сава стали играть значительную роль в создании династической концепции сербского правящего дома, придавая легитимность как захвату территорий, так и государственным переворотам. Позже, с приходом новой династии, из святых Неманичей Симеон и Сава превратились в защитников статуса правителя и патриарха, а в дальнейшем — и территорий, считающихся сербскими. Произошедшая же в коллективном сознании постепенная смена территориальной идентичности на национальную привела к превращению Симеона и Савы в национальных святых, представляющих сербов, как под турецким владычеством, так и в эмиграции.

¹ *Μαρινέσκου Φ.* Η μαρτυρία και το έργο του Αγίου Νήφωνος στην Βλαχία // Ο Άγιος Νήφων, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1508–2008). Ιερά Μονή Αγίου Διονυσίου, 2008. Σ. 134–145.

Созидание святого короля: францисканский орден и королевская власть во Франции до 1270 г.

В статье выявляются истоки тенденции к выстраиванию образа Людовика IX как «второго Франциска Ассизского» в среде францисканцев в ходе его канонизации в кон. XIII — нач. XIV в. Автор рассматривает этот процесс как результат взаимодействия ордена и королевской власти во Франции в области административного управления государством во второй пол. XIII в. В статье анализируются 19 проповедей Бонавентуры, произнесенные перед королем в 60-х гг. XIII века. Автор показывает, как с помощью риторических приемов Бонавентура выстраивает образ короля-миротворца, ревнителя порядка, власти которого могут повиноваться нищенствующие монахи: королевские следователи, сборщики налогов на крестовые походы, распределители королевской милостыни.

Ключевые слова: административное управление, Бонавентура, королевские следователи, Людовик IX, метафора, проповедь, топос, францисканский орден.

Ученые, изучавшие процесс канонизации Людовика IX (1214–1270), неизменно отмечали активное участие в нем францисканцев (*fratres minores*, меньших братьев)¹. Более того, исследования последних десятилетий показывают, что приемы и сюжеты, которые использовали францисканцы в конце XIII — начале XIV вв. для создания образа святого Людовика, повторяют приемы и сюжеты, которые меньшие братья применяли в XIII в. для составления образа св. Франциска Ассизского. Так, вита Людовика IX, написанная миноритом Гийомом де Сен-Патю (1250–1315), исповедником Королевы Маргариты (1221–1295), вдовы короля, и его дочери, Бланки Французской (1253–ок. 1320), строится по модели «Большой легенды», жизнеописания св. Франциска авторства св. Бонавентуры из Баньореджо (1218–1274)². Литургическая служба францисканцев «*Francorum rex magnificus*» построена аналогично «*Franciscus vir catholicus*» Юлиана де Спира (ум. ок. 1250)³. Иначе говоря, в агиографической традиции ордена жизнь Людовика IX показана

¹ См. *Carolus-Barré L. Le Procès de canonisation de Saint Louis (1272–1297). Essai de reconstitution. R., 1994.*

² *Frugoni C. Saint Louis et saint François // Médiévales. № 34. 1988. P. 35–38.*

³ *Gaposchkin C. The Making of Saint Louis Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages. Ithaca and London, 2008. P. 162–165.*

как *imitatio Francisci*. Но с какой целью жизнь Людовика выстраивается в соответствии с жизнью Франциска? Почему письменная история Людовика IX, очевидно важная для ордена, принимает именно такую форму? Каковы причины этого своеобразного участия францисканцев в канонизации Людовика IX? Чтобы ответить на эти вопросы необходимо обратиться к истории ордена и короля до 1270 г. и выявить области их активного взаимодействия.

I

Меньшие братья приходят во Францию из Италии в 1212 г., за два года до рождения будущего святого короля, при жизни Франциска Ассизского¹. После 1216 г. братья строят обитель в Везле, на пути паломников к святой Марии Магдалине². В 1219 г. они появляются в Осере и Париже³. Благодаря покровительству королевы Бланки Кастильской (1188–1252), матери Людовика IX и королевы-регента с 1226 г., к 1230 г. братьями основаны обители по всей Франции⁴, они получают право преподавать в Парижском университете. Сверх того, они приглашены Бланкой Кастильской (вместе с доминиканцами) к королевскому двору в качестве духовников юного короля⁵.

Однако в этот период, 30–40-е гг. XIII в., францисканский орден переживает «кризис роста». Кризис был порожден внутренними разногласиями относительно перспектив развития сообщества, выражен различными толкованиями образа его основателя, Франциска Ассизского⁶, и усугублен проникновением в орден ереси иоахимизма⁷.

Между тем популярность нищенствующих орденов во Франции продолжает расти. Благодаря высокой репутации меньших братьев и бра-

¹ *Waddingus L. Annales minorum seu trium ordinum*. Vol. I. R., 1731. P. 131.

² *Ibid.* P. 247. Датировано 1216 годом.

³ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. М., 2001. С. 254.

⁴ Более подробно см. *Emery R. W. The Friars in Medieval France. A Catalogue of French Mendicant Convents, 1200–1550*. N.-Y., 1962.

⁵ *Du Boulay C. E. Historia Universitatis Parisiensis*. T. III. P., 1665–1673. P. 121.

⁶ Первое жизнеописание утверждено буллой в 1228 г.: *fr. Thomas de Celano. Vita prima S. Francisci // Analecta Franciscana. Quaracchi, 1926. T. X / Fasc. I. P. 3–115*. В 1247 г. выходит новое жизнеописание Франциска, заменившее первое: *fr. Thomas de Celano. Vita Secunda S. Francisci // Analecta Franciscana. Quaracchi, 1926. T. X / Fasc. II. P. 129–260*.

⁷ О влиянии иоахимизма на францисканский орден: *Daniel E. R. A Re-Examination of the Origins of Franciscan Joachimism // Speculum*. № 43(4). 1968. P. 671–676. Согласно прочтению аббата Иоахима Флорского (ум. 1202), разделившего историю человечества на три этапа, в 1260 г. должен был состояться переход от второго царства Нового Завета к третьему и последнему царству Святого духа. Одно из внутренних течений францисканского ордена, впоследствии получившее название «спиритуалов», видело особую роль последователей Франциска Ассизского в подготовке этого события. Идея обрела все большую популярность, и в 1247 г. к власти в ордене пришла группа про-спиритуалов.

тьев проповедников, в 1247 г. Людовик IX возлагает на них обязанности королевских следователей. Эта должность предполагала сбор жалоб на действия чиновников, представителей королевской власти: бальи, прево, сенешалей и прочих королевских офицеров¹. Как показывает Вильям Ч. Джордан, введение должности следователей в 1247 г. было тесно связано с необходимостью смягчить последствия сбора средств на первый крестовый поход Людовика IX, приготовления к которому начались в 1244 году².

Тем временем, кризис в ордене углублялся. Незадолго до возвращения короля из крестового похода, в 1253 г., в Париже, вышел трактат, написанный одним из францисканцев-иоакимитов: «Введение в Вечное Евангелие»³. Трактат, проявление внутреннего кризиса францисканского ордена, обострил конфликт между парижскими профессорами и нищенствующими, в первую очередь, доминиканцами. Он дал повод профессорам Парижского университета — Cariathe Sepher христианского мира — обвинить нищенствующих братьев в ереси⁴. Это обвинение поставило под вопрос само существование нищенствующих орденов. Чтобы выжить, францисканский орден должен был измениться.

Именно тогда взошла звезда Бонавентуры из Баньореджо (1221–1274), ученика одного из первых схоластов-францисканцев Александра Гэльского (1185–1245), преподавателя из францисканского конвента в Парижском университете.

Избранный генеральным министром в 1257 г., при сохранении обязанностей преподавателя Парижского университета, Бонавентура встал во главе реформ, изменивших структуру ордена до неузнаваемости. В 1260 г. был собран генеральный капитул, на котором были решено,

¹ Recueil des historiens des Gaules et de la France / ed. par Dom Martin Bouquet; nouv. éd. de Delisle M. L. P., 1904. T. XXIV. P. 4. Введение института королевских следователей по какой-либо экстраординарной причине не было изобретением исключительно Капстингов. Впервые эта практика возникла на севере Италии в XII в., ею регулярно пользовался Генрих II Плантагенет (1133–1189) для управления Анжуйской державой. Наиболее активно она применялась монархами Западной Европы в XIII–XIV вв. Но именно в правление Людовика IX к расследованиям случаев злоупотребления королевской властью впервые привлекаются монахи из нищенствующих орденов (Rigaudière A. Conclusion / Quand gouverner c'est enquêter. Les pratiques politiques de l'enquête princière (Occident. XIII–XIV siècles) / Dir. Thierry Pécourt. De Boccard. P., 2010. P. 533–578).

² О введении института следователей и его связи с налоговой политикой Людовика IX см. Jordan W.-C. Louis IX, the Challenge of the Crusade. Princeton, N.-Y., 1979. P. 52–64.

³ Трактат был написан преподавателем-миноритом из Парижского университета, Герардо из Борго-Сан-Донино. О нем см. Котляревский С. А. Францисканский орден и Римская курия. М., 1901. С. 185 и далее.

⁴ Chartularium universitatis Parisiensis / ed. H. Denifle and E. Châtelain. P., 1889. V. I. N. 234. P. 272.

во-первых, составить новую конституцию ордена¹, во-вторых, создать новое жизнеописание Франциска Ассизского. Автором новой виты выступил сам генеральный министр. Все прочие версии были низринуты из ордена и сожжены². Новые конституции, предельно конкретные, составленные для каждой провинции, не допускали каких-либо двояких толкований. Отныне образ основателя Ордена и Устав комментировались исключительно в заданном русле. Апостолический импульс св. Франциска Бонавентура перевел в институциональное русло. Реформы Бонавентуры были противоположны предшествующей тенденции развития и стали одним из факторов вытеснения из ордена течения спиритуалов-иоакимитов.

В тоже время, с 1254 по 1266 года, проходили реформы и в административном аппарате короля Франции.

Благодаря завоеваниям и реформам деда, Филиппа II Августа (1180–1223), отца, Людовика VIII (1223–1226), и матери, Людовик IX и его братья управляли такой Францией, большая часть которой вплоть до конца XII в. развивалась вдали от королевской администрации. Каждый регион отличался своими политическими, социальными и культурными особенностями. Для управления такой территорией жизненно необходимы были профессионалы в области права, опытные администраторы, преданные королю и искушенные в борьбе с еретиками проповедники. Вероятно, поэтому Людовик сделал институт следователей постоянным. Учитывая опыт первых расследований, в состав королевских следователей, наравне с нищенствующими братьями, были включены клирики и легисты.

В обязанности нищенствующих монахов, легистов и клириков теперь входил сбор не только сведений о злоупотреблении королевской властью, но и штрафов. Также братья распределяли королевские пожертвования, а в скором времени принялись за сбор налога на новый крестовый поход, намеченный на 1270 г.³

Как мы знаем, король умер в самом начале похода. После его смерти нищенствующие были выведены из административного аппарата, на должность следователей стали назначаться легисты. В XIV в. эти королевские чиновники будут преимущественно наблюдать за финансовыми расходами людей короля.

¹ Нормативные документы см. *Bonaventura. Opera Omnia*. Quaracchi, 1898. V. VIII.

² *Bonaventura. Legenda Maior* // *Analecta Franciscana*. Quaracchi, 1941. T. X / Fasc. V. P. 557–652. Подробнее о решении сжечь все предшествующие жизнеописания см. *Gratien de Paris, O. M. C. Histoire de la fondation et de l'évolution des Frères mineurs au XIIIe siècle*. P., 1928. P. 313.

³ Об обязанностях нищенствующих как королевских следователей: *Chenard G. Les enquêtes administratives dans les domaines d'Alphonse de Poitiers / Quand gouverner c'est enquêter...* P. 157–168.

Таким образом, в период с 1247 по 1270 гг., на фоне проведения реформ внутри ордена, можно наблюдать активное взаимодействие меньших братьев и короля в административном аппарате Капетингов. И францисканцы, и доминиканцы, — все оказались участниками грандиозного эксперимента короля и королевской курии по преобразованию общества административным путем. Как следователи они способствовали вовлечению в сферу влияния Капетингов недавно подчиненных земель, а также регулированию отношений между административными властями разного уровня на территориях, традиционно входящих в королевский домен¹.

Однако исследование иерархического феодального общества, особенно в том случае, когда взаимодействующие стороны относятся к разным иерархическим группам, неизбежно приводит к вопросу легитимности власти. Иначе говоря, каким образом власть Людовика над миноритами-следователями обретала легитимный характер до канонизации? Я полагаю, что созидание образа идеального короля и активное внедрение этого образа в реальность учеными францисканцами, как в проповедях, так и в трактатах, обращенных к правителям мира, помогало решать эту проблему при жизни будущего святого короля.

II

История сохранила для нас довольно широкий спектр источников, отражающих взаимодействие королевской власти и нищенствующих братьев: зеркала принцев, полемические и политические трактаты, административная переписка и отчеты следователей². Я обратилась к одному из наиболее динамичных и новаторских источников: проповеди, излюбленному жанру нищенствующих братьев.

Мной были обработаны 19 проповедей Бонавентуры, прочитанные им перед королем и его семейством³. Выбор именно этого автора неслучаен.

Во-первых, будучи прославленным теологом, Бонавентура был и выдающимся практиком⁴. Он занял пост генерального министра францисканского ордена в один из сложнейших периодов его истории и вывел

¹ Sivéry G. Le mécontentement dans le royaume de France et les enquêtes de saint Louis // *Revue Historique*. № 269. 1983. P. 3–24.

² См. статью и сноски с библиографическими ссылками на изданные источники: Little L. K. Saint Louis' Involvement with the Friars // *Church History*. Vol. 33(2). 1964. P. 125–148.

³ Bonaventura. Opera Omnia. Quaracchi, 1901. V. IX. P. 29–30, 35–36, 69–71, 83, 92–93, 114–115, 119, 141, 163, 168, 213–214, 245, 280–281, 292, 491.

⁴ О министерстве Бонавентуры: Gratien de Paris, O. M. C. Op. cit. Общее представление о Бонавентуре как средневековом схоласте можно получить у Э. Жильсона: см. Gilson É. La philosophie au Moyen Ages. P., 1922. P. 141–170.

его из глубочайшего кризиса. При нем определилась основная стратегия развития ордена как ученой корпорации. Во-вторых, во время министерства Бонавентуры (1257–1274) связь между орденом и королевской властью во Франции была крепка как никогда ранее и после.

В первом случае Бонавентура должен был не просто вернуть в институциональное русло деятельность братьев, но и идеологически оправдать новую стратегию развития. Для второго случая также требовалось устойчивое обоснование. Оно должно было объяснять и делать непротиворечивым взаимодействие, в том числе на административном уровне, ордена и королевской курии. Можно ли выявить практические методы создания идеологии? Рассмотрим один из небольших, но важных, трактатов Бонавентуры «О возвращении наук к теологии»¹.

Бонавентура делит все познание мира, исходящее из одного источника света, на четыре составляющих. Свет технических умений (*lumen artis mechanicae*) — внешний, он освещает творения рук человеческих. Свет чувственного познания (*lumen cognitionis sensitivae*) — нижний, озаряет природные формы. Свет философского познания (*lumen cognitionis philisophiae*) — внутренний, объясняет умопостигаемые истины. Наконец, свет Святого Писания (*lumen sacrae Scripturae*) — высший, он выявляет истины спасения². Все эти науки в своей совокупности призваны осветить путь человека к высшему источнику и цели всякой жизни, к Богу во всех его проявлениях.

Согласно этой классификации, технические науки (освещаемые внешним светом) составляют пару философскому познанию (озаряемому внутренним светом). Если первые предназначены для компенсации несовершенств человеческого тела, то второе — человеческого разума, при этом «... свет технических умений... ниже философского познания»³. Знание философа, помещенное в одну иерархическую группу с навыками ремесленника, теряет свое отвлеченное положение и принимает вид сугубо практического.

Схоласт-теолог, брат нищенствующего ордена, берет на себя миссию проповедника: своей речью он должен побуждать человека обратиться к такой добродетели, которая наилучшим образом исправит его образ

¹ Bonaventura. Opera omnia. Quaracci, 1891. V. V. P. 319–325. Трактат переведен на русский язык и издан в сборнике: Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. М., 1996. С. 315–323. Редактор перевода Е. В. Антонова.

² Bonaventura. Op. cit. P. 319.

³ «Primum... lumen, quod illuminat ad figures artificiales, quae quasi exterius sunt et propter supplemendam corporis indigentiam repertae, dicitur lumen artis mechanicae; quae, quia quodam modo servilis est et degenerate a cognitione philisophiae, recte potest dici exterius» (Ibid.).

жизни в соответствии с его социальным положением. «Только тот истинный ученый, кто может выявить подобие, просветить знанием и внушить добродетель сердцу слушающего»¹, приводит Бонавентура сентенцию блаженного Августина.

Необходимые инструменты проповедническому ремеслу схоласта дают науки философского знания: рациональная, натуральная и моральная философии.

Рациональная философия изучает законы, природу и воздействие речи. Она включает в себя грамматику (постижение), логику (суждение) и риторику (побуждение)². Именно риторика учит, как поместить добродетели в соответствующий случаю библейский контекст, выстроить его в правильном порядке и вызвать у слушателя желание соответствовать приведенному образцу.

Науки натуральной философии изучают присутствие Бога в мире и исследуют путь восхождения к Нему. Физика объясняет происхождение и искажение вещей в материальном мире относительно их натуральных добродетелей (*virtutes naturales*) и разумных оснований (*rationes seminales*). Математика рассматривает умопостигаемые абстракции разума. Метафизика сводит все знания к одному идеальному их основанию: к Богу³.

Моральная философия изучает добродетели (*virtutes motivae*), которые определяют образ жизни человека (*ordo vivendi*). Науки образа жизни делятся на три составляющих: жизнь частная (индивидуальная, *monastica*), жизнь семейная (хозяйственная, *oeconomica*) и жизнь множеств (политическая, *politica*)⁴. Эти науки помогают, во-первых, проводить исследование «искажения» человека и мира, в котором он живет (область физики), а во-вторых, применять инструменты для «выпрямления»: «предназначение моральной философии, прежде всего, вращается вокруг выпрямления»⁵.

¹ «... ille solus est verus doctor, qui potest speciem imprimere et lumen infundere et virtutem dare cordi audientis» (Ibid. P. 324).

² «... ideo sermocinalis sive rationalis philosophia triplicatur, scilicet in grammaticam, logicam et rhetoricam; quarum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum» (Ibid. P. 320).

³ «... naturalis philosophia triplicatur in physicam proprie dictam, in mathematicam et in metaphysicam; ita quod physica consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; mathematica est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; metaphysica, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium...» (Ibid.).

⁴ «... quia regimen virtutis motivae tripliciter habet attendi, scilicet respectu vitae propriae, respectu familiae et respectu multitudinis subiectae; ideo moralis philosophia triplicatur, scilicet in monasticam, oeconomicam et politicam...» (Ibid. P. 320–321).

⁵ Этому предмету посвящена вся моральная философия: «... intentio moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem...» (Ibid. P. 324–325).

Иначе говоря, исходя из вышеизложенного, проповеди Бонавентуры не просто взывали к набожности аудитории. С помощью риторических фигур и оборотов он, схоласт, изощренный знаток философских наук, мог формировать характер слушателей и корректировать их социальное поведение. В проповеди, обращенной к королю, генеральный министр ордена меньших братьев указывает: «Если кто хочет достойно отпраздновать Рождество... тот должен достойно обновиться (*digne renovari*) внутренне в чувствах (*in affectibus*) и внешне в благих нравах (*moribus*) и деяниях (*operibus*), чтобы найти... знаки (*signa*) спасения...»¹.

Следовательно, инструменты идеологического давления необходимо искать в риторических оборотах. Причем в тех, которые связаны с «выпрямлением» человека в его нравах и деяниях. Поэтому при анализе проповедей мое внимание было сосредоточено на добродетелях (*virtus*), соответствующих социальному статусу короля, и чувствах (*affectus*), способствующих возникновению и укреплению этих добродетелей.

III

У каждой средневековой социальной группы, аудитории, к которой обращался проповедник, были свои задачи и функции. Но при этом термины, которые употреблял проповедник, обращаясь к монахам ли, школярам или королю, оставались одними и теми же. Можно ли предположить, что в термины вкладывался такой смысл, который был значим только тогда, когда термин был обращен к соответствующей социальной группе? Можно ли извлечь мотивацию на поступок из однотипных терминов, зная аудиторию и исторический контекст, в котором была произнесена проповедь?

Как правило, автор читает текст проповеди перед конкретным слушателем, в нашем случае — перед королем. С одной стороны, проповедь должна состоять из таких понятий, которые были бы близки и созвучны слушателю, не противоречили его языковой картине мира. Иначе говоря: чтобы сформировать нужного короля — надо говорить с ним на одном языке. С другой стороны, образ, предлагаемый королю в качестве идеального, составляется из терминов, которые входят в языковую картину мира «ученых» францисканцев. Специфика же этой картины в рассматриваемый период (50–70 гг. XIII в.) такова, что явно или неявно она апеллирует к образу создателя ордена, Франциску Ассизскому, отношению к которому сформировало в ордене множество внутренних течений и которые Бонавентура собирал воедино.

¹ Bonaventura. Opera Omnia... V. IX. P. 30.

В этой системе «Автор-Слушатель» текст выполняет роль посредника, элемента культурной парадигмы, с помощью которой автор мотивирует слушателя, и притом настоятельно, на определенные поступки. Соответственно, за текстом стоят функции: созидать-говорить (со стороны автора) — воспринимать-делать (со стороны слушателя).

Воспринимая текст в этом ключе, мы можем отойти от привычной модели восстановления из текста исключительно портрета автора или слушателя и переключиться на более широкий план, который представляет собой сеть взаимосвязанных ожиданий, мотиваций и действий в определенном времени, месте и культурном пространстве. Именно поэтому языковую картину мира «ученых» францисканцев, приближенных к королю, можно считать своего рода мостиком между идеологией и практикой в определенный период времени.

Рассмотрим в этом аспекте проповеди Бонавентуры и установим связь между риторикой, которую применяли францисканцы, создавая образ идеального короля, и практикой административного управления государством со стороны самого короля и его курии в 60-е гг. XIII в.

IV

В одной из проповедей, прочитанной Бонавентурой перед высшими иерархами Римской курии, подробно перечисляются слои средневекового общества. Бонавентура указывает основные качества мирского правителя, которые приведут его к праведной жизни и которые необходимо в нём воспитывать: «На земле же, или в Церкви воинствующей (учитель Христос) учит... императоров и королей и князей земель и владений, как... должно им познавать Господа (*dominum... cognoscant*), почитать справедливость (*iustitiam diligent*), хранить милосердие (*misericoordeam foveant*), возвращать святость (*sanctitatem colant*), и проявлять во всем благочестие (*pietatem in omnibus ostendant*)»¹. Соответственно, с точки зрения Бонавентуры, основными добродетелями (*virtutes*) и чувствами (*affectus*), которые необходимо воспитывать и укреплять в правителе, являются: необходимость познания Господа (стремление к знанию. *Sapientia*), справедливость (*justitia*), милосердие (*miser cordia*), святость (*sanctitas*), благочестие (*pietas*).

Рассмотрим место, взаимосвязь и библейский контекст этих качеств в 19 проповедях Бонавентуры, обращенных к королю и его семейству.

¹ «In terra vero sive in Ecclesia militanti docet... Imperatores et reges et principes terrarum et dominos, quomodo alium esse Dominum universalem cognoscant, iustitiam diligent, misericordeam foveant, sanctitatem colant et pietatem in omnibus ostendant...» (Ibid. P. 402).

Справедливость и благочестие встречаются в семи проповедях¹, святость в шести², знание в пяти³ и милосердие в двух⁴. При этом благочестие ни разу не встречается само по себе, в отличие от качеств знания, справедливости, святости и т. д.⁵

Все качества связаны друг с другом метафорами и помещены в библейский контекст, который создает между ними внутреннюю взаимосвязь. Одна и та же цитата в разных проповедях может иллюстрировать различные ситуации с привлечением различных качеств.

Основные метафоры, соединяющие в себе различные качества, важные для правителя, это Мир (*pax*), Древо жизни (*lignum vitae*), Звезда (*stella*) и Хананейка (*mulier Chananaea*). Все они, как я полагаю, формируют идеологическое основание для непротиворечивого взаимодействия королевской власти и нищенствующих братьев.

Метафора мира (*Pax*), среди прочих, состоит из качеств благочестия и справедливости. Я считаю, что этой метафорой Бонавентура ставит в один ряд миротворческую деятельность Людовика IX и ордена в том случае, когда речь идет об установлении королевского права на территории Франции.

В проповеди на цитату «*Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Ieso*» (ad Philip., 4)⁶, прочитанную перед королем, условием получения того знания, что мир есть Бог, является озарением чувством благочестия. В этом случае благочестивый верующий осознает, что мир — есть состояние радости (*gaudium*) и справедливости⁷, мир — есть рай. Проповедь на цитату «*Et pax Dei...*» была прочитана вначале перед братьями-миноритами, а затем — перед королем.

Идеология мира и деятельность миротворцев, детей Божьих, была основополагающей для францисканского ордена с самых первых лет его существования. «*Pax vobiscum*» — обязательное, новое приветствие Франциска, которое стало своего рода девизом францисканского дви-

¹ Справедливость: Р. 70–71, 93, 119, 162, 213–214, 245, 280–281; Благочестие: Р. 36, 70–71, 93, 115, 119, 168, 213–214 (Ibid.).

² Ibid. Р. 36, 93, 115, 119, 162, 168.

³ Ibid. Р. 29, 83, 114, 162, 168.

⁴ Ibid. Р. 213–214, 280–281.

⁵ Термин *pietas* сам по себе многозначен. В зависимости от контекста он может выражать и благочестие, и любовь, и сострадание, и правосудие.

⁶ Ibid. Р. 70–71.

⁷ «Primo...ut ad cognitionem illuminet, ostendit, in Deo esse impertabilis pictatis fontalitem, cum dicit: *Pax Dei*, id est Deus... Optat autem apostolus hanc pacem fidelibus tanto studio et tanto zelo, quia ipsa est origo omnium gratiarum... radix omnium meritorum; Iacobi tertio: *Fructus autem iustitiae in pace seminatur facientibus pacem...*» (Ibid. Р. 70).

жения. Идеологией миротворчества была наполнена и деятельность Людовика IX¹.

Несмотря на наличие общих целей, следовало скорректировать характер власти, которой могут повиноваться минориты. Качества святости и благочестия, на возвращение которых Бонавентура активно мотивирует короля, связаны с образом Христа, символом высшей власти и источником ее на земле. Этот образ воплощается в метафорах Древа жизни и Звезды.

Посреди Рая — статичного состояния мира — растет Древо жизни². В этой метафоре Бонавентура объединяет качества святости и благочестия³. В проповеди на цитату «*Vobis apertus est paradysus, plantata est arbor vitae*» (Esdrae, 8) плоды Древа — деяния святости, справедливости (*Bonitas*) и истины; тень — приятность молвы (*suevitas famae*) и благочестивый образ жизни (*conversationis pietas*)⁴.

Но святость и благочестие могут быть достигнуты только в случае просвещения знанием, что иллюстрирует метафора Звезды как предвещницы Рождества Христова.

В проповеди на цитату «*Vidimus stellam eius in oriente et videmus adorare eum*»⁵ набожные и мудрые маги получают возможность увидеть Звезду, которую создал Господь. К ней ведет знание (*sapientem gubernatricem*). Термин «*gubernatrix*» — термин административный, что придает качеству знание «управленческий» смысл⁶. Звезда, символ Рождения Младенца, своей близостью символизирует как благочестие, источник снисхождения Создателя, так и, своим постоянством, святость, веру (*religio*) и порядок (*ordo*)⁷.

¹ Вероятно, в связи с укреплением концепции Крестовых походов как миротворческой миссии (об этом см. Brown E. A. R. Taxation and Morality in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Conscience and Political Power and the Kings of France // French Historical Studies. Vol. 8(1). 1973. P. 1–28).

² Аллюзия, возможно отсылающая к картине свершения правосудия Людовиком под сенью Венсенского дуба.

³ Проповедь на цитату «*Nascetur vobis parvulus et vocabitur Deus...*» (P. 92–93), в которой описывается Рай: «...lignum etiam vitae in medio paradise... fons benedictionum singularium ad replendum mundum sanctitate perfecta...» (Ibid. P. 93).

⁴ «*Fructus fuerunt sanctitatis et veritatis et bonitatis operationes; Proverbium tertio: Primi et purissimi fructus ejus. Ubbra fuit conversationis pietas et famae suevitas; Danielis quarto: Sub umbra illius requieverunt omnes volucres caeli*» (Ibid.).

⁵ Bonaventura. Op. cit. P. 168.

⁶ «*Gubernum*» (par P. Carpentier, 1766) // Du Cange, et al. Glossarium mediae et infimae latinitatis / Ed. augm. Niort: L. Favre, 1883–1887. T. 4. Col. 127c. (URL: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/GUBERNUM> (дата обращения: 07.12.2017)).

⁷ «*Ex sua vicinitate, quia prope... stabat, demonstrabat ipsius pictatem sive fontalem condescensionem; Matthaei secundo: Et ecce, stella, quam viderant... ubi erat Puer. Ex sua regularitate, qua ordinate incedebat, demonstrabat ipsius nati conversationis sanctitatem et religionem et ordinem; Ecclesiastici quinquagesimo: Quasi stella matutina... quasi luna plena... quasi sol refulgens...*» (Bonaventura. Op. cit. P. 168).

Упорядоченность курса небесного светила символизирует собой небесный порядок, а человек в земной жизни должен стремиться соответствовать этому порядку. Образцы явлены в деяниях святых, звезд-апостолов, следующих прямому курсу святости и мученичества¹.

Но и сам Христос являет собой Звезду, «звезду утреннюю из корня и колена Давидова». В проповеди на цитату «*Orietur stella ex Iacob*» Бонавентура вновь объединяет в метафоре Звезды-Христа святость и благочестие: символом Христа является Звезда, потому что он определенной (ordinatissimus) святостью жизни и ревностнейший (oficiosissimus) благочестием души².

О Христе как «звезде утренней из корня и колена Давидова» (*Radix et genus David*) Бонавентура говорит в том случае, когда ему требуется акцентировать внимание на царском облике Искупителя, указать на его царские атрибуты и достоинство, неизменную на мудрость его правления³. Ряд проповедей перед королем выстроено в контексте «истории рода» Христа. При этом действия представителей рода Бонавентура характеризует исключительно как благочестивые.

В проповеди «*Erunt signa in sole et luna et stellis*»⁴ качество благочестия символизирует — наравне с добродетелями бедности (*paupertas*) и смирения (*humilitas*) — Солнце-Христа. Благочестие помещено в библейский контекст истории рода (*radix Iesse*)⁵. Между благочестием и справедливостью ставится знак равенства в проповеди на цитату «*Cum esset desponsata etc*» (Matth. 4, 18–21), прочитанную перед королем по его просьбе. Иосиф из рода Давида олицетворяет собой благочестие (*pietas*), поскольку он справедлив (*iustus*) по отношению к Марии⁶.

Следовательно, качество благочестия должно лежать в основе осознанных активных действий, связанных с объединением в мире всех детей Божьих (посредством справедливых решений), восстановлением ис-

¹ Ibid. P. 36.

² «Christus... sicut stella, quia... ordinatissimus sanctitate universalis vitae, ludicum quinto: Stellae manentes in ordine et cursu suo adversus Sisarum pugnauerunt. Oficiosissimus pietate universalis animae; Iob trigesimo octavo: Nunquid coniungere valebis micantes stellas Pleiadas aut gyrum Arcturi poteris dissipare?» (Ibid. P. 116).

³ В проповеди на цитату «Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina...» (Ibid. P. 114).

⁴ Ibid. P. 35–36.

⁵ «Secundum signum fuit Pietatis... de quo Isaias undecimo: In die illa radix Iesse, qui stat in signum populorum...» (Ibid. P. 36). В проповеди на цитату «Nascetur vobis parvulus et vocabitur Deus...» Бонавентура выводит родословную девы Марии из этого рода: «virga de radice Iesse...» (Ibid. P. 92).

⁶ «Ioseph sancti devota pietas, quia, cum esset iustus et nollet eam [Mariam] traducere...» (Ibid. P. 93).

тинного порядка согласно замыслу Бога (стремление к святости, просвещение знанием). Истинно благочестивой властью обладают библейские персонажи из царского рода Давида, из корня Иосии. Соответственно, если король ориентируется на такие образцы поведения, предлагаемые королю в проповедях, то его власть благочестива и такой власти францисканцы могут повиноваться.

Так Бонавентура снимает противоречие церковной и мирской властей в случае исполнения меньшими братьями административных обязанностей по восстановлению справедливости и исправлению злоупотреблений властью.

Однако в обязанности братьев входил также и сбор штрафов, а значит — контакт с деньгами. Для придания благочестивой власти короля законного и справедливого характера в средневековой экономике, Бонавентура устанавливает тесную связь качеств благочестия (характеристика власти), милосердия (по отношению к раскаявшимся грешникам) и справедливости (как заботы о бедных).

Установление этой связи можно наблюдать в проповеди на цитату «*Ecce, mulier Chananaea, a finibus illis egressa, clamavit, dicens ei: Miserere mei, Domine, fili David; filia mea male a demònio vexatur*» (Matth. 15, 21). Бонавентура толкует метафору женщины Хананейки, взыскующей помощи «сына Давидова» (история рода!), на трех уровнях библейской экзегезы¹.

На аллегорическом уровне — уровне проявления Божественного в мире человеческом — женщина символизирует Церковь. В этой части справедливость и милосердие встречаются среди перечисления «грозных раскатов грома», которые предупреждают об опасности пренебрежения высшим управлением (*summae gubernationis*) и высшим искуплением (*summae redemptionis*)². Замечу, что Бонавентура выстраивает параллель между справедливостью и административным термином управления (*gubernatio*) в смысловом поле власти Церкви.

На уровне моральном — уровне правильной жизни — Бонавентура рассматривает женщину как грешную душу. Здесь объединяются качества милосердия и благочестия. Божественное милосердие исполнено благочестия, и это обстоятельство дает душе возможность взывать к прощению в исповеди. Женщина, грешная душа, взывает к царю «о по-

¹ Ibid. P. 213–214.

² «Ista tonitrua septem sunt septem terribiles increpationes Christi, quibus increpabit nos propter universalem abusum: naturarum, Scripturarum, gratiarum, hierarchiarum, iustitiarum, misericordiarum (курсив мой — Е. К.), aeternarum rationum. — Item, propter contemptum summae maiestatis, summae veritatis, summae bonitatis, summae creationis, summae gubernationis, summae redemptionis, summae remunerationis» (Ibid. P. 213).

лях своих и доме своем»¹. На аналогическом уровне, подразумевающим постижение Бога, женщина — душа, томящаяся по небесам².

Бонавентура завершает первую часть проповеди созданием параллелей, помещая качества в библейский контекст. Между поиском справедливости (за причинение ущерба) и снисхождением к вопрошающему (взываю к тому, кто благословляет)³. Между прославлением кротости добрейшего Спасителя (толпы кричат осанну сыну Давида) и прославлением справедливости честнейшего Воздаятеля (неисчислимое множество перед Престолом)⁴. Между необходимостью почитания справедливости (Господь слышит справедливых) и раздачей даров милосердия (Господь глух к тем, кто глух к просьбам бедняка)⁵.

Усиливает связь милосердия и справедливости объединение милосердия и благочестия на моральном уровне толкования. При этом дела милосердия, как показывается в проповеди на цитату «*Surrexit Dominus vere et apparuit Simoni...*», стоят превыше деяний справедливости⁶.

Таким образом, милосердная справедливость побуждает к заботе о бедных, распределению пожертвований, а значит, неизбежно, к денежным отношениям. Поэтому образование связи между качествами милосердия и справедливости делает сбор штрафов, выкупов и налогов делом легитимным, особенно в том случае, если власть, приказу которой следуют братья, исполнена благочестия.

Впрочем, несмотря на то, что власть короля над орденом законна, для Бонавентуры в иерархии власти она все равно остается ниже св. Франциска и Церкви.

Бонавентура приводит ещё одно толкование для цитаты «*Ecce, mulier Chananaea...*». Он указывает на необходимость контроля чувственного

¹ «Confessionis, quo clamat peccatrix anima...ut consequatur divinae misericordiae plenam pietatem. Haec est mulier illa, quarti Regum octavo, quae clamabat ad regem pro domo sua et pro agris suis» (Ibid.).

² «Tertia mulier, scilicet anima ad caelum suspirans» (Ibid. P. 214).

³ «Omnis autem clamare debere clamoribus laudis...Iustificationes tuas requiram [pro ardoribus vulnerationis] — Excessibus quietationis [Clamabo ad Dominum...qui beneficit mihi]» (Ibid.).

⁴ «Extollentibus mansuetudinum...Redemptoris; Matthaei vigesimo primo: turbae autem, quae praecedebant et quae sequebantur, clamabant, dicentes: Hosanna Filio David etc. — Glorificantibus rectitudinem iustissimi Remuneratoris; Apocalypsis septimo:...stantes ante thronum etc.» (Ibid.).

⁵ «Ad hoc autem, quod hi clamores exaudiantur, requiruntur... Observatio iustitiae; Psalmus: Clamaverunt iusti, et Dominus exaudivit eos. — Erogatio misericordiae; Proverbiorum vigesimo primo: Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit et non exaudietur» (Ibid.).

⁶ «Christus... apparet: poenitentibus ut benignissimus condonator; ad Titum tertio: Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei; non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit etc.» (Ibid. P. 281).

познания мира, особенно подверженного порочному влиянию демонов. Основную роль здесь играет добродетель послушания (*oboedientia*), следование которой позволяет усмирять бесов¹.

Послушание — одна из важнейших добродетелей в языковой картине мира францисканцев, св. Франциск уделял ей особое внимание в своих сочинениях и требовал строго соблюдать. В «Первом жизнеописании» (1228) святого следование обету послушания создавало сюжеты, объясняющие принципы иерархии власти внутри ордена². Также обет послушания давал братьям власть над демонами. В новой вите Франциска, «Втором жизнеописании» (1247), введение сюжета о пустующем небесном престоле Люцифера, который предназначен смиренному Франциску Ассизскому на небесах, устанавливало косвенную связь между смирением и послушанием благодаря свойству обета послушания: усмирению и изгнанию демонов, слуг падшего ангела³. Нерушимая связь добродетелей послушания и смирения была зафиксирована Бонавентурой в «Большой Легенде» (1266), последнем официальном жизнеописании св. Франциска⁴.

Обратим внимание на добродетель смирения (*Humilitas*) в проповедях Бонавентуры. В «Большой Легенде» это качество неотделимо от образа Франциска, так как является основным условием его истинной власти над орденом и над миром, — власти духовной.

В целом, в своих проповедях Бонавентура неоднократно приводит примеры необыкновенного, чудесного смирения Христа, Слова, облекшегося плотью (*Humilitas Christi*). Смиренной власти сопутствует «лексика славы», престижа, царского ореола, что характерно для образа Франциска в «Большой легенде», получившего на небесах пустующий престол. Однако в проповедях, обращенных к королю, такой характеристикой престижа обладает качество благочестия. Происходит это за счет его соединения с добродетелью святости в составе метафоры Звезд-апостолов.

В уже упоминавшейся проповеди на цитату «*Erunt signa in sole et luna et stellis*» (Luca. 21, 25) Бонавентура выстраивает знаки и соответ-

¹ «Et in hunc modum sic redditur inferior portio cum sensitiva sive appetitiva obedientiae superioris rationis, et fit animae regnum pacatum et universaliter Deo subiectum, expulsa omni daemoniaca vexatione» (Ibid. P. 214).

² Примеры послушания и примеры смирения Франциска разнесены по разным главам и почти не образуют общих сюжетов.

³ Сюжет о чуде добродетели смирения соседствует с главами о чуде послушания (fr. Thomas de Celano. Vita Secunda... Cap. LXXXVI. Tentamenta quae passus est in quodam loco solitario et de visione cuiusdam fratris. P. 202–203).

⁴ Сюжет о небесном престоле входит в главу, посвященную и смирению, и послушанию св. Франциска (Bonaventura. Legenda major... Cap. VI. De humilitate et obedientia et de condescencionibus divinis sibi factis ad nutum. P. 584–585).

ствующие им качества в иерархическом порядке. Бедность, смирение и благочестие, свойства первого уровня, необходимые для ведения совершенной жизни, персонализированы в Христе-Солнце. Звезды-апостолы находятся на третьем уровне иерархии. Они олицетворяют святое воинство, ревнителей веры, готовых к мученичеству в борьбе с неверными. Образ звезд-апостолов включает в себя качество святости, т. е. благословение свыше на некие деяния, угодные Богу. Метафора погружена в библейский контекст, содержащий термины славы и царского величия (*corona, gloria, fortitudo*)¹, а также, поскольку речь идет о звездах, задан контекст порядка, движения, отклонение от курса которого — невозможно².

Король не может обладать властью над орденом напрямую, как Франциск, который в жизнеописании Бонавентуры олицетворяет противоположность пороку гордости — добродетель смирения, что делает его совершенным проводником смиренной власти Христа. Но в проповедях Бонавентура мотивирует короля на пробуждение в нем чувства благочестия, неотторжимой характеристики рода Давида, что делает короля проводником другого аспекта власти Христа, благочестивой, наполняющей дела милосердия и справедливости, устанавливающими мир и порядок на земле. Это позволяет создать косвенную связь между качествами благочестия и послушания.

Из административной переписки одного из братьев Людовика, Альфонса де Пуатье, известно условие, по которому нищенствующие братья переходят под управление мирских властей (форма была одинакова как для доминиканского, так и для францисканского ордена)³. Это подчинение обету послушания. Снабженный патентным письмом от министра ордена во Франции, нищенствующий брат может самостоятельно расследовать преступления против королевской власти и принимать определенные меры для улучшения ситуации. Снабженный мандатом со стороны королевской, административной власти, он обладает правом проводить расследования, связанные с поиском еретиков.

Таким образом, в проповедях, с помощью риторических приемов, Бонавентура мотивирует Людовика на обязанности и судьи, который

¹ «Signum...in stellis, id est Apostolis, fuit signum zeli ferventissimi...signum martirii promptissimi...signum propositi constantissimi, et de hoc dicitur Ecclesiastici quadragesimo quinto: Corona aurea super caput ejus, id est ordinis apostolici, expressa signo sanctitatis, id est infirmitatis, et gloria honoris, opus fortitudinis» (*Bonaventura. Opera omnia*. V. IX. P. 36).

² Это хорошо прослеживается в проповеди на цитату «Ego sum radix et genus David...»: «Christus sicut stella... sicut regula ordinatissima, ut dirigit mundum deordinatum; Ioannis primo: Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israel...» (*Ibid.* P. 114).

³ Correspondance administrative d'Alfonse de Poitiers / ed. A. Molinier. P., 1900. V. II. P. 452–453 (документ 1897).

возвращает порядок и мир на землю, и на обязанности апостола, который обращает к истинной вере неверных. И поэтому, если Людовик следует заданным установкам (а текст однозначен и его установки по прошествии времени воспринимаются не как идеальные, а как фактические), он может обладать легитимной властью над францисканским орденом в определенной области. Создавая связь благочестия, милосердия и справедливости, Бонавенура делает возможной власть короля над францисканцами и как над сборщиками штрафов и налогов на крестовые походы, так и над распределителями пожертвований, вызывая к обету послушания. Милосердие, которое облакает благочестивую по своему характеру власть, идеологически выводит денежные отношения из мира порока, из мира демонов, в план божественной воли и искупления.

V

К моменту смерти короля основной обязанностью следователей становится сбор налогов. Впоследствии братья выходят из административного аппарата и принимают на себя новые функции — «создателей и хранителей легенды» о святом короле. Та область экономики, в создании которой братья принимали активное участие, становится частью налоговых отношений внутри государства, происходит её десакрализация.

Впоследствии в литургии францисканцев образ Людовика как второго Давида будет связан не с благочестием, как в проповедях Бонавентуры, а с милосердием, тенденции к чему Бонавентурой только обозначены:

«Всем сердцем наряду с королем Иосией
искал Бога с детства
Второй Давид в милосердии
и Соломон в мудрости.
Иосиф в предвидении
и Гедеон в постоянстве»¹.

Проповеди Бонавентуры можно рассматривать в контексте взаимодействия ордена (на его высшем иерархическом уровне в лице генерального министра) и государства (на его высшем иерархическом уровне в

¹ *Gaposchkin C. The Making of Saint Louis... P. 165 (Toto corde cum rege Iosia / quesivit Deum ab infantia / David alter misericordia / et Salomon est sapientia / Joseph est providentia / et Gedeon constantia).*

лице короля) на уровне административного управления. Деяния короля, восприятие этих деяний, и возвращение их переосмысления обратно к королю — это не просто игра отражений в текстах. Это взаимодействие двух принципиально разных систем (в иерархическом обществе!) и попытка их совмещения при сохранении главенствующей роли Церкви в делах управления орденом.

Несмотря на то, что братья выходят из «социального эксперимента», тенденции, заложенные Бонавентурой в активную фазу взаимодействия ордена и королевской власти, в полной мере будут развиты в проповедях, литургии, трактатах, созданных после смерти короля. Все они наполнены убеждением, что одно из основных чудес святого короля — это проводимое им движение мира и защита справедливости. Иллюстрируют сложившийся тесный союз королевской власти и ордена постиллы Николя де Лира, в которых заложена тенденция к абсолютизации королевской власти во Франции¹. А подчинение образа святого короля образу св. Франциска Ассизского в иерархии образов — *Ludovicus alter Franciscus* — делает и власть Людовика, и королевскую власть над орденом в недавнем прошлом и настоящем и легитимной, и оправданной.

¹ *Buc P. Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150–1350) // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. № 44. 1989. P. 691–713.*

Конструирование образа святого отшельника в «Житии Эмилиана» Браулиона Сарагосского

В статье рассматривается образ святого Эмилиана-исповедника, житие которого было написано епископом Сарагосы Браулионом менее чем через сто лет после смерти святого. «Житие» было создано по просьбе брата Браулиона, Фронимиана, аббата монастыря Сан-Мильян, где хранились мощи святого и, по-видимому, должно было прославить монастырь и укрепить авторитет Фронимиана в нем. Образ Эмилиана резко выделяется на фоне прочих вестготских святых. Он происходил не из знатного рода, не умел читать и не знал Священного Писания. В юности он пас овец, а затем, уверовав в Господа, решил стать отшельником. Эмилиан был далек от политики и от власти, как церковной, так и светской, зато за свою долгую жизнь он один совершил чудес больше, чем все остальные вестготские святые. Представляется, что подобный образ должен был импонировать пастве Браулиона — знатым и простым мирянам, которые наряду с монахами-отшельниками были основной аудиторией «Жития».

Ключевые слова: агиография, Браулион Сарагосский, идеал святого, Сан-Мильян де Коголья, святой Эмилиан, Толедское королевство.

Святой Эмилиан († ок. 574 г.)¹ является одним из самых почитаемых святых Испании. По преданию явился в битве при Симанкасе (939 г.), где сражался с маврами. Подвиги и чудеса святого были прославлены в поэме *Vida de San Millán de la Cogolla* выдающегося средневекового испанского поэта Гонсало де Берсео († ок. 1264 г.)². Однако культ его начал складываться значительно раньше — еще в вестготскую эпоху. Так, менее, чем через сто лет после смерти Эмилиана, ок. 636 г., епископ Сарагосы Браулион написал его житие.

Фигура святого Эмилиана, отшельника и чудотворца, резко выделяется на фоне других вестготских святых, чьи жизнеописания были созданы в Толедском королевстве: Масоны Меридского³, св. Фруктуоза⁴

¹ В русской традиции его принято называть Емилиан Кукуллат, в современной испанской, идущей с XIII в., — Сан-Мильян. Выбор варианта «Эмилиан» обусловлен тем, что, на мой взгляд, такая транскрипция более соответствует латинскому *Aemilianus*. Прозвище «Кукуллат» в тексте жития не встречается ни разу.

² *Gonzalo de Berceo. Obra completa* / ed. I. Uriá Madrid, 1992. Тт. 1–3.

³ *Vitas sanctorum patrum Emeritensium* / ed. A. Maya Sánchez. Corpus Christianorum. Turnhout, 1992.

⁴ *La Vida de San Fructuoso de Braga* / ed. M. C. Díaz y Díaz. Braga, 1974.

и св. Дезидерия¹. Последний является франкским святым, однако его житие было написано вестготским королем Сисебутом, а потому рассматривается исследователями в ряду произведений вестготской агнографии². Героями этих произведений являются образованные влиятельные епископы. Однако именно Эмилиан, старавшийся жить незаметно, отшельником, стал одним из самых почитаемых святых, чья слава пережила Толедское королевство. По мнению испанского историка С. Кастельяноса (пожалуй, самого авторитетного современного исследователя «Жития»), значимость фигуры св. Эмилиана обусловлена тем, что это «фигура консенсуса», одинаково значимая и для знатных, и для простых людей³. Но каким конкретные черты святого сделали его образ столь привлекательным? Думается, что, раскрыв их, мы сможем ответить на вопрос об аудитории «Жития». Ведь конечном счете, образ любого святого является воплощением коллективных представлений о том, каким он должен быть, и в этом смысле чаяния и запросы аудитории зачастую оказывают серьезное влияние на произведение⁴.

Автор, цель и обстоятельства создания «Жития»

Прежде, чем переходить к собственно анализу текста, следует сказать несколько слов о его авторе и той цели, которую он преследовал. Известно, что вся семья Браулиона была тесно связана с Церковью. Его старший брат Иоанн был епископом Сарагосы, младший, Фронимиан — монахом, а затем аббатом монастыря Сан Мильян де Сусо, где хранились мощи святого Эмилиана, две сестры — Помпония и Басилла — также посвятили себя Богу⁵. Первым наставником Браулиона стал его брат, Иоанн Сарагосский⁶. Принято считать, что дальше Браулион обучался у

¹ *Vita vel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita* // *Miscellanea Wisigothica* / ed. I. Gil. Sevilla, 1972. P. 51–68.

² См. *Velázquez Soriano I.* Hagiografía y culto de los santos en la Hispania Visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias. Merida, 2005. P. 150–233.

³ С. Кастельянос доказывает, что образ святого способствует формированию «единодушия» — *unanimias* — в вестготском обществе. См. *Castellanos S.* Poder social, aristocracias y «hombre santo» en la Hispania Visigoda. La «Vita Aemiliani» de Braulio de Zaragoza. Logroño, 1998. P. 115–117.

⁴ О жанровых особенностях агнографии см.: *Heffernan T. J.* Sacred Biography. Saints and their biographers in the Middle Age. NY — Oxford, 1988. P. 18–22; *Арнаутова Ю. Е.* Житие как духовная биография: к вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агнографии // *Диалог со временем.* № 5. 2001. С. 254–257.

⁵ *Aznar Tello S.* San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época. Zaragoza, 1986. P. 64–65; *Braulio de Zaragoza.* Epistolas / ed. de R. Miguel Franco. Madrid, 2014. P. 12–15, 26–32; *Lynch C. H., Galindo P.* Lynch C. H., Galindo P. San Braulio, Obispo de Zaragoza (631–651). Su vida y sus obras. Madrid, 1950. P. 10–12.

⁶ Ep. ad Fron.: *Tempore piae recordationis domini mei et germani maioris natu communis, ac sanctae vitae doctrinaeque institutoris Ioannis episcopi...*

Исидора Севильского¹, однако современные исследователи относятся к этому скептически². Тем не менее, судя по переписке, Браулиона и Исидора связывала крепкая дружба. Именно Браулион вдохновил епископа Севильи написать его знаменитые «Этимологии», он же стал редактором энциклопедии. Все это красноречиво свидетельствует о высоком уровне образования епископа Сарагосы³.

Как свидетельствует сам автор «Жития св. Эмилиана-исповедника», оно было написано им ок. 636 г.⁴ по настоянию старшего брата Иоанна и по просьбе младшего брата Фронимиана⁵. Кроме того, Браулион сам составил гимн в честь святого⁶ и поручил своему ученику Евгению, будущему епископу Толедскому, написать торжественную мессу⁷. Создания жития и дальнейшее формирование культа, по мнению С. Кастельяноса, упрочению влияния самого Браулиона и его семьи (*capitalización del culto*), ведь таким образом епископ как бы приобщался к фигуре святого чудотворца⁸.

¹ Aznar Tello S. Op. cit. P. 67; Bourret J. -C. E. L' école chrétienne de Séville sous la monarchie des wisigoths. P., 1855. P. 73–77; Lynch C. H., Galindo P. Op. cit. P. 29–31; Pérez de Urbel J. Braulio // Dictionaire d' histoire et de géographie ecclésiastiques. P., 1938. T. VI. Col. 441–443.

² Сомнения исследователей подкрепляются тем, что, обращаясь в письмах к Исидору, Браулион ни разу не назвал того своим учителем. Подробнее см. Braulio de Zaragoza. Epistolas / ed. de R. Miguel Franco. Madrid, 2014. P. 22–25; Díaz y Díaz M. C. Isidoro en la Edad Media // Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento por M. C. Díaz y Díaz. León, 1961. P. 345–346; Martín J. C. La “Renotatio librorum domini Isidori” de Braulio de Zaragoza. Introducción, edición crítica y traducción. Logroño, 2002. P. 84–89; Miguel Franco R. Posición y relaciones de las epistolas de Braulio de Zaragoza en las Etymologiae de Isidoro de Sevilla // Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer. Salamanca, 2007. P. 612–613; Vazquez de Parga L. 1943: Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi vita S. Emiliani. Madrid, 1943. P. VII–VIII.

³ Подробнее о биографии Браулиона Сарагосского и его месте в истории Толедского королевства вестготов см.: Aznar Tello S. Op. cit. P. 64–117; Braulio de Zaragoza. Epistolas / ed. de R. Miguel Franco. Madrid, 2014. P. 12–32; Lynch C. H., Galindo P. Op. cit. P. 3–194; Martín J. C. La “Renotatio librorum domini Isidori”... P. 13–106; Браулион Сарагосский. Избранные письма / пер. с латинского, вступит. статья, комментарии Е. С. Крипицкой (Марей). М., 2011; Марей Е. С. Средневековый епископ и античная литература: роль шаттл в письмах Браулиона Сарагосского // Аристей. IX. 2014. С. 96–100.

⁴ Такова общепринятая точка зрения. Однако В. Валькарсель относит его написание к 639–640 гг., мотивируя это тем, что в 631–638 гг. Толедское королевство сотрясали междоусобицы, тяжело переживаемые Браулионом, так что к работе над житием он должен был приступить в более спокойное время. См.: Valcárcel V. La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción // Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea. 48(147): 3. 1997. P. 377–380.

⁵ Ep. ad Fron. 1: ... tam eius (Ioannis) — курсив мой — E. M.) iussis quam tuis obediens praecceptis, intenderam <...> uitam <...> Emiliani presbiteri, ut inscitiae meae uires ualeatudoque sinebat, stilo perstringere.

⁶ Ep. ad Fron. 3: Ymnus quoque de festiuitate ipsius sancti, ut iussisti, iambico senario metro compositum, transmisi.

⁷ Ep. ad Fron. 3: De eadem quoque solemnitate ut missa recitaretur communis iniunxi dilecto filio meo Eugenio diacono...

⁸ Castellanos S. Poder social, aristocracias y «hombre santo» en la Hispania Visigoda. La «Vita Aemiliani» de Braulio de Zaragoza. Logroño, 1998. P. 133 sqq. 170–171. См. также Valcárcel V. La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza... P. 386–389.

Работая над «Житием», Браулион постарался собрать все возможные свидетельства о жизни своего героя. Он опирается на рассказы учеников Эмилиана — Цитоната, Геронтия, а также на воспоминания благочестивой женщины Потамии, некоего Софрония и рассказы Фронимиана о посмертных чудесах святого, Браулион и написал свое произведение¹. В самом тексте жития автор еще раз приводит эти имена и ссылается на их авторитет, поскольку они были учениками Эмилиана и свидетелями его жизни, а также указывает на многочисленные рассказы о чудесах, совершаемых и в его время, коих так много, что все невозможно перечислить². Автор стремился к максимальной точности в изображении святого: об этом свидетельствует тот факт, что он попросил своего брата отдать житие «на редактирование» Цитонату и Геронтию³. При том что, образ святого, несомненно, строится по общей типической модели, отдельные детали и подробности его жизни должны были быть переданы Браулионом достоверно и правдиво, и они-то как раз доносят до нас индивидуальные черты святого.

В прологе «Жития» Браулион жалуется на недостаток красноречия, который мешает ему по достоинству воспеть добродетели святого; впрочем, по его мнению, жизнь Эмилиана была столь славной, что с ее описанием не справился бы даже Цицерон⁴. Заявление о простоте языка — распространенный топос, встречающийся почти в каждом латинском житии. Очевидно, что стремление к простым конструкциям, к языковым клише было продиктовано тем, что жития часто читали в церкви, и предназначались они далеко не только образованным клирикам и монахам,

¹ Ep. ad Fron. 1: ... tam eius (Ioannis — E. M.) iussis quam tuis obediens praeceptis, intenderam iuxta fidem notitiae, quam sub testificatione Citonati abbatis uenerabilis, Sofronii et Gerontii presbiterorum atque sanctae memoriae Potamiae religiosae feminae collectam non ambegebam, uitam <...> Emilianus presbiteri, ut inscitiae meae uires ualetudoque sinebat, stilo perstringere; Ep. ad Fron.: Uolo autem, ut quia sanctissimus uir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degunt, omnia quae in eo scripsi ante recognoscant, et eorum discussione uentilata, si nec nominum nec rerum me fefellit sententia, habeantur confirmata. Sane illa quae anno praeterito a uobis ibidem diuinitus operata didici, in finem libelli istius, ut a uobis accepi, adieci.

² VSE. 7; 34–35.

³ Ep. ad Fron. 2: Uolo autem, ut quia sanctissimus uir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degunt, omnia quae in eo scripsi ante recognoscant, et eorum discussione uentilata, si nec nominum nec rerum me fefellit sententia, habeantur confirmata. Sane illa quae anno praeterito a uobis ibidem diuinitus operata didici, in finem libelli istius, ut a uobis accepi, adieci.

⁴ VSE. 4: Neque, ut ego puto, fontes si Tulliani manarent et scaturientibus eloquentiae uenis impensissime redundarent copiamque uerborum multiplicitas sententiarum densaret, cuncta poterant explicari quae, a mundi contemptu, non modo usque ad corporis sui, sed etiam saeculi excessum, Christus, qui agit mirabilia solus, fuerit sitque per eum carismata operatus. Quod quum inspicio, timor adponitur animo, quum sit mihi scientiae non copia, sed inopia, uerborum autem sterilitas, non ubertas, neque emin meae imperitiae sum imperitus.

но простым прихожанам, часто не способным оценить вычурные риторические конструкции¹. Не стало исключением и «Житие св. Эмилиана», написанное Браулионом для того, чтобы его можно было прочесть на торжественной мессе в честь святого².

Святой Эмилиан: отшельник, худотворец, заступник за бедняков

Рассмотрим теперь, как конструируется образ святого. Итак, Эмилиан происходил из бедной семьи и до двадцати лет не помышлял ни о каком духовном служении. «Будущий пастырь человеков был пастухом овец и гнал их на горные пастбища», — говорит о нем Браулион³. Образования он не получил никакого и едва ли умел читать. Правда, автор жития не говорит об этом прямо, но сравнивает Эмилиана с Антонием Египетским и Мартином Турским⁴. Первый, по свидетельству Аврелия Августина, запоминал Библию на слух, т. к. не умел читать⁵, относительно же второго мы знаем только, что он был неграмотным (*illiteratus*)⁶. Надо полагать, Эмилиан даже текст Священного Писания представлял себе лишь в отрывках; так, Псалтирь он знал только до восьмого стиха⁷. «Простота» и неграмотность отличает Эмилиана от других святых, описанных в вестготских житиях, которые, напротив, были родовиты и хорошо образованы, — от Масоны Меридского⁸ и Дезидерия Вьеннского-

¹ *Heffernan T. J.* Op. cit. P. 22–25; *Hayward P. A.* Demystifying the role of sanctity in Western Christendom // *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Age* / ed. J. Howard-Johnston. Oxford, 1999. P. 127–128.

² Ep. ad Fron. 2: ... breuem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi... Хотя дошедшие до нас литургические рукописи содержат только текст гимна святому, текст же самого жития известен только в виде отдельного произведения (*Lynch C. H., Galindo P.* San Braulio, Obispo de Zaragoza (631–651). Su vida y sus obras. Madrid, 1950. P. 257–258), эта строчка из письма Браулиона доказывает, что изначально он писался для чтения на торжественной мессе.

³ VSE. 8: *Futurus pastor hominum erat pastor ouium, minabatque oues ad interiora montium...*

⁴ VSE. 12: *Nec immerito sane, quia quod illis saecularis industria, isti diuinitus suprema concesserant gratia, uere ut coniceo, caelicolis Antonio Martinoque uocatione, educatione per omnia similis.*

⁵ *Aug.* De doctrina christiana. I. praef. 4: ... recordentur se tamen per homines didicisse vel litteras nec propterea sibi ab Antonio sancto et perfecto Aegyptio monacho insultari debere. qui sine ulla scientia litterarum Scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse et prudenter cogitando intellexisse praedicatur...

⁶ *Sulpicii Severi Vita sancti Martini.* XXV. 8: ... nisi quod mirum est homini illiterato ne hanc quidem gratiam defuisse.

⁷ VSE. 12: *Sapientiae etiam flores ita de pratis decerpserat ineffabilis diuinitatis, ut is qui adhuc octauum memoriae uix commendauerat psalmum, incomparabiliter longaque praestaret peritia prudentia acutiaeque, mundi uetustos anteiret filosofos.*

⁸ *Vita patrum Emeritensium.* 5: *Denique sanctus Massona antistes, nobili ortus in hoc saeculo origine, <...> prudentia scilicet et iustitia insigniter circumseptus...*

го¹ до жившего уже в VII в. Фруктуоза Бракарского, корреспондента Браулиона².

Однако, неграмотность Эмилиана не мешает святому «срывать цветы мудрости с невыразимых божественных лугов», поскольку «своей опытностью, разумностью и остротой ума namного превосходил древних мирских философов»³. Это замечание представляется весьма значимым. Даже великий любитель и знаток античной культуры Исидор Севильский в своих «Сентенциях» высказывал мысль о том, что благочестивое незнание полезнее суетного мирского знания, ибо последнее без благочестия ведет к гибели души⁴. После смерти Исидора влияние этой идеи лишь усиливается, примером чего является «Книга о знаменитых мужах» Ильдефонса Толедского (к. VII в.). Как явствует из названия, это — сборник кратких биографий выдающихся церковных деятелей, продолжение одноименного произведения Иеронима, Геннадия Массийского и Исидора. Однако предшественники Ильдефонса относили к «знаменитым мужам» исключительно церковных писателей. Для них биография — это, скорее, аннотированный список произведений каждого героя, а не его жизнеописание. Ильдефонс же посвятил пять из тринадцати биографий епископам и аббатам, не написавшим ни строчки, но зато прославленным исключительно благочестивым образом жизни⁵. Это свидетельствует о падении ценности образования и вообще интеллектуальных занятий во второй половине VII в., и в это смысле Эмилиан представляет собой святого нового типа, который оказался, видимо, более востребован эпохой.

Вернемся, однако, к жизни святого. После своего чудесного обращения он отправился в городок Бурадон к отшельнику по имени Феликс, который стал его наставником в благочестивой жизни. Затем он поселился в горах в полном одиночестве и прожил там отшельником около сорока лет, испытывая, по словам Браулиона, невыразимые муки и лишения⁶. Однако молва о его святости достигла ушей епископа Тирасо-

¹ Vita Desiderii. 2. Hic uir, de stimatē claro romanis a parentibus ortus... Qui cum annos quo fas est doceri contigisset legitimos, traditur ad studia litterarum.

² Vita Fructuosi. 1: Hic uero beatus <...> ducis exercitus Hispaniae proles... Post discessum parentum <...> tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo uiro Conantio episcopo.

³ VSE. 12.

⁴ Мареу Е. С. Sapientiam sine eloquentiam prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. № 1: 1(45). 2013. С. 7–19.

⁵ Ildefonsi Toletani episcopi De uiris illustribus / ed. C. Codoñer Merino // Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De uiris illustribus. CC, series latina, CXIV A. Turnhout, 2007. P. 475–642.

⁶ VSE. 11.

ны Дидимия, и тот пожелала посвятить Эмилиана в сан пресвитера¹. Став клириком, Эмилиан начал раздавать имущество церкви нуждающимся, тем самым увеличив число прихожан². Остальные клирики рассказали об этом Дидимию, и тот, не разделив пыла Эмилиана, лишил святого сана³. Вообще, поведение Дидимия можно понять: ведь согласно соборным канонам Толедского королевства, епископ отвечает за все имущество церкви и не имеет права допустить для нее никакого материального ущерба⁴. Трудно представить, что Браулион ничего не знал об этих постановлениях, и все же в конфликте Дидимия и Эмилиана он полностью оправдывает последнего. Епископа он изображает в самом отвратительном виде — по контрасту с невозмутимым и даже, наверно, презирающим его Эмилианом: «Взглянув на божьего человека, он яростно накинулся на него, и когда он изрыгал хмель гнева (ведь дух его был пьян безумием), выдающийся божий человек, хранимый своей святостью, защищенный терпением с привычной безмятежностью оставался неподвижным»⁵. Вообще, действия Дидимия, по мнению Браулиона, были продиктованы исключительно завистью к святому⁶; Эмилиан же в

¹ VSE 12: Didimio etiam qui tunc pontificatum gerebat in Tirasona ministerium, quum hoc quoque fuisset delatum, insequitur homini ordini ecclesiastico uolens inserere, eius quippe erat in diocese.

² VSE. 12: Sed, ut multa praeteream, inter caetera ecclesiastica studia, haec maxima erat industria, ut strenue solerterque, quantocius posset, inquam, de templo Domini pelleret mammonam; quocirca Christi substantiam Christi visceribus impertiebat, locupletem reddens ecclesiam Christi uirtutibus, non opibus, religione, non redditibus, christianis, non rebus.

³ VSE. 13. Ob hanc rem, ut mos solet esse pessimorum clericorum, astiterunt quidam e clericis suis coram praefato episcopo, ad eum uidelicet ob damna rei familiaris lacessendum: iurgantesque aiunt patere ecclesiae detrimenta res susceptas usquequaque imminutas. Iam dictus antistes facibus irae accenditur, et inuidia ob eius uirtutes tenebratur. <...> Tunc, a suscepto dudum ministerio relaxatus, ubi tunc uocatur eius oratorium, reliquum uitae tempus peregit innoxium.

⁴ Conc. de Braga II (572). can. 15: *De rebus ecclesiasticis gubernandis*. Gubernari ergo oportet cum iudicio et potestate episcopi, cui etiam omnis populus et congregatio commissa est animarum <...> nilcil eos latere possit ex his quae ad ecclesiam pertinent, ut nullo modo possint minui et perire; Conc. de Toledo III. can. 3: *Ut ne quis extra necessitatem rem ecclesiae alienit*. Conc. de Toledo III (589). can. 19: *Ut ecclesia cum rebus ad episcopi ordinationem pertineat*. Conc. de Toledo IV (633). can. 67: *De libertis ecclesiae*: ...impium est enim ut quis res suas ecclesiae Christi non contulit damnum inferat et res ecclesiae alienare intendat... Епископ распоряжался имуществом церкви, но обязан был отчитываться в тратах перед собором: Conc. de Toledo IV (633). can. 37: *De promissi solutione ex rebus ecclesiae*.

⁵ VSE. 13: Intuens in uirum dei, uehementer inuehitur, quumque, ut se habuit animus furia ebrius, iracundiae crapulam esset ructatus, uir dei egregius, sanctitate munitus, patientia tutus, tranquillitate consueta persistebat inmotus. Как заметил П. Анрис, конфликт Эмилиана с Дидимием является выражением презрения святого к церковным властям и его стремления уйти от мира: *Henriet P. Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VII^e siècle // Hagiographie idéologie et politique au Moyen Age en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers. 11–14 septembre 2008 / ed. E. Bozoky. Turnhout, 2012. P. 97, 102.*

⁶ VSE. 13: Iam dictus antistes, facibus irae accenditur et inuidia ob eius uirtutes tenebratur. См. также *Valcárcel V. La Vita Emilian de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción // Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea. № 48(147). 1997. P. 384–385.*

его рассказе предстает истинным радетелем за веру и благодетелем для обездоленных; он поступает не по праву, но по правде¹.

Покинув Тирасону, Эмилиан поселился в районе нынешнего монастыря Сан-Мильян, и очень скоро вокруг него образовалась монашеская община. Новая обитель быстро стала объектом паломничества — ведь Эмилиан чудесным образом исцелял самые разные болезни, в т. ч. слепоту и паралич, а также умел прогонять бесов². К святому обращались как простые люди, так и т. н. «сенаторы» Кантабрии. Например, подробного рассказа удостоилось изгнание дьявола из дома сенатора Гонория³. Вообще, за свою долгую, почти столетнюю жизнь Эмилиан совершил очень много чудес и помимо массового исцеления и экзорцизма. Например, он мог, подобно Христу, накормить и напоить паломников небольшим количеством хлеба и вина⁴; при строительстве амбара он увеличил короткое бревно до нужного размера⁵, а когда одержимые бесами пытались поджечь спящего святого, промысел Божий не позволил им даже приблизиться к его постели⁶, — это лишь небольшая часть списка совершенных им чудес.

Безусловно, одним из самых запоминающихся чудес стало чудо с плащом святого, аналогом которому является знаменитый эпизод из «Жития св. Мартина Турского»⁷. К святому Эмилиану подошла толпа нищих, а он, не имея ничего, что можно было им отдать, отрезал рукава своей туники и отдал их вместе с плащом (*pallium*)⁸. Браулион специально подчеркивает сходство поступков Эмилиана и Мартина Турского⁹, который, как известно, тоже поделился в нищим единственным плащом (здесь он обозначается словом *chlamys*). На этом сходство и заканчивается, потому что далее Браулион рассказывает, как из толпы нищих

¹ О конфликте Дидимия и Эмилиана, а также о суде над последним см. *Castellanos S. Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacía el control oficial del patronatus caelestis en la Hispania visigoda* // Brocar. № 20. 1996. P. 77–89; *Кривичина Е. С.* Иск и судебная процедура в системе юстиции Толедского королевства VII в. (на агиографическом материале) // *Ius antiquum. Древнее право.* № 2(22). 2008. С. 143–149.

² VSE. 14–23.

³ VSE. 24.

⁴ VSE. 28.

⁵ VSE. 26.

⁶ VSE. 25.

⁷ *Sulpicii Severi Vita sancti Martini*. III. 1–2: Quodam itaque tempore, cum iam nihil praeter arma et simplicem militiae vestem haberet, media hieme <...> obvium habet in porta Ambianensium civitatis pauperem nudum... Nihil praeter chlamydem, qua indutus erat, habebat: iam enim reliqua in opus simile consumpserat. Arrepto itaque ferro, quo accinctus erat, mediam dividit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur.

⁸ VSE. 27.

⁹ VSE. 27: O alterum Martinum, qui in pauperem uestiuit Christum; nec inmerito unum consecuti praemium qui unum habuere liberalitatis spiritum!

выделился один, самый наглый, и присвоил плащ себе, и за это был бит своими товарищами; расправа над дерзким нищим вызвала одобрение автора жития¹. Иначе говоря, совершенное святым чудо приносит пользу только людям, чистым сердцем, для дурных же оно оборачивается наказанием.

Подобный назидательный пафос звучит еще в одном эпизоде «Жития», в котором рассказывается о краже у Эмилиана коня. Сразу после его похищения воры ослепли на один глаз. Раскаившись, они привели животное святому и во всем признались. Тот простил их, однако же не пожелал вернуть зрение (хотя и мог, замечает Браулион): если вдруг они бы задумали совершить подобное преступление, то это увечье сделалось бы приметой, по которой их легко можно было бы опознать. Так в память о своем злодействе и в назидание окружающим они навсегда остались кривыми².

Кроме того, Эмилиан мог видеть будущее. Так, автор жития рассказывает о том, что в последний год жизни святого во время великого поста ему было видение, предсказывающее скорое завоевание Кантабрии королем Леовигильдом³. Эмилиан немедленно послал за сенаторами Кантабрии (по-видимому, сенат Кантабрии — это орган местного самоуправления, существовавший до завоевания Леовигильда), и они не замедлили явиться к нему, что свидетельствует о питаемом к нему уважении. Правда, тут же рассказывается, что некий сенатор по имени Абунданций стал высмеивать святого, заявляя, что тот выжил из ума от старости. За это он вскоре поплатился жизнью: его первого настиг «карающий меч Леовигильда»⁴. Впрочем, и остальные сенаторы также были убиты в наказание за свои грехи и за нежелание покаяться, однако Эмилиан не успел этого увидеть. Зато подтверждение исполнения пророчества является, помимо рассказа о чудесах, еще одним способом обосновать святость и авторитет Эмилиана.

* * *

Можно с уверенностью утверждать, что все прочие вестготские святые вместе не совершили такого количества чудес, кои явил святой Эмилиан; кроме того, даже после его смерти его мощи обладали силой.

¹ VSE. 27.

² VSE. 31.

³ *Isidori Historia*. 49. Acra DCVI, anno III imperii Iustini minoris, Leuigildus ... ampliare regnum bello et augere opes statuit. <...> Cantabrum namque iste obtinuit, Aregiam iste cepit. Sabaria ab eo omnis deuicta est.

⁴ VSE. 33.

способной исцелять больных и воскрешать мертвых¹. В этом контексте, примечательно, что о посмертных чудесах прочих вестготских святых у нас нет никаких упоминаний. В других житиях описания чудес обрамляют рассказ о деяниях святого, будь то полемика с арианским епископом Сунной, как это было с Масоной; конфликт с королевой Брунгильдой и королем Теодорихом, предопределившим судьбу Дезидерия, или основание монастырей Фруктуозом. В случае же с Эмилианом все наоборот: сама его жизнь служит рамкой или фоном для описания совершаемых им чудес. Вообще, культ и почитание этого святого основано как раз на чудесных явлениях, имевших место не только в прошлом, но и в настоящем. По-видимому, именно поэтому Браулион подчеркивает, что он опирается на свидетельства близких учеников святого, — ему важно убедить читателя в достоверности всех произошедших чудес.

Читателями «Жития», несомненно, были аббаты и монахи-анахореты, подобные святому Фруктуозу Бракарскому. Этот вывод следует из переписки Браулиона и Фруктуоза, в которой последний просил прислать ему в числе прочих кодексов «Житие св. Эмилиана»². Вероятно, потенциальными читателями были образованные клирики и миряне. На последних хотелось бы обратить особое внимание. Мне трудно согласиться с точкой зрения В. Валькарселя, будто Браулион писал «Житие» не для них³. Напротив, кажется, что именно миряне были, если можно так выразиться, «целевой аудиторией» Браулиона. Косвенным свидетельством этому является его переписка: из дошедших до нас сорока четырех посланий восемь адресованы мирянам (не считая семи писем из переписки с королями). Все это указывает на то, что епископ Сарагосы поддерживал весьма тесные отношения со своей паствой (во всяком случае, с аристократией). На то, что житие было написано для мирян, указывает и его содержание.

Прежде всего, Браулион специально написал «Житие» простым и понятным слогом, а также постарался сократить его объем для того, чтобы оно читалось в церкви во время мессы, и было доступным даже не умеющим читать. Кроме того, на эту же мысль наталкивает при-

¹ VSE. 35–38.

² ESB. 43: ... *supplex suggero ut pro mercede tua de Conlationibus Cassiani inlumines monasteria sta, et uitam sanctorum uirorum Honorati atque Germani uestrique beatissimi noui Imiliani pusillitati nostre uestra largitate facietis attribui*... См. также *Henriët P. Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VII^e siècle // Hagiographie idéologie et politique au Moyen Age en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers. 11–14 septembre 2008 / ed. E. Bozoky. Turnhout, 2012. P. 107–108.*

³ *Valcárcel V. La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza...* P. 405–406.

стальное внимание Браулиона к чудесам, уже отмечавшееся ранее. Ведь увлекательные рассказы о совершаемых чудесах, должны были стать для не слишком сведущих в богословии мирян лучшим доказательством святости Эмилиана, да еще в отдельных случаях они служили в качестве назидания.

В этом смысле образ самого отшельника, живущего скромной жизнью, также должен был импонировать пастве Браулиона. Святой был далек от политики, никогда не имел дела с королями, беззаветно заботился о бедняках вплоть до того, что вступил в конфликт с епископом Дидимием. Он не умел читать и не знал Псалтири, но именно благодаря своей простоте, не отягощенной суетной мудростью, и беззаветному служению Господу Эмилиан удостоился Божьей благодати. Не случайно подобного рода святой появляется именно в Кантабрии — регионе по преимуществу сельском, с небольшим количеством городов и только-только возникающими монастырями¹. Браулиону удалось почувствовать умонастроения и чаяния своей паствы и создать культ святого, который пережил Толедское королевство.

¹ *Martin C. La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique. Lille, 2003. P. 92 sqq.*

Сакральные дни и женские культы в латинской, греческой и славянской традициях

В статье рассматривается вопрос о связи между почитанием сакральных дней и распространением женских культов (св. Параскевы (Петки), св. Недели и св. Феофано) в средневековых латинской, греческой и славянской традициях. Особое внимание уделяется архаичному народному почитанию св. Недели, распространенному на Балканах, как в православной, так и католической среде. Рассматривается вопрос о формировании письменной традиции в церковной среде как способу «христианизации» народных верований, а также роли реликвий и трансформации культов в контексте развития династической идеологии.

Ключевые слова: династическая идеология, женские культы, Неделя, Параскева (Петка), реликвии, сакральные дни.

Значение праздничных дней

Хорошо известен бунт Евангелия против «хранения» субботы. Однако при переходе христианства в другую языковую среду, а главное, при приобретении христианством нового статуса, не нового учения, обращенного к личности, а статуса «религии» массовой, неизбежно происходили определенные трансформации. Христианство обрастало новой системой запретов.

Для средневековой культуры очень важной являлась система праздничных дней, работа в которые строго воспрещалась¹. Эти дни обозначали «сакральное время», соотнесенное с христианской традицией.

Разумеется, эти запреты восходили еще к ветхозаветной традиции, но, однако, воспроизводились и в сборниках церковных канонов, о чем свидетельствует «Избрание от закона Моисеева» — греческое собрание предписаний из Ветхого Завета, переведенное на славянский и ставшее обязательной главой славянской Кормчей, начиная с XIII в.² Если смысл праздника нуждался в разъяснении, то система запретов усваивалась, по-видимому, проще, более соответствовала архаичной культуре и

¹ *Божанин Ст.* Недельа као нерадни дан // Споменица академика Симе Ђирковића. Београд, 2011. С. 307–337.

² Об этом памятнике — *Burgmann L., Troianos Sp.* Nomos Mosaikos // *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* / Hrsg. D. Simon. Fontes Minores III. Frankfurt am Main, 1979 Bd. 4. S. 126–167. Издание: — Законоправило или Номоканон Светога Саве. Иловички препис 1262. Година. Фототипија / М. Петровић. Дечје Новине, 1991. Лл. 249 об–255.

средневековой ментальности. Запреты в сакральное время распространялись не только на разного вида работы, но касались и убийства животных, и сексуального поведения. Причем пропагандистами запретов не всегда выступали иерархи. Кирик Новгородец спрашивал у епископа Нифонта: «Достоить ли резати в неделю скот, оже ся пригодит или птица?». и получил разрешение, хотя Нифонт и говорил: «Неделя честен день есть и праздни, иже ити в церковь и молитися»¹.

Предписание о праздновании недели (воскресного дня) имеется в Апостольских постановлениях, атрибутируемых рукописной традицией папе Клименту — тексте, создание которого относят к IV в., древнейший список — к VI в.

Широко распространенный на Балканах, а с XV в. и в русской традиции сборник «Псевдо-Зонара» прямо предписывает, сколько времени нельзя работать в какой праздник². «Азь Петр и Павелъ ап(о)с(то)ли Х(ристо)ви заповедуемъ рабом Х(ри)с(то)вемъ о деланихъ ч(е)л(овеч)ьскихъ, еже делати 6 дни, в п(о)н(е)д(е)л(н)ик, вт(о)рнкъ, сред(у), чет(верток), в п(я)ток, в суб(о)ту до полудне или до третиаго час(а) или паки и весь день въ суб(о)ту. упразднитися от дела тяшка и дому пристояти и памятем м(е)ртвых и страннопиятия, и учреждения и любовь съвършати. Субота бо създанию бл(а)г(о)д(а)ть имать, и упокоение наричется. Нед(е)ле же д(е)нь первый Б(о)жии, въскресения бл(а)г(о)д(а)ть имея. Тем же заповедаем д(е)нь съхранити неделю и почитати: В субботу от осьмаго час(а) упражнетися отъ всекаг(о) дела, мала же и велика <...>. В п(о)недельник паки от втораго час(а) начати дела ручнаа въсекаа»³. В дальнейших указаниях говорится о том, что праздники апостольские «подбаеът праздновати самый ть день, от утра даже до веч(е)ра»⁴. Праздники великомучениц праздновати «от утра до полудне»⁵.

И хотя предписания говорят о посещении церкви в праздничные дни, на практике участие в празднике определялось в первую очередь запретом на работу. Запрет на делание работы носил дифференцированный характер, т. е. работа подразделялась на легкую и тяжелую. Подобные

¹ Памятники древнерусского канонического права / Русская Историческая Библиотска. Т. 6. СПб., 1880. Стб. 27. Вопр. 11.

² О Зонаре см. *Белякова Е. В.* О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника «Зинар») // *Старобългарска Литература*. Кн. 37–38 / *Българска Академия на Науките*. Институт за литература. София, 2007. С. 114–131; *Цибранска-Костова М.* Покаяната книжина на Българското средновековие IX–XIII век. София, 2011.

³ Текст памятника (в неполной редакции) воспроизведен в: *Архивски Номоканон*. Български ръкопис от XIV век. Фототипно издание. Шумен, 2007. Лл. 34 об.–35. Воспроизводим текст по упрощенной орфографии.

⁴ Там же. Л. 36.

⁵ Там же.

предписания существовали и в западном христианстве (статут г. Котора). Тем не менее только в древнеславянском языке даже названия «неделя» (в смысле недельный день)¹ и «праздник»² содержат указание на запрет работать в эти дни³. Уже в ранних памятниках (напр. Ефремовской Кормчей) слово «неделя» имеет значение и «седмицы».

Это соответствует богослужебной традиции, когда день Господня Воскресенья рассматривается не как один, а как целая седмица («неделя»). Но удивительно то, что это представление отразилось только в славянских названиях дней недели.

Проблема происхождения славянских названий дней и запрет культа недели

Само происхождение славянских названий дней недели (седмицы) идет не из греческой традиции, где принят другой счет дней, а именно с воскресенья⁴. Требование считать дни в соответствии с греческой системой высказано в послании Феодосия князю Изяславу: «Ибо неделя не наричется неделя, яко же вы глаголете, нъ пьрвый день всея неделе наричется. Понеже Христос Бог наш в тотъ день въскресе из мертвых, и наричется въскресный день. А понедельник наричется второй день, а вторник — третий, а среда — четвертый, а четверток — пятый, а пятницу — шестый, а суббота — седмый»⁵.

И хотя исследователи настаивают на атрибуции этого текста Феодосию Печерскому, трудно предположить, что этот пассаж мог написать русский, понимающий этимологию слов, а не грек по происхождению. Источники упоминают и Феодоса грека, о котором почти ничего не известно. Князь Изяслав спрашивал Феодосия как раз о запрете на убийство животных в неделю, т. е. князь был осведомлен о системе запретов. Послание Феодосия сопровождается в рукописях и «Слово истолковано от с(вя)тых словес с(вя)тых ап(о)с(то)л о твари, о дни, рекомею нед(е)ли, яко не подобаетъ кр(е)стьяном кланятися недели, ни целовати ее, зане

¹ И. И. Срезневский поместил в Словаре два значения этого слова: «воскресенье, воскресный день, dominica» и «неделя, седмица, hebdomada». При этом оба значения слова встречаются уже в Остромировом Евангелии — Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. II. Ч. 1. С. 380–382.

² «Праздновати» — «быть свободным, бездействовать, отдыхать, не работать» — Там же. Т. II. Ч. II. С. 1365–1366.

³ См., например, о значении этого дня в Сербии: Бојанин С. Недеља као нерадни дан у Средњовековној Србији // Споменица академика Симе Тирковића. Београд, 2011. С. 307–337.

⁴ Уреч. Κυριακή. «Понедельник» по-гречески — Δευτέρα (т. е. «второй день»), вторник — Τρίτη (т. е. «третий день» и т. д.)

⁵ Выпросанье Изяслава князя сына Ярослава внука Володимира, игумена Феодосья Печерского монастыря // Библиотека Литературы Древней Руси. Т. I. СПб., 1997. С. 446.

тварь ес(ть)». Этот редкий текст недавно был вновь издан по рукописи XV в. из Новгородско-Софийского собрания (РНБ. Соф. 1285)¹. Незвестный автор запрещает делать изображения недели и поклоняться им: («то ти не неделю — былван написавшее въ образъ ч(е)л(о)в(е)чь»)². Он запрещает называть неделю воскресением, потому что воскресение — имя Христа («самому Христу имя въскресеенье»)³. В русской традиции изображения Недели не известны, зато деревянные изображения Параскевы-Пятницы получили широкое распространение.

Исследователи неоднократно писали о связи между языческим культом и почитанием св. Параскевы⁴ и св. Недели⁵. При всей близости культов можно утверждать их разное происхождение и говорить о разных путях распространения. Показательным является то, что если культ св. Параскевы вошел в древнерусскую домонгольскую традицию⁶, то культа св. Недели в ней нет, в то время как среди народов Балканского полуострова культ св. Недели получил широкое распространение.

Культ св. Параскевы-Петки

В историографии значительное внимание уделялось культу святой Параскевы, широко распространенном как на Балканах, так и в других землях византийского культурного круга⁷. По словам Ф. Алькена, личность св. Параскевы является поистине неразрешимой загадкой для историка. Незвестная ни раннехристианской практике, ни по византийским синаксарям⁸, эта мученица снискала совершенно невероятную популярность у греков, славян и румын, а также в южной Италии и на Сицилии⁹. Существует не менее 15 византийских версий *Passio*

¹ Савельева Н. В. «Слово о твари и дни, рекомом неделя» в Софийском сборнике // ТОДРЛ. Т. 61. СПб., 2010. С. 429–451. Памятник входит также в состав Паисиевского сборника (РНБ, Кирилло-Бел. 4/1081, в неполном виде он имеется в составе РГБ. Рум. № 358, а также БАН. 4. 9. 37 (Финл. 38). Списки указаны в статье Н. В. Савельевой).

² Савельева Н. В. «Слово о твари и дни, рекомом неделя»... С. 446. стб. 1.

³ Там же. С. 447, стб. 1.

⁴ Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Параскева-Пятница // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 631–633; Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. СПб., 1957. С. 56–62.

⁵ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

⁶ Домонгольские храмы, посвященные св. Параскеве, имеются в Новгороде и Чернигове.

⁷ Halkin F. La passion de sainte Parascève par Jean d'Eubée // Polychronion, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag / Hg. P. Wirth. Heidelberg, 1966 S. 226–237; Martinov I. Annus ecclesiasticus graeco-slavicus. Bruxellis, 1863. P. 185–18; Onasch K. Paraskveva-Studien // Ostkirchliche Studien. T. 6. 1957. S. 121–141.

⁸ В изданиях Delehaye H. Origines du culte des martyres. 2 ed. Bruxelles, 1933 и изданных им рукописях синаксарей (Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxelles, 1902) практически нет упоминаний почитания Параскевы.

⁹ Halkin F. La passion de sainte Parascève. P. 227–228.

(*Bibliotheca hagiographica graeca*), одна из них была опубликована (по рукописи *Messanensis* 29), а также латинский¹ и славянский переводы.

По мнению большинства историков и антропологов, культ пятницы имеет преемственный характер с языческой традицией олицетворения этого дня с женскими божествами. Именно с этим связывается культ Параскевы, покровительницы женщин, на Балканах. В народных представлениях непочитание этой святой и ее дня грозило потерей зрения².

Особое распространение получил культ Параскевы в XIV–XV вв., тогда же было создан основной массив гимнографии в сербской и болгарской традиции, и ее почитание носило поистине всенародный характер. Образ святой мученицы символически олицетворял святой день крестной страсти Христа, постный день. Подтверждением тому, что культ складывается вокруг почитания пятницы, является также наиболее раннее изображение святой на миниатюре конца IX в., с атрибутами крестного страдания Христа (т. е. с крестом в руках) и подписью ἡ ἁγία Παρασκευή³. На распространение этого культа влияла, по-видимому, и популярность *Сказания о 12 пятницах* — древнего апокрифа пограничного характера, представленного на стыке между иудейской и христианской, а затем и мусульманской культурой⁴.

Культ св. Недели

Культ святой Недели остался практически не освещенным в историографии⁵. Эта святая почиталась в Сербии, Болгарии, Черногории и даже Хорватии, но, как уже указывалось, неизвестна в русской церков-

¹ Легенда святой Венеры или Венеранды (латинская версия слова «пятница» *dies Veneris*), BHL 8529–8531, P. De Natalibus, *Catalogus Sanctorum*, livre 10, ch. 61.

² Cp. *Megas G.* Greek calendar customs. Athens, 1975.

³ *Der Nersessian (S.)*. The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris. Gr. 510 // *Dumbarton Oaks Papers*. № 16. 1962. P. 202–203, а также см. новую статью о миниатюрах данной рукописи, с предположением о том, что рядом со св. Параскевой изображена св. Кириаки: *Gavrilović Z.* New Observations on the Miniature of the Vision of Saint Gregory of Nazianzus in Paris. Gr. 510 // *ЗРВИ*. № 44, 2007. С. 67–72.

⁴ «Сказание» было переведено с греческого на славянский на рубеже XI–XII вв. и на протяжении XIII в. получило самое широкое распространение в южнославянском ареале (существует более 40 списков «сказания», включая хорватские глаголические списки). См.: *Веселовский А.* Опыты по истории развития христианской легенды. IV сказание о 12 пятницах // *Журнал Министерства народного просвещения*. № 145. 1876. С. 329; *Angusheva A.* The Medieval Croatian Apocryphal Tradition in the Context of the Old Slavonic Patterns: “The story about the Twelve Fridays” // *Prvi Hrvatski Slavisticki Kongres*. Vol. 1. Zagreb, 1997. P. 513–519; *Dimitrova M., Angusheva A.* Medieval Croato-Glagolitic Manuscript Tradition: Between East and West // *Medieval Christian Europe: East and West. Traditions, Values, Communications*. Sofia, 2002. P. 192–196; *Stanchev K.* Un inedito manuscritto croato-glagolitico del XV secolo // *Ricerche Slavistiche*. XXXVIII. 1991. P. 13–52.

⁵ Алькен в примечании задается вопросом, не возник ли культ св. Кириаки (Доменики) примерно так же поздно в Троепе в Калабрии, аналогичным образом от культа святого дня воскресения. *Halkin F.* La passion de sainte Parascève. P. 228.

ной практике. В многочисленных церквях ее изображение встречается вместе со св. Петкой (Параскевой)¹.

Неделя и Анастасия

В некоторых исследованиях сербских историков имя Недели упоминается в связке с именем святой Анастасии (что в переводе с греческого буквально означает «воскресение»). На эту связь указывает в своей статье Драган Войводић², на его работу ссылается в своей новой книге Валентина Живкович, проводя параллель между культом святой Венеранды-Параскевы и Анастасии-Недели в средневековом Которе³. Действительно, культ святой Анастасии, распространившийся повсеместно из Византии, оказал большое влияние на славянскую культуру, оставив в том числе большой след в истории Далмации в связи со знаменитой легендой о переносе останков-реликвий св. Анастасии (Стошни) в средневековый Задар в начале IX в.⁴ При этом в византийской культуре и ее ареале существовало почитание двух раннехристианских мучениц по имени Анастасия — Сирмийской и Римской. Наиболее известной является св. Анастасия Фармаколитрия, ученица св. Хрисогона, пострадавшая в Сирмиуме в конце III или начале IV в., ее память славится 22 декабря⁵, в католической церкви 25 декабря⁶. Также рассказ о ней включен в знаменитую *Legenda aurea*⁷. В своей статье искусствовед Войводић подробно останавливается на связи культа св. Анастасии с культом Воскресения, основываясь в основном на древнерусском изобразительном материале, прежде всего из Новгорода. Эта связь чаще всего проявлялась в изображениях Анастасии рядом со сценой Страшного суда (яркий пример — церковь Спаса на Нередице. Так же он приводит примеры парных изображений из македонских церквей, где рядом с Анастасией (в сходных богатых одеждах и с мученическим крестом в руке) изображена вероятнее всего святая Неделя. По его мнению, общим моментом, связывающим этих двух святых, для византийского круга является

¹ В каталоге арх. Сергия Спасского указывается также, что в прологах X в. память общецерковно объединена под 20 марта. *Сергий Архиеп. (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. Владимир, 1901. (Репринт: М. 1997). С. 80.

² *Войводић Д.* Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије у земљама византијског културног круга // *Зограф*. № 21. 1990. С. 31–40.

³ *Живковић В.* Религиозност и уметност у Котору XIV — XVI век. Београд, 2010. С. 228.

⁴ *Živković T.* The South Slavs Between East and West: 550–1150. Belgrade, 2008. S. 147–148.

⁵ *Delahaye H.* Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxellis, 1902. Col. 1051 (индекс).

⁶ *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb, 1979. S. 113.

⁷ *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Heidelberg, 1925. S. 56–58.

момент выделения и культа «воскресения», как события, так и дня недели¹.

Тем не менее, простое связывание культов Анастасии и Недели, где культ Анастасии является первичным, а культ Недели его славянской альтернативой, по-видимому ошибочно, поскольку оно не учитывает текстовой традиции.

Кириаки

В греческих минеях память святой Кириаки, которая празднуется 7-го июля, предшествует памяти святой мученицы Параскевы². Кириаки по преданию является раннехристианской мученицей, жившей в III в., происходившей из благочестивой семьи Дорофея и Евсевии из Никомедии, в Малой Азии. Отказавшись выйти замуж за знатного язычника, Кириаки, открыто исповедовавшая христианскую веру и прославившаяся своим человеколюбием, оказалась в тюрьме по распоряжению губернатора Вифинии Хилариана во времена гонений императора Диоклетиана, и в итоге была обезглавлена, проявив твердость в христианских убеждениях (7 июля 289 г.). Славянские прологи также включали перевод жития Кириаки, помещая имя святой в его греческом варианте, тем не менее сохраняя версию о том что имя связано с воскресным днем, в который она родилась (Родивше же отроче женскимъ полъ въ день *неделнии*. И нарекоше ему име *Кириакии*)³.

Култ святой Кириаки был распространен в различных провинциях Византийской империи, в том числе на островах в Греции и на Кипре⁴, где существует многочисленные изображения этой святой и церкви, ей посвященные, тогда как в Константинополе, вероятно культ Кириаки, как и Параскевы, были менее востребованы⁵. Церковь св. Кириаки один

¹ *Војводић Д.* Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије у земљама византијског културног круга // Зограф. № 21. 1990. С. 31–40.

² ЕВБ 2039, f. 193 της αγίας Κυριακής, f. 195 της μεγαλομάρτυρος Παρασκευής.

³ НМ. SMS. 426, лл. 203а–204 (сербский пролог 15 в.), НМ. SMS. 426, лл. 276–277а, а также НУБ М 18, служебная минея за май с житиями, сербская редакция, первая половина XV в., Л. 114: в тот же день светаа мученица Кириаки огнем сконча се. С. 57, НУБ М 16, служебная минея за июль, серб. Ред. Перв. Четв. 15 в. Л. 42 7 июля память Фомы (в горах Мален). Въ тѣже дньъ свѣтые мученице Курыакіе с. 67.

⁴ Об изображениях см. Кириаки на Кипре см.: *Gabelić S. St. Kyriake in Wallpainting in Cyprus // Archaeologia Cypria I, 1985. P. 115–119; Gavrilović Z. Observations on the Iconography of St. Kyriake, Principally in Cyprus // Studies in Byzantine and Serbian Medieval Art. L., 2001. P. 217–231; Mouriki D. The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as attested by Church Decorations and icons Paintings // The Sweet Land of Cyprus. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991. Nicosia, P. 237–277.*

⁵ *Janin R. La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantine. I, Tome III: Les Églises et les Monastères. P., 1953, упомянута только одна церковь св. Кириаки и две церкви св. Параскевы (Р. 302, 405).*

раз упоминается в связи с осадой города¹. Известно, что при русском монастыре св. Пантелеймона на Афоне существовала церковь св. Кириаки, имеется греческая грамота Стефана Душана, 1348 г. с упоминанием этой церкви².

В письменной традиции переходным моментом в сохранении и распространении славянского имени в культе св. Недели (производном от культа греческой Кириаки) стала Похвала св. Недели, написанная патриархом Евфимием³. Текст известен в одном списке. Он опирается на проложное житие святой Кириаки, однако в тексте она впервые предстает как «Неделя», где логичным также становится объяснение о дне рождения святой и ее имени, ранее терявшемся в контексте перевода с греческого. Тем не менее в заключительной части текста один раз употребляется вновь греческое имя «Кириаки», что, вероятно, связано с простым копированием минейного текста⁴.

На территории Болгарии культ св. Недели получил особое распространение, здесь она считается важнейшей болгарской святой и великомученицей. Одно из наиболее ранних изображений — в Боянской церкви у входных дверей, с воздетыми к небу руками.

Култ св. Недели в Болгарии оказался даже сильнее культа св. Петки, чьи мощи были перенесены в XV в. в Белград. Даже главный кафедральный собор страны в Софии был посвящен св. Неделе.

В Сербию культ св. Недели, вероятнее, пришел не из Греции, а из Болгарии, вместе со славянским именем мученицы, однако, по-видимому, там не получил такого широкого распространения, но сохранился в связке с культом св. Параскевы (Петки).

Также неясно почему, но на Руси культ Кириаки-Недели не получил распространения. Возможно, это связано с тем, что культ праздника «воскресения» всецело замещался культом великомученицы Анастасии. Непонятно, почему сочинение «похвала Неделе», написанное патриархом Евфимием, не получило здесь своего распространения.

В алфавитном указателе церквей и монастырей на территории Македонии упоминаются 10 церквей и 2 монастыря св. Недели⁵. По по-

¹ *Narratio de Constantinopolii oppugnata*. PG. Vol. CLVI. P. 65 C; *Compermass J. Denkmäler der griechischen Volkssprache für sprachwissenschaftliche Übungen und Vorlesungen*. Heft 1. Strassburg, 1911. S. 16.

² Акты русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона. К., 1873. С. 170–175, № 21.

³ Текст Похвалы содержится в издании *Kalužniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. L., 1971 (repr.). S. 147–169.

⁴ Там же. С. 163.

⁵ *Белев И. Преглед на средновековни цркви и манастири во Македонија*. Скопје, 1990. С. 121–122, № 568–579.

воду обоих монастырей имеется крайне мало исторических сведений. Локализация: около села Алистрат, Драмско¹; и село Марчово, Неврокопско². Ряд церквей св. Недели впервые упоминается в связи с ктиторской деятельностью сербского короля Милутина (1282–1321) в 1300 г. (одна в районе села Брод, около Кичево³, вторая в селе Здунье, Пореч на р. Треска, была в 1300 г. передана монастырю св. Горѓи-Горг, вероятно, была основана в XIII в. или даже ранее⁴). Одна из церквей св. Недели (село Речица, Долни Полог) упоминается в середине XIV века. Село было подарено монастырю Горѓи-Горг в соответствии с грамотой Романа III Аргира (1028 — 1034), что подтверждается в грамотах Константина и Милутина, вероятно, церковь была подарена монастырю в Скопье⁵. Остальные церкви локализованы, однако не датированы, некоторые сохранились, остальные в развалинах.

На народные и дохристианские мотивы в культе св. Кириаки в Греции указывают также современные этнографические исследования о празднике 8 января (св. Кириаки), так называемый день Бабо на территории греческой провинции Македония. Так исследователи указывают на связь этого праздника с языческими античными Мистериями, где особую роль играли женщины. Это традиционный женский праздник, который посвящен св. Кириаки, которая, согласно легенде, помогала при родах Богородице (своего рода повивальная бабка). Именно поэтому данный праздник здесь имеет традиционно гендерный характер, с многочисленными символами, связанными с женским плодородием и т. д.⁶

Св. Неделя в католической Хорватии

Другой вопрос, не менее важный, связан с той необыкновенной популярностью, которой пользуется св. Неделя (или Неделица) на территории католической Хорватии.

¹ О нем нет исследований, считается, что основан в Средневековье, сведения о нем: Трайчев Г. Манастирите в Македонија. Софија, 1933. С. 203, № 568 в описании Велева, С. 121.

² Был раскопан в 1903 г., нет полных исторических сведений о монастыре, его упомянул Трайчев Г. Манастирите в Македонија. № 573 в описании Велева, С. 121.

³ № 569 в описании Велева, С. 121; Пурковић М. Попис цркава у старој српској држави. Београд, 1934. С. 33.

⁴ № 571 в описании Велева, С. 121; Новаковић С. Законски споменици... С. 615.

⁵ Миљковић-Пепек П. Преглед на црковните споменици во тетовската област од XI до XIX век, Споменици на Македонија. Т. III. Скопје, 1980. С. 466–467, № 576, 122; Пурковић М. Попис цркава... С. 33.

⁶ Haland E. J. In the Hands of the Women, the Babo Day: from a Mid-Winter Festival in Greek Macedonia to the Ancient World // Parusheva D., Gergova L. (eds.). The Ritual Year 8: Migrations. The Yearbook of the SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore) Working Group on The Ritual Year. Sofia, 2014. P. 442–468.

Трудно сказать, к какому времени относится распространения культа св. Недели на территории Хорватии, где на сегодняшний день существуют два небольших города, названных в ее честь, а также ряд церквей и приделов, ей посвященных. На языковом уровне это также отражает культ «воскресения». Тем не менее, в официальных католических энциклопедиях, как и в средневековой «Золотой легенде» ее имени нет. Культ Недели существовал только в Истрии и Далмации, куда он пришел, скорее всего, не непосредственно из Византии, а из Южной Италии. В Калабрии, в городе Тропея, почиталась св. Доминика из Никомедии, память которой отмечается 6 июля (ее также называли Кириакой, так как «Доминика» — буквальный перевод греческого имени «Кириаки»)¹. Однако, ни одно ни второе имя так же не значатся в классической Золотой легенде². Вероятнее всего, распространение ее культа в Южной Италии было связано с деятельностью местных греческих монастырей, а приход культа на Адриатическое побережье произошел из Италии. Но что интересно, хорватская практика сохранила почитание святой только под именем св. Недели (которое на время итальянского господства превращалось в Доменику), тогда как греческое имя Кириаки там было утрачено.

Феофано

Культ византийской императрицы Феофано (супруги императора Льва VI Мудрого, умерла в 895 или 897) в южнославянской традиции типологически близок к указанным святым, ее имя «богоявление» также связано с сакральным временем.

Символический аспект культа св. Феофано вероятнее всего, связан с особенностями средневековой рукописной традиции на Балканах. В славянских рукописях подчас происходила путаница с переводом слова «Богоявление», где в итоге получалось «св. Феофано»³. Церковный праздник в лице символической фигуры византийской императрицы становится важным сакральным символом в южнославянской средне-

¹ Russo F. *Domenica (Ciriaca)* // *Bibliotheca Sanctorum*. Vol. 4. R., 1964. Col. 680–681.

² Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Heidelberg, 1925.

³ См., например глаголический требник так называемый Синайский *Euchologion* (требник). Geitler L. *Euchologium: glagolski spomenik manastira Sinai brda*. Zagreb, 1882, F. 1. Библиография о Требнике: Parenti, S. *L'eucologio slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino*. R., 1997; Ševčenko I. Report on the Glagolitic Fragments (of the *Euchologium Sinaiticum* ?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts // *Harvard Ukrainian Studies*. № 6. 1982. P. 119–151. Wawryk M. The Offices of Monastic Initiation in the *Euchologium Sinaiticum* and Their Greek Sources // *Harvard Ukrainian Studies*. № 10. 1986. P. 5–47.

вековой культуре, способствуя укреплению и сакрализации сербских правителей в тяжелые времена турецкого присутствия и экспансии на Балканах.

В Болгарии житие св. Феофано было включено в т. н. Бдинский сборник — коллекцию женских житий (т. н. «метерикон»), составленный в болгарском городе Видин по заказу болгарской царицы Анны, супруги царя Ивана Страцимира, в 1360 г.¹ Предполагается, что именно житие императрицы Феофано было ключевым в сборнике, заказанном в качестве подарка для матери царя Феодоре, в монастыре принявшей имя Феофано². Патриархом Евфимием было написано «последование» св. Феофано³. Особое распространение культа происходит так же в XIV–XV вв., когда создаются тропари в честь этой святой. Служба святой императрице Феофано, тропари посвященные ей, существовали и в средневековой Сербии. Особое распространение культ императрицы Феофано получает в начале XV в. и связан с эпохой деспота Стефана Лазаревича (1402–1427)⁴, инициировавшего перенос мощей Феофано в Белград⁵. Для ее культа характерны элементы святой защитницы-покровительницы государства⁶, причем не менее важной является ее функция защитницы города (Белграда). Так в тропарях есть обращение «Радуйся, христианом горячая заступница и скипетру сербскому предстательница», «чудная царица, похвала царем», в более поздних списках XVI и XVII вв. службы императрице подчеркивается роль сербского деспота Стефана Лазаревича в ее прославлении («веселится днесь Стефан

¹ Bdinski Sbornik, Ghent Slavonic MS 408, A. D. 1360. Facsimile edition with representation by Ivan Dujcev. London, 1972; Bdinski Sbornik. An Old Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A. D. 1360) / Ed. and annotated by J. L. Scharpe and F. Vyncke. With an introduction by E. Voordeckers. Bruges, 1973.

² В Бдинский сборник включены прежде всего жития святых женщин мучениц и пустынных. Кроме св. Феофано в сборнике содержатся жития свв. Феодоры, Феклы, Петки, Варвары, Бланы, Марины, Таисии, Евфросинии, Екатерины, Юлианы, Марии Египетской, Евпраксии. Факсимильное издание рукописи XIV в. доступно на сайте URL: <http://adore.ugent.be/OpenURL/app?id=archive.ugent.be:973E9242-B062-11E1-9EF1-99BDAAF23FF7&type=carousel&scrollto=1>. «Слово блаженнис царице Феофание» на листах: 111–114а. (дата обращения: 07.12.2017).

³ Akoluthie der Kaiserin Theophano // Kalužniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901. S. 255–277.

⁴ См. Марjanовић-Душанић С. Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели // ЗРВИ. № 43. 2006. С. 77–96.

⁵ Петковић В. Р. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 21.

⁶ В болгарской историографии это объясняют влиянием культа Богородицы — «градозащитницы»: Билярски И. Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка, 2004. С. 45–49; Станкова Р. Служби за жени-светици в южнославянската книжовна традиция от XIII — XVI век // Црквене студии. № 3. 2006. С. 260, 271.

деспот Сербский и светло празднует память твою, всечестная»)¹, наравне с обычными для «женских» тропарей в службе императрице Феофано содержатся элементы, подчеркивающие ее высокий статус покровительницы царства. Вероятно, принципиально важную роль в распространении культа св. Феофано сербскими правителями сыграла связь имени и статуса Феофано, символическое значение «богоявления» и императорский титул святой, так же как и нахождение мощей святой в Белграде.

Следует отметить так же, что развитие ее культа будет непосредственно связано с городом Белградом по аналогии с покровительницей Тырнова св. Петкой (Параскевой)². Одной из задач жития св. Петки и службы св. Феофано, написанных патриархом Евфимием, была идеологическая — создания культа святых патронов для города Тырново и Болгарии (позднее тексты, особенно после переноса мощей продолжали играть эту защитную функцию в Сербии)³. Но если народное почитание св. Петки, как и важность ее культа и функций ее культа выходили за рамки идеологически важного культа, то св. Феофано так и осталась лишь в текстовой традиции, важной для династии Асеней и Лазаревичей, однако широкого народного почитания не снискала.

Символическая персонификация двух сакральных дней недели — пятницы и воскресения, связав элементы пластов народной культуры с церковной традицией почитания мучениц, нашла повсеместное распространение на Балканах, выходя за рамки конфессиональной и даже религиозной традиции⁴.

¹ Иванова К. Сръбска редакция на службата за императрица Теофана // Археографски прилози. № 10–11. 1988–1989. С. 83–106; Станкова Р. Служби за жени-светици в јужнославанската книжовна традиција од XIII — XVI век // Црквене студије. № 3. 2006. С. 263.

² О функции св. Петки как защитницы болгарской столицы, небесной заступницы государства и народа, гарант безопасности и защита от иноверных, см.: *Biliarsky I. The cult of Saint Petka and the Constantinopolitan Marial cult // Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale. Actes du colloque international 17 janvier 2004. Bucarest, 2004. P. 81–104; Марjanовић-Душанић С. Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели // Византолошки зборник № 43. Београд, 2006. С. 90; Поповић Д. Реликвије свете Петке — gloria Bulgariae, gloria Serbiae // Бугарска и Србија у кругу византијске цивилизације. Зборник реферата из бугарско-српског симпозијума. Софија, 2005. С. 165, 191.*

³ См. *Йовчева М. Новые тенденции в развитии болгарской переводной и оригинальной гимнографии в XIV // Древняя Русь. Вопросы Мединистики. № 4. 2009. С. 36–43.*

⁴ О почитании Венеранды и Доменики в латинской традиции на Балканах было уже сказано выше. О культе Параскевы следует еще упомянуть, что в эпоху Османского владычества он не терял своей популярности, что, возможно, связано и с сакральным характером «пятницы» в мусульманской традиции. В качестве примера можно упомянуть мечеть Джумая в городе Пловдив, основанной Мурадом II в 1453 г. В записках Любена Каравелова указывалось, что мечеть возникла на месте церкви, основанной по приказу царя Ивана II Асеня в XIII в. в честь св. Петки Тырновской. В XVIII в. мечеть получила название Улу Джумая Джамия — главная пятничная мечеть.

Пламенеют ли волосы апостола Андрея?

Непременным атрибутом апостола Андрея, с самых ранних его изображений, являются длинные «пламенеющие» волосы, которые Р. Пиллингер связал с идеей огня. Это предположение подкрепляют два раннехристианских апокрифических текста на коптском языке. В одном из них Иисус говорит: «Андрей, имя Твое — огонь», а в другом утверждается, что «Андрей <...> был огненным пламенем более, чем все апостолы». Связь Андрея с огнем прослеживается также в «Деяниях Андрея и Матфия» и в «Деяниях Андрея и Варфоломея» и восходит, очевидно, к раннехристианской идее Андрея как огненного апостола. В средневизантийский период иконография Андрея стала каноничной, а в текстах его облик описывался с опорой на его живописные изображения.

Ключевые слова: ап. Андрей, атрибуция святого, иконография, средневизантийская агиография.

В отличие от средневекового Запада Европы, позднеантичный мир и восточное Средневековье бедны на атрибуты святых, что значительно затрудняет атрибуцию их фигур на изображениях, если там отсутствуют подписи. Впрочем, некоторые святые, преимущественно самые известные и почитаемые, вскоре приобретают характерные черты, причем чаще всего физиогномические (курчавые седые волосы и борода у ап. Петра, залысины и длинная черная борода у ап. Павла), а не специальные атрибуты (редкое исключение — ключи у ап. Петра). Соответственно, истолкование таких особенностей внешнего облика, не демонстрирующих ясно (в отличие от атрибутов) своего смысла, наталкивается на большие трудности.

К таким загадкам относятся и седые волосы ап. Андрея, причем не просто курчавые, как у его брата — Петра, но довольно длинные и, самое главное, часто стоящие дыбом. В своем фундаментальном труде Р. Пиллингер¹, собрав и проанализировав все изображения ап. Андрея в раннехристианском и ранневизантийском искусстве, приходит к выводу, что такая прическа не просто напоминает пламя, но и содержит в себе идею огня. Однако это искусствоведческое наблюдение осталось не подкрепленным какими-либо текстами.

¹ Pillinger R. Der Apostel Andreas: ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche: ikonographisch-ikonologische Studie (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; 612). Wien, 1994.

Пропасть, существующая между историками искусства и специалистами по христианской литературе, оставила незамеченным тот факт, что такие тексты действительно существуют. Речь идет о двух раннехристианских апокрифах, которые сохранились только на коптском языке и после публикации оказались практически вне поля зрения исследователей¹. Первый, опубликованный Дж. Барнсом, представляет собой папирусный фрагмент с беседой Иисуса с Андреем, вероятно, после воскресения. Иисус говорит здесь Андрею: «Приблизься ко мне, Андрей; имя Твое — огонь; благословен ты среди людей»².

Барнс совершенно справедливо сравнивает эти слова с другим папирусным фрагментом, опубликованным Э. Винфельдом. Это длинная анонимная гомилия, без начала и конца, о Енохе, Ное, Мелхиседеке, Иосифе Прекрасном, апостолах Петре и Андрее. Раздел об Андрее начинается здесь с аналогичного образа: «Андрей, брат Петра, был огненным пламенем более, чем все апостолы; и если он приходил в город проповедовать, а они не слушались и принимали его послания, он так гневался, что призывал огонь с неба и сжигал их. По этой причине они посылали одного из апостолов ходить вместе с ним...»³.

Это место, по всей видимости, — реминисценция «Деяний Андрея и Матфия» IV в. (BHG 109), где апостол просит Бога отправить архангела Михаила, чтобы тот окружил огненной стеной неверующих жителей города людоедов (гл. 30)⁴, равно как и «Деяний Андрея и Варфоломея» (CANT 238), со схожим сюжетом, — оба апокрифа известны по-коптски. Но вместе два вышеописанных коптских фрагмента (особенно первый, с квази-этимологией имени Андрей), как и вышеупомянутые пассажи апокрифических актов, воспроизводят, скорее всего, раннехристианскую, нигде более не сохранившуюся идею Андрея как огненного апостола.

В этой связи имеет смысл посмотреть на образ Андрея в других раннехристианских и византийских письменных источниках.

В древних «Деяниях Андрея» (CANT 225. 1; сер. — 2 пол. II в.) нет описания апостола и даже упоминания его возраста: пренебрежение внешними формами вообще типично для апокрифических актов апостолов (ср. «Деяния Иоанна» 26–29⁵). Точно так же молчат об этом и более

¹ Кроме: *Erbeta M.* Gli Apocrifi del Nuovo Testamento: Atti e leggende. Vol. II. Casale, 1966 P. 396. Ann. 2.

² *Barns J.* A Coptic Apocryphal Fragment in the Bodleian Library // JThS n. s. Vol. 11. 1960. P. 72.

³ *Winstedt E.* Addenda to some Coptic Legends // JThS. Vol. 10. 1909. P. 412.

⁴ *Lipsius R. A., Bonnet M.* Acta apostolorum apocrypha. T. II. I. Lipsiae, 1898. P. 110.

⁵ *Junod E., Kaestli J.* -D. Acta Johannis (Corpus christianorum. Series apocryphorum; 1–2). Turnhout, 1983. P. 176–181.

поздние апокрифические деяния Андрея с другими апостолами (CANT 236–240), за исключением второй редакции «Деяний Андрея и Матфия» (V в.). Там мы сталкиваемся с любопытным экфрасисом облика апостола, причем из уст дьявола: «Лицо его как молния, голова его как шерсть, а борода его висит до пупа; его стола бела, как снег, а его гиматий украшен как у философа»¹. Это описание соответствует не только общепринятой с IV в. иконографии Андрея (за исключением бороды, изображаемой длинной, но не «до пупа»; ср. ниже, прим. 8), но и конкретнее — «огненному» образу апостола («лицо его как молния»). Впрочем, это место вряд ли стоит переоценивать, так, ведь выше эта картина представлена читателю как некий необычайный феномен: «Этот Андрей, человек и простой рыбак, является, когда хочет, как ангел». Это в целом соответствует полиморфизму божественного героя в апокрифической литературе².

Более подробно касаются облика Андрея византийские жития апостола. Монах и пресвитер Епифаний (вскоре после 815 г.) не только упоминает о преклонном возрасте апостола — более 80 лет (гл. 37), но и дает типично византийское описание его внешности: «Он был роста не малого, а, напротив, большого, хотя и немного сгорблен, носат, броваст»³. От Епифания зависит *Laudatio* Никиты Давида Пафлагона (ок. 900)⁴: последний говорит также о «строгом зоре» апостола⁵, хорошо известном нам из апокрифов.

Образ Андрея в средневизантийских житиях следует, очевидно, уже давно сформировавшейся иконографии апостола, которая неизвестна более ранним текстам: это седобородый старец с крупным носом и густыми бровями. «Пламенеющие» волосы здесь не упоминаются, но им и не предлагается никакой альтернативы. То, что специфический образ Андрея в средневизантийское время был уже хорошо различим и узнаваем, следует, как минимум, из двух других текстов этой эпохи.

В точно не датируемом константинопольском чуде исцеленный апостолом нищий паралитик узнает своего спасителя на иконе, под которой

¹ Vinogradov A. Die zweite Rezension der Actorum Andreae et Matthiae apud anthropophagos [BHG 110b] // Христианский Восток. Т. 3. 2001. С. 50.

² Ср. гл. II тех же актов с аналогичным описанием Христа-кормчего в речи Андрея: «О господин мой, иным тебя нынче я вижу, прекрасный юноша, потому что вчера ты был безбородым юношей, а теперь ты сияющий сединой старец, и борода твоя свисает до пупа, а твои глаза вообще настолько смущают меня, что я от страха готов броситься в морс. И я не отваживаюсь разбудить твоих учеников, как бы они, увидев тебя таким, не пришли в изумление» (Ibid. 34).

³ Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т. 1. Жития / Изд. А. Ю. Виноградов (Библиотека «Христианского Востока»; 3). СПб., 2005. С. 121, 164.

⁴ Там же. С. 195.

⁵ Там же. С. 195.

он и сидел, благодаря его прежнему явлению во сне¹. В другом видении, монаха Космы (вскоре после 963 г.), монах узнает апостола явно по его иконе: «Появились два седых и священнолепных старца, которые, как я решил, были Андреем и Иоанном, по аналогии с их обликом на святых образах»². Здесь мы видим у Андрея, так же, как и у Иоанна, хорошо узнаваемые физиогномические типы, причем теперь отмечены и седые волосы (ср. выше).

Из приведенного обзора становится понятна эволюция взаимосвязи между литературой и искусством в образе ап. Андрея. Если его иконография зависит изначально от апокрифических текстов (появление «огненного» облика апостола), то средневизантийские тексты уже описывают облик Андрея, ориентируясь на его живописные изображения.

¹ Виноградов А. Ю. Чудо от иконы апостола Андрея в Константинополе // Вестник ПСТГУ. № I:17. 2007. С. 97–101.

² *Angelidi Chr.* La version longue de la Vision de moine Cosmas // *Analecta Bollandiana*. T. 101. 1983. P. 84.

К характеристике культа святых в династии Рюриковичей домонгольского времени¹

Култ святых в роду Рюриковичей теснейшим образом связан с рецепцией христианства и почитанием святых в той стране, где они правили. В княжеской среде домонгольской Руси преобладала тенденция к «синкретическому» почитанию святых, к своеобразному накоплению и объединению святых покровителей. Князь, получив крестильное имя в честь определенного святого, например, в честь Андрея Первозванного, особым образом чтит не только апостола, но и всех небесных тезок Андреев, как то Андрей Стратилат, Андрей Критский, Андрей Юродивый... Тезоименность становилась своеобразным стержнем, объединяющим всех носителей этого имени, живых и умерших, земных правителей и святых. Сам по себе обычай уподобления на основе совпадения имен, разумеется, очень древний, обладавший к XI в. собственной богатой традицией в общехристианской практике. На Руси при этом он очень хорошо совмещался с традиционным обычаем уподобления нового члена рода умершему предку с помощью имени. Каждый вновь нарекаемый Андрей, таким образом, уподоблялся всем свв. Андреям и всем своим предкам-князьям, прежде носившим это имя. С другой стороны, особые отношения связывали члена правящего рода и со святыми покровителями своих ближайших родичей, отца, матери, деда, прадеда. Хотя строгого запрета на совпадение христианских имен ребенка с именами живых отца и деда в домонгольской Руси не было, чаще всего имена им все же подбирались разные. Разными были, соответственно, и небесные покровители. Таким образом, князь по имени Федор чтит, например, Федора Тирона и Федора Стратилата — своих небесных тезок воинов, а также всех свв. Андреев, тезок своего деда и дяди, а возможно и нескольких свв. Георгиев, тезок своего прославленного прадеда.

Дело осложнялось еще и тем, что почитание некоторых святых, первоначально ставших патронами каких-то определенных князей, иногда принимало характер общеродового культа, и в таком случае св. Георгий или архистратиг Михаил, к примеру, могли особенно чтиться кем-либо из Рюриковичей, хотя никто из его самых ближайших родичей такого

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

имени в крещении не носил. Характерным образом, культы святых тезок и не-тезок не обособлялись, не разграничивались, а поддерживали друг друга, перплетаясь и почти сливаясь воедино. Свидетельства подобного рода синкретизма в почитании святых достаточно многочисленны. В частности, одним из его наглядных проявлений может служить отраженная в летописях связь фактов церковного строительства с церковным календарем.

Ключевые слова: крестильное имя, Рюриковичи, тезоименность.

Достаточно очевидно, что культ святых в роду Рюриковичей теснейшим образом связан с рецепцией христианства и почитанием святых в той стране, где они правили. По всей видимости, в домонгольской Руси преобладала тенденция к «синкретическому» почитанию святых, к своеобразному накоплению и объединению святых покровителей¹.

Что же стоит в данном случае за термином «синкретизм» и в каких конкретных, надежно зафиксированных данных он проявляется?

Мы предполагаем, что князь, получив крестильное имя в честь определенного святого, например, в честь Андрея Первозванного, особым образом чтит не только апостола, но и всех небесных тезок Андреев, как то Андрей Стратилат, Андрей Критский, Андрей Юродивый... Тезоименность становилась своеобразным стержнем, объединяющим всех носителей этого имени, живых и умерших, земных правителей и святых. Сам по себе обычай уподобления на основе совпадения имен, разумеется, очень древний, обладавший к XI в. собственной богатой традицией в общехристианской практике. На Руси при этом он очень хорошо совмещался с традиционным обычаем уподобления нового члена рода умершему предку с помощью имени. Каждый вновь нарекаемый *Андрей* уподоблялся всем свв. Андреям и всем своим предкам-князьям, прежде носившим это имя.

С другой стороны, особые отношения связывали члена правящего рода и со святыми покровителями своих ближайших родичей, отца, матери, деда, прадеда. Хотя строгого запрета на совпадение христианских имен ребенка с именами живых отца и деда в домонгольской Руси не было, чаще всего имена им все же подбирались разные. Разными были, соответственно, и их небесные покровители. Таким образом, князь по имени *Федор* особо чтит, например, Федора Тирона и Федора Стратилата, своих небесных тезок воинов, а также нескольких свв. Андреев.

¹ Подробное о синкретизме в культе святых у Рюриковичей см.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 11–174.

тезок своего деда и дяди, и, возможно, нескольких свв. Георгиев, тезок своего прославленного прадеда.

Дело осложнялось еще и тем, что почитание некоторых святых, первоначально ставших патронами каких-то определенных князей, иногда принимало характер общеродового культа, и в таком случае св. Георгий или архистратиг Михаил, к примеру, могли особенно чтиться кем-либо из Рюриковичей, хотя никто из его ближайших родичей такого имени в крещении не носил. Тем самым, личными покровителями князя оказывались все его небесные тезки, патроны его ближайших предков (отца, деда, прадеда), общеродовые святые и святые общерусские. Характерным образом, культы святых тезок и не-тезок не обособлялись, не разграничивались, а поддерживали друг друга, перплетаясь и почти сливаясь воедино.

Свидетельства подобного рода синкретизма в почитании святых достаточно многочисленны. В частности, одним из его наглядных проявлений может служить отраженная в трех древнейших русских летописях связь фактов церковного строительства с церковным календарем. Вообще говоря, при имяннаречении как таковом месяцеслов в ту эпоху (XI–XII вв.) играл, скорее, вспомогательную нежели определяющую роль в княжеской среде. В то же время дни памяти тех или иных святых, тезоименитых князьям, безусловно, отмечались и выделялись.

Так, мы с достаточной уверенностью можем заключить, что небесным патроном князя Святополка Изяславича был архангел Михаил именно благодаря тому, что с фигурой Святополка-Михаила связано вероятно одно из первых упоминаний в летописных источниках празднования именин — незадолго до Собора архистратига Михала (8 ноября) Святополк приглашает остаться на свои именины Василько Тербовольского¹. Обращает на себя внимание и определенная семантическая связь между мирским и крестильным именем Святополка-Михаила Изяславича — едва ли можно считать случайным то обстоятельство, что имя предводителя небесного воинства, архистратига Михаила, было дано именно княжичу с исконным двусоставным именем *Свято-полк*. Кроме того, сохранились разнообразные печати с изображением архангела Михаила, атрибутируемые Святополку Изяславичу². Архистратигу Михаилу был посвящен и киевский «Святополчъ» монастырь, построенный кня-

¹ ПСРЛ. Т. I–XLIII. СПб. /Пг./Л.; М., 1841–2009. Т. I. Стб. 258; в случае переиздания летописи мы, кроме специально отмеченных случаев, всегда ссылаемся на последнее издание).

² См.: Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 1: Печати X — начала XIII в. Т. 2: Новгородские печати XIII — XV в. М., 1970. Т. 1. С. 30; 82, 149, 173, 183; Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. М., 1998. С. 25, 40, 116, 123.

зем. Однако в контексте настоящей работы наиболее информативна и симптоматична дата закладки Михайловской церкви, зафиксированная под 1108 г., 11 июля¹. Это канун празднования другого св. Михаила, также почитаемого на Руси, Михаила Маленна (12 июля)².

В 1144 г. князь Всеволод Ольгович закладывает церковь св. Георгия в Каневе³. Сам князь при этом был в крещении *Кириллом*, а отнюдь не *Георгием*⁴. Однако св. Георгий, один из любимейших общерусских святых, был особенно чтим в его семье — Георгиевская церковь была, например, в личной резиденции его родного брата Игоря Ольговича (не исключено даже, что этот Игорь носил имя *Георгий*)⁵. Важен при этом день, в который Всеволод закладывает каневскую церковь св. Георгия — 9 июня, день памяти св. Кирилла Александрийского.

Иными словами, князь стремится почитать общесемейного, общеродового, общерусского св. Георгия, а личностный характер этого почитания выражается в том, что посвященный Георгию храм закладывается на память тезки самого князя — св. Кирилла. Мы сознательно говорим осторожно, называя Кирилла Александрийского тезкой великого князя. Безусловно, этот святой числился среди его небесных покровителей, но именно поэтому мы бы не взялись с полной уверенностью говорить о том, что именины князя непременно приходились именно на Кирилла Александрийского, а не на кого-либо еще из свв. Кириллов. Тем более осторожно следует говорить о том, что Всеволод-Кирилл Ольгович родился где-то в окрестностях 9 июня — помимо всего прочего, есть зимний праздник Кирилла Александрийского, 18 января, который вполне годится для празднования именин, но по естественным причинам ни в каком случае не подходил для строительства церкви.

В качестве парного примера можно привести уже отмечавшийся исследователями эпизод, когда мы твердо знаем христианское имя князя и дату его рождения. Речь идет о племяннике Всеволода Ольговича — Игоре-Георгии Святославиче Новгород-Северском. За днем рождения этого князя, появившегося на свет в самом начале апреля⁶, следует

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 283; Т. II. Стб. 259.

² *Архиепископ Сергей (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Т. I–III. Издание 2-е, испр. и доп. Владимир, 1901. (Репринт: М., 1997). Т. II. С. 210; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 381.

³ ПСРЛ. Т. II. Стб. 317; Т. VII. С. 35.

⁴ *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. С. 504–505.

⁵ Там же. С. 561–562.

⁶ «Сѣославъ же не дожда велика дѣи поиде в понеѣльникъ сѣои не дѣа въ вторникъ родиса оу него сѣи и нарекоша има ему въ сѣомъ крѣщеньи Гегринъ а мирьскій Игорь» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 422). По-видимому, вторник Страстной недели 1151 г. приходился на 3 апреля (*Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 152).

целое сонмище празднований, связанных с разнообразными святыми Георгиями — Георгием Малейным (4, а по некоторым месяцесловам — 5, апреля), Георгием Митиленским (7 апреля) и, наконец, приблизительно через 20 дней Георгием Победоносцем (23 апреля). При этом из летописи мы знаем, что много позже князь именно на Георгия Победоносца отправляется в свой знаменитый поход на половцев¹. Как кажется, можно со всей определенностью утверждать, что Георгия Победоносца, своего небесного тезку, Игорь Святославич особенно почитал, но вот был ли он крещен непосредственно в честь этого святого или все-таки его крестили в честь кого-либо из более близких по календарю тезок — Георгия Малейна или Георгия Митиленского? На наш взгляд, сейчас этот вопрос принципиально нерешаем, более того, нам важнее отметить единство в культе святых тезок, а не их строгое, последовательное разграничение.

Еще более выразительная с своей запутанности картина складывается в XI–XII столетии с обладателями христианского имени *Андрей*. Отметим сразу же, что речь пойдет о тех князьях, о которых мы знаем, вообще говоря, немало — они многократно упоминаются в летописных и нелетописных источниках, кто-то прославлен церковью и внесен в святцы, известно, наконец, довольно много об их церковном строительстве как в прямом (архитектурном), так и в более абстрактном, метафорическом значении этого слова. Казалось бы, с их патрональными святыми ситуация должна быть ясной. Она и оказывается ясной, но это ясность совершенно особого рода, с какого конца за нее ни возьмись.

Начнем со знаменитой Андреевской церкви в Переяславле. Принято думать, что время ее постройки относится к переяславскому княжению Всеволода-Андрея Ярославича. Судя по сфрагистическим данным, патроном этого князя мог быть Андрей Первозванный, чья память празднуется 30 ноября². Надо сказать, что в позднем летописании и сама эта церковь связывается с апостолом Андреем. В то же время некоторые исследователи полагали, что церковь была построена позднее, в память о появлении на свет внука Всеволода, Андрея Доброго. Ему же Тверской летописец приписывает патронат Андрея Стратилата³.

¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 637.

² См.: Лихачев Н. П. Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. Вып. I–II. Л., 1928–1930. (Труды музея палеографии. Т. I–II.) Вып. I. С. 152–154; Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. С. 15–16, 168–170; ср.: Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. С. 20–21, 114–115.

³ «...родися Володимеру Манамаху сынъ Андрей, августа 11; даша ему имя въ 18 августа, Андрей стратилатъ» (ПСРЛ. Т. XV: Тверская летопись. Стб. 188). Ср. также запись в помяннике в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны (Кучкин В. А. Княжеский помянник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 1997. С. 229, 197).

Можно ли положиться на показания этого позднего источника? Или его составитель, работавший в совсем иную с точки зрения почитания княжеских святых эпоху попросту испытывал потребность в точном и конкретном — отнюдь не синкретическом — указании на то, когда родился княжич и во чье имя он был крещен? Обслуживая эту потребность, он мог совершить элементарное реконструктивное усилие, не основанное непосредственно на показаниях каких-то древних источников.

Казалось бы, данные о дне закладки Переяславльского храма могли бы уточнить, когда и в честь какого святого он возводился. П. А. Раппопорт на основании археологической реконструкции указал в качестве такой даты празднование Андрею Стратилату (19 августа)¹. Парадоксальным образом, однако, эта дата не помогает нам выяснить, ни с каким князем связывалось строительство церкви, ни кто был его патрональным святым этого князя, ни во чье имя был освящен самый храм. Всеволод-Андрей Ярославич, например, будучи крещен в честь апостола Андрея, вполне мог заложить храм во имя этого святого, но на память летнего Андрея, Андрея Стратилата. С другой стороны, вполне возможно, что Всеволод строил храм непосредственно во имя другого своего небесного тезки — Андрея Стратилата.

В поколении внуков и правнуков Всеволода-Андрея Ярославича неопределенность отнюдь не ослабевает. Его внук, сын Владимира Мономаха Андрей Добрый, и правнук, Андрей Юрьевич Боголюбский, носят имя *Андрей* в качестве единственного, совмещающего в себе функции родового и христианского, но вопрос об их патрональных святых не становится однозначнее. Повторимся, что данные об Андрее Стратилате как о непосредственном прототипе при крещении Андрея Доброго — поздние и не слишком надежные. С другой стороны, существует молитва Андрею Критскому, включенная в состав Поучения Владимира Мономаха, отца Андрея. Если мы вслед за некоторыми исследователями² соглашаемся с тем, что первоначальную редакцию этой молитвы Мономах создал сам и что это и есть та «отняя» молитва, которая выручила Андрея Доброго в минуту смертельной опасности еще при жизни отца, нам придется присовокупить к числу патронов молодого княжича и этого святого.

¹ Раппопорт П. А. О датах закладки и сроках строительства древнерусских храмов // Палестинский сборник. Вып. 32 (95). 1993. С. 38, 42; *Он же*. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 262.

² Гиппиус А. А. Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции. I // Русский язык в научном освещении. № 2 (6). 2003. С. 92–93, § 15 (с указанием литературы); *Он же*. К атрибуции молитвенного текста в «Поучении» Владимира Мономаха // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 4 (14). 2003. С. 13–14; ср., впрочем: Горский А. А. К вопросу о судьбе произведений Владимира Мономаха // Неписанность источника. К 70-летию В. А. Кучкина. М., 2005. С. 123, примеч. 24.

Правнук Всеволода-Андрея, Андрей Боголюбский, возможно, внес свою лепту в достраивание этой молитвы. По-видимому, это может свидетельствовать о том, что он чтил Андрея Критского. С другой стороны, не вызывает сомнений, что Боголюбский в большей или меньшей степени приложил руку к установлению и распространению на Руси праздника Покрова Пресвятой Богородицы, непосредственно связанного, как мы знаем, с биографией Андрея Юродивого. Нельзя не обратить внимание и на то, что память князя Андрея отмечается церковью 4 июля, то есть приурочена ко дню памяти Андрея Критского. Вообще говоря, самый факт такого приурочивания мог бы говорить о многом, однако официальная канонизация Боголюбского была осуществлена лишь в XVIII в., а история его предшествующего почитания совершенно неясна.

На печатах, которые, возможно, принадлежали сыну Боголюбского, Юрию, там, где присутствует патрональный святой отца, изображен некий святой Андрей, иногда с крестом у плеча, а иногда и без него. В этом изображении порой усматривается образ апостола Андрея, о чем, впрочем, точно судить весьма затруднительно¹. Таким образом, несмотря на относительное обилие данных, никакой четкой дистрибуции не наблюдается.

Подобная неясность показательна сама по себе — для князей куда важнее оказывалось объединение всех святых тезок и семейных покровителей, нежели их разделение и противопоставление. Так, вполне возможно, что сугубо практическая необходимость закладывать храм летом получала символическое осмысление, позволяющее объединить и почитать сразу нескольких святых, тезоименитых правящему князю или кому-либо из его ближайших родичей.

Напоследок приведем еще один пример, где взамен этой сложности царит относительная ясность, когда князь совершает некое важное действие на память того святого, во имя которого он был крещен. Из летописи мы узнаем, что Изяслав Мстиславич поставил русского митрополита Клима Смолятича 27 июля 1147 г., «на памл' стаг Пантелѣимана»². Христианское имя Изяслава в летописи нигде напрямую не называется, но это ровно тот случай, когда у нас достаточно разнообразных косвенных данных, чтобы утверждать, что он был именно *Пантелеймоном*³.

Существенно, с другой стороны, что датировка каких-либо событий по памяти святых для этой части Лаврентьевской летописи отнюдь не

¹ Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. С. 201.

² ПСРЛ. Т. I. Стб. 315.

³ См.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. С. 564.

является делом строго регулярным. Благодаря этому, упоминание святого Пантелеймона в связи с поставлением митрополита Климента, определенным образом выделяется на общем фоне. Характерно, что такая ясность с небесными покровителями возможна прежде всего тогда, когда князь носит нетипичное, так сказать, экзотическое для родовой истории Рюриковичей крестильное имя. Насколько мы знаем, имя *Пантелеймон* не превратилось у Рюриковичей родовое, наследственное именование, хотя культ святого Пантелеймона на Руси в эту эпоху вполне существовал.

Сложная система соответствий и совпадений княжеских имен и дат христианского месящеслова несомненно нуждается в дальнейшем исследовании. Соответствия и закономерности такого рода отнюдь не привнесены нами, исследователями, извне, они осмыслялись, обыгрывались, использовались в самой культуре Средневековья, и их воссоздание может дать многое для реконструкции религиозной и культурной жизни княжеской семьи и ее окружения. Вместе с тем, многие из этих соответствий следует использовать именно для описания механизмов культуры, а не для установления точных исторических дат. Как я попытался продемонстрировать, тот факт, что князь почитал того или иного святого и дата появления этого князя на свет, довольно часто связаны слишком сложным образом, чтобы на эту связь можно было опираться при принятии простых решений. Вместе с тем, хотелось бы подчеркнуть: все, что было сказано о культе святых, весь пресловутый синкретизм, который мы стремились продемонстрировать, это явление определенной эпохи, XI–XII вв. Уже к концу XII в. в русских летописях, как кажется, можно уловить признаки зарождения совсем иного подхода к княжеским патрональным святым, который в полной мере проявится в, так сказать, московский период истории Рюриковичей. В ту пору, напротив, работают механизмы тонкого различения святых-тезок, позволяющие, например, отцу и сыну именоваться одним династическим именем, но не быть при этом абсолютными тёзками.

Sanctitas, missio, persecutio.

«Толерантные» и «нетолерантные» святые в истории христианской Европы

Т. Л. Александрова

Нетерпимость как атрибут святости в Восточной Римской империи первой половины V в.: правила и исключения

В статье рассматриваются законы против еретиков, иудеев и язычников, изданные в Восточной Римской империи в первой половине V в. в свете их отражения и оценки в современной им агиографии (жития прп. Порфирия Газского, Симеона Столпника, Мелании, а также антихалкидонита Варсумы). Выясняется, что положительной характеристикой, с точки зрения христиан, является нетерпимость и решительные меры направленные против инакомыслящих. С этой точки зрения оцениваются и императоры: нетерпимость считается признаком силы, а терпимость — в лучшем случае признаком слабости. Таким образом, Феодосий II оказывается слабым правителем, а его сестра Пульхерия — сильным.

Ключевые слова: Варсума, византийская история, законы против еретиков, иудеев и язычников, Евдокия, Кодекс Феодосия, Мелания Младшая, Несторий, Порфирий Газский, Пульхерия, Симеон Столпник, Феодосий II.

В данной работе рассматривается вопрос о том, как нетерпимость к инакомыслящим соотносится с идеалом императорской и преподобнической святости. Святость будет пониматься как совокупность качеств, свойственных идеальному правителю или подвижнику, обладающему духовным авторитетом. Под нетерпимостью будет подразумеваться решительные меры, защищающие христиан и ущемляющие права инакомыслящих, вплоть до откровенных злоупотреблений.

Объектом нашего исследования станут императорские конституции, направленные против еретиков, иудеев и язычников, которые были изданы в первой половине V в. в Восточной Римской империи, их отобра-

жение в агиографии и историографии, а также их оценка с позиций соотношения с идеалом правителя. В центре нашего внимания окажется император Феодосий II и две императрицы: его супруга Евдокия и сестра Пульхерия. Позицию каждого из них мы постараемся выявить и показать, как она оценивается с точки зрения соответствия идеалу.

Помимо императоров в поле нашего зрения попадут подвижники, пользовавшиеся у них уважением и порой влиявшие на ход событий: прпп. Порфирий Газский, Симеон Столпник, Мелания, а также ересиарх Несторий и почитаемый в антихалкидонитской традиции архимандрит Варсума.

Если верить агиографической традиции, выбор между терпимостью и нетерпимостью был поставлен перед Феодосием II в самом прямом смысле при его рождении. Об этом рассказывается в житии прп. Порфирия Газского¹. Согласно житию, христиане г. Газы отправили в Константинополь посольство с просьбой позволить им разрушить языческие капища. По совету прп. Порфирия, посланцы добились аудиенции императрицы Евдокии. Хотя в житии упоминается о вражде между нею и Златоустом, никакой тени на образ царицы это не бросает, напротив, говорится, что она была тепла в вере. Евдокия, которая была беременна приняла газскую миссию благосклонно и передала их просьбу императору. Тот однако отказал, объяснив отказ тем, что язычники Газы исправно платят налоги и не стоит их обижать. Когда газские послы были вновь приняты царицей, она убеждала их не отчаиваться. Они, опять-таки следуя наставлениям прп. Порфирия, пообещали ей, что у нее родится сын. Вскоре так и случилось. Когда новорожденного наследника крестили, газские посланцы передали императору хартию со своей просьбой, и на этот раз он ответил согласием, сказав, что это приказ его сына. Таким образом, младенцу Феодосию II как бы уже с рождения подсказан выбор в пользу нетерпимости как модели поведения, угодной Богу.

Насколько этот рассказ соответствует действительности, неизвестно. В принципе указ, позволяющий разрушать языческие храмы, если это не вызовет волнений, уже существовал (30 июля 399 г., CTh. 16. 10. 16)². Тем не менее в целом позиция императора Аркадия в житии отражена, по-видимому, правдоподобно. Его правление в целом отличается относительной терпимостью к нехристианам. В законодательных документах Аркадия, как правило, не используются экономические

¹ *Marc le Diacre. Vic de Porphyre évêque de Gaza* / Eds. H. Grégoire, M.-A. Kugener. Paris. 1930. P. 34–40.

² *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmonidianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* / Eds. Th. Mommsen et P. Meyer. Vol. 1 (pt. 1–2)–2. Berolini, 1905; *The Theodosian Code. A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography* by G. Pharr. New Jersey, 2012.

рычаги. Еретикам разрешается составлять завещания (CTh. 16. 5. 23) и дарственные (CTh. 16. 5. 36). Иудеев в ряде случаев правительство зашищает когда их пытаются объявить вне закона (CTh. 16. 8. 9). Вполне вероятно, что, умирая, Аркадий назначил опекуном малолетнего сына не своего брата Гонория и не кого-то из христиан, но персидского царя Йездигерда, терпимого к христианам¹.

В первые годы после смерти Аркадия по-прежнему господствует веротерпимость. Одним из свидетельств является надпись из лидийского города Гипайпы, где восхваляется проконсул, поставивший статую некоему «Аполлонию архимагу», огнепоклоннику. Это был Флавий Анфемий Исидор, сын префекта претория Анфемия, игравшего ключевую роль в тогдашней политике². Законов против язычников, иудеев и еретиков в этот период почти не издается. Только в 410 г. появляется конституция, оказывающая в праве дарения и завещания еретикам-евномиянам (CTh. 16. 5. 49). В целом подобные распоряжения с продуманной системой штрафов и мер экономического принуждения в эту эпоху более характерны для Запада. После этого в течение пяти лет никаких законов против нехристиан на Востоке не принимается.

4 июля 414 г. старшая сестра Феодосия, 15-летняя Пульхерия, получила титул августы. Не совсем понятно, приняла ли она официально посвящение девственницы. Сложно сказать, каково было ее реальное влияние на политику и была ли она тем политическим вундеркиндом, каким ее изображают хронисты и историки. Скорее всего, за ней стояла некая мощная дворцовая партия. Однако личное участие Пульхерии в управлении государством отмечают Созомен, Филосторгий (hist. eccl., 11,6; 12, 7) и Евнапий (fr. 87). В любом случае имя Пульхерии стало как бы знаменем благочестия, и эта репутация за ней осталась навсегда. Какие же меры характеризуют период ее приобщения к власти?

В 415–416 гг. издается ряд конституций, направленных против иудеев, еретиков и язычников. У иудейского первосвященника отнимается почетная должность префекта претория (за злоупотребления), иудеям впервые запрещается строительство новых синагог, а христианам разрешается их разрушить, если они находятся в пустынных местах (CTh. 16. 8. 22).

В конституции CTh. 16. 5. 58, против еретиков, упор делается на экономические меры. «Дома евномиянских клириков, которые находятся в славном Городе, подлежат конфискации, если известно, что в них име-

¹ См.: Millar F. Greek Roman Empire. Power and belief under Theodosius II (408–450). Berkeley — Los Angeles–London, 2006. P. 70.

² Holm K. Pulcheria's crusade a.d. 421–422 and the ideology of imperial victory // Greek-Roman and Byzantine studies. №18. 1977. P.158.

ли место нечестивые собрания или совершалось повторное крещение. <...> 1. Это преступление не должно совершаться и остальными еретическими клириками и их ожидает то же наказание, если они нечестиво совершат повторное крещение. 2. Изгнанию подвергнутся и тот, кто по доброй воле примет второе крещение или по ошибке будет к нему призван, повторив единожды дозволенные таинства веры. 3. Тому же наказанию <...> подвергнутся евномианские клирики, если они будут устраивать собрания в славном городе или в провинциях, муниципиях и на их территориях, или если они дерзнут ставить или избирать клириков пагубного учения. 4. Подтвердив прежние законы, которые уже были приняты не только против собраний евномиан, но и против их последних волеизъявлений и завещаний, мы прибавляем, что если кто-то из евномиан по особой милости получил право завещания, дарения или принятия дара, то он будет лишен этого права и приравнен к остальным, от которых не отличается повреждением догмата. Никакому евномианину да не будет дозволено составлять завещание в пользу евномианина, никому, кто придерживается того же ложного учения, да не будет дозволено принимать дар от евномианина, ни один евномианин пусть не дарит и не принимает от евномианина поместье или дом, даже если выяснится, что это сделано через посредника или измышление какой-то иной лжи в виде совершения фиктивной продажи. Только те, которые по закону наследуют без завещания могут получить наследство и преемство, кому это право дает кровное родство (415 пов. 6). В данной конституции с такой тщательностью предупреждаются любые попытки незаконно передать имущество, что возникает ощущение, будто главная его цель, — не остановить ересь, а пополнить казну (ср. CTh. 16. 5. 58. 4). Кроме того евномианам запрещается состоять на военной службе или занимать должности в управлении. Конституцией CTh. 16. 10. 21 (416 г.) язычники не допускаются на военную службу, не могут занимать должности правителя города или судьи.

В принципе, ничего нового эти законы не несут. Подобные меры против язычников и манихеев уже принимались в IV в., особенно при Феодосии I (ср. CTh. 16. 5. 7; 16. 7. 2. 2; 16. 5. 17 и др.). Довольно мягки они и по сравнению с законами, принимавшимися на Западе при Гонории. Тем не менее они, по-видимому, знаменовали собой новый этап наступления на нехристиан.

Стоит вспомнить, что мартом 415 г. датируется гибель Ипатии (Сократ, *hist. eccl* 7, 15), которой предшествовало обострение отношений между иудеями, христианами и местными властями (*hist. eccl* 7, 13–14). Если верить датировке Сократа Схоластика, это произошло до издания

конституции, позволяющей разрушать синагоги, но последовательность могла быть и обратной. Инцидент с Ипатией, возможно, был трагической случайностью, но все же он имел место именно в этот период.

Характерен отзыв Евнапия (fr. 87): «При царице Пульхерии народы публично выставлялись на продажу для желающих купить области. И продавались всем, великие и малые, открыто, на столах менял, словно любой другой товар. Желаящий притеснять Геллеспонт, покупал Геллеспонт, а другой Македонию или Фракию, в зависимости от того, боролся ли кто с несправедливостью или имел врагов. И можно было в каждой области. И можно было каждый народ купить, открыв простор для своей порочности и притеснять подчиненных, и брать в заложники целые народы. Это мог делать викарий или проконсул своей властью. И не было никакого страха перед жалкими буквами мертвых законов, что якобы следует наказывать того, кто судит за деньги»¹. Характеристика явно саркастическая, но, возможно, имеются в виду и последствия вышеназванных законов против нехристиан. Здесь надо делать скидку на пристрастность язычника Евнапия, однако, как будет видно из последующих указов Феодосия II, злоупотребления имели место.

Этот период определяющего влияния Пульхерии (реального или номинального) завершился войной против персов (421–422 г.), носившей характер «крестового похода». Война оказалась не очень успешной, но была создана видимость победы, Феодосию, который в ней не участвовал, была воздвигнута конная статуя с надписью «Victor [pro] votis sororum»².

Внешне императорская семья выглядела единомысленной, однако с этого времени, по-видимому, доминированию Пульхерии приходит конец и Феодосий, которому исполнилось 20 лет, начинает проявлять инициативу.

В 421 г. Феодосий женится на дочери афинского профессора риторики, Афинаиде, с которой его объединяют общие научные и культурные интересы. Афинаида была обучена риторике и писала стихи. Независимо от того, насколько это достоверно, здесь видится некая параллель с образом погибшей Ипатии. Не исключено, что Феодосий чувствовал свою ответственность за ее гибель и пытался как бы переиграть эту ситуацию ненависти в духе любви. Афинаида крестилась только перед свадьбой и в крещении получила имя Евдокия. Это имя, — Евдокия / «благоволение» — очевидно, несло на себе очень значительную смысловую нагрузку, позволяющую понять позицию Феодосия II.

¹ *Eunapius. Fragmenta historica* / Ed. L. Dindorf // *Historici Graeci minores*. Vol. I. Leipzig, 1870. P. 268.

² *Holum K. G. Pulcheria's crusade...* P. 172.

Еще современники отмечали, что имя отчасти определило деятельность императрицы Евдокии. Так, считали, что она построила стены Иерусалима во исполнении слов 50-го псалма: «Ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона и да созиждутся стены иерусалимские» (Chron. Pasch., 444 г. и др.). Есть и другие цитаты, которые легко увязываются с ее биографией.

Наиболее важной представляется цитата из толкования Евсевия Кесарийского на Песнь песней: «Слово, видя веру от язычников и приемля ее, говорит: прекрасна ближняя Моя, как благоволение, красива, как Иерусалим»¹. Из этой цитаты также видно, что Евдокии самым именем предопределено связать судьбу с Иерусалимом, и что она символизирует собой веру от язычников, а ее брак с Феодосием — это как бы приятие Христом церкви от язычников. Такова была роль, которой Евдокия осталась верна до конца своих дней. Она, несомненно, стала христианкой, но никогда не забывала о своих эллинских корнях и своей связи с классической культурой. Этой роли соответствует и ее творчество: она писала гекзаметром на христианские темы. Вероятно, эту роль определил ей сам Феодосий. Своего рода девизом его царствования, по-видимому, стали слова ангельского славословия: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»

Отношения с подданными-нехристианами император хочет строить на основе «благоволения», которое можно понимать и как терпимость, хотя это не значит, что он разделяет их взгляды. Нехристианам, очевидно, предлагается последовать примеру Афинаиды, ставшей Евдокией.

Последующие действия Феодосия подтверждают это предположение.

В 423 г. он издает несколько законов, касающихся иудеев и еретиков. Большинство их адресованы префекту претория Асклепидоту. Это дядя царицы Евдокии. В этих конституциях отчасти подтверждаются прежние меры, но ими также сдерживаются действия христиан. В конституции CTh. 16. 8. 26 об иудеях сказано: «те, кто под предлогом христианского благочестия превышает полномочия, пусть прекратят их преследования и гонения; отныне жечь и отнимать их синагоги запрещено». CTh. 6. 10. 24²: «Но мы особо подчеркиваем, чтобы те, кто является или называется христианами, не дерзали под предлогом благочестия причинять никакой обиды иудеям и язычникам, живущим мирно и не делающим ничего противозаконного. И если кто совершит насилие против мирных жителей или разграбит их имущество, то должен будет возместить не только то, что взял, но втрое и вчетверо больше. И управляющие провинциями, и

¹ In cantica canticorum interpretatio / Ed. J. B. Pitra // *Analecta sacra* spicilegio Solesmensi parata. Vol. 3. Venice, 1883. P. 536.

² Theodosiani libri XVI... 1, 2. P. 740.

должностные лица пусть знают, что если они такое беззаконие допустят, то будут наказаны»¹. По-видимому, этими законами Феодосий пресекает злоупотребления, ставшие привычными за предшествующие годы.

Как же эти действия расцениваются в агиографии?

В сирийском житии Симеона Столпника (гл. 130–131), говорится о том, что «Асклепиад» (имя искажено), дядя царицы, который «сочувствовал язычникам и иудеям и ненавидел христиан», велел христианам вернуть отнятые синагоги и добился императорского указа. Возмущенный Симеон Столпник написал императору письмо, тот покаялся, отменил свой прежний указ, а «Асклепиада» разжаловал. Этот же рассказ присутствует у Евагрия Схоластика (hist. eccl. 1, 13), только имя должностного лица не называется².

Феодосий действительно очень почитал Симеона Столпника, в Деяниях Эфесского собора сохранилось его письмо к подвижнику с просьбой о молитве. Тем не менее, едва ли этот рассказ отражает истину. 423 г. — это лишь начало столпничества прп. Симеона и нельзя утверждать, что он уже имел влияние на императора. Как бы то ни было, указа Феодосий не отменил, а Асклепиодот оставался на своем посту до 1 февраля 425 г.³

Однако по житию Симеона Столпника опять-таки оказывается, что оптимальное решение вопроса — это акты нетерпимости; проявляя терпимость, император поддается дурному влиянию, а святой наставляет его на путь истинный. Святому, будь то правитель или подвижник, таким образом, свойственна нетерпимость и даже акты насилия, если они служат утверждению христианской веры, подлежат оправданию.

После 423 г. Феодосий II издавал законы против еретиков, иудеев и язычников в 428, 435 и 438 г. Они несколько жестче, чем указ 423 г., но все же достаточно мягки; в них, как правило, лишь подтверждаются прежние меры, не вводятся новые, более строгие, и никогда не делается упор на экономические меры принуждения.

Конституции 428 г. (CTh. 16. 5. 65) вдохновлены, очевидно, только что взошедшим на константинопольскую кафедру Несторием. Внешне этот указ более решителен, но никаких новых и радикальных мер в нем не содержится. С каталогизаторской дотошностью перечисляются разные виды ересей, еретикам предписывается вернуть отнятые церкви, Устанавливается штраф за обращение в ересь клириков, еретиков запрещается принимать на службу кроме когортной, — все это лишь под-

¹ Ibid. 1, 2. 3. P. 904.

² Cameron A. The empress and the poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // Yale Classical Studies. № 27. 1982. P. 276.

³ The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. A.D. 395–527 / Ed. Martindale J. R. Cambridge, 1980. P. 160.

тверждение старых мер. При этом оговаривается, что к еретикам надо подходить дифференцированно. Так, новацианам и савватианам дозволяется иметь церкви и только запрещается строить новые¹.

В связи с упоминанием Нестория стоит вспомнить о несторианском споре и роли в нем Пульхерии. Конфликт с Несторием возник в первую очередь у нее. Пульхерия, по-видимому, усвоила себе роль земной ипостаси Богородицы-Девы, поэтому принижение Богородицы принимала на свой счет. Роль Пульхерии в низложении Нестория исключительно закусная. В документах Эфесского собора она упоминается лишь несколько раз и в весьма спорном контексте. Однако Кеннет Холэм предполагает, что именно Пульхерия приложила усилия к дезорганизации собора и создала Кириллу Александрийскому возможность победы. После роспуска собора, когда окончательные решения еще не были приняты, в Константинополе начались народные протесты, толпа кричала: «Богоматерь низложила Нестория! Христос и крест одержали победу! Иудействующий Несторий должен быть сожжен. <...> Сокровища, которые эллины и иудеи использовали против Православной Церкви, должны быть сожжены, или розданы бедным! Многая лета Пульхерии! Это она укрепила веру! Многая лета православной царице!»² Впоследствии на Халкидонском соборе именно Пульхерии будет приписываться честь низложения Нестория. Но в начале 430-х гг. Феодосию удастся удержать равновесие.

Указ Феодосия II, изданный в 435 г. (CTh. 16. 5. 66), направлен против Нестория и его последователей. Он опять-таки отличается умеренностью: запрещается называть последователей Нестория христианами и им дается название «симониан», их книги подлежат сожжению и собрания запрещаются. Но нет речи о лишении их права завещаний и дарений и вообще нет упора на экономические рычаги.

В 435 г. издается также указ против язычников (CTh. 16. 10. 25), согласно которому, если язычники уличаются в совершении жертвоприношений, их святилища разрушаются, на месте их воздвигаются знаки христианской веры, а за нарушение закона полагается даже смертная казнь. Несмотря на грозное звучание, закон не содержит в себе ничего принципиально нового, а язычники, практикующие жертвоприношения, для 30-х гг. V в. в целом были уже скорее анахронизмом. Уже в 423 г. (CTh. 16. 10. 22), подтверждая меры против язычников, Феодосий выражает надежду, что их в империи больше нет. Видимо, указ 435 г. вызван каким-то отдельным эксцессом.

¹ Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity / Ed. C. Kelly. Cambridge. 2013. P. 172–194.

² Holm K. Theodosian Emperors: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley and Los Angeles, 1982. P. 172.

Последнее постановление Феодосия, касающееся нехристиан, относится к январю 438 г. — новелла Феодосия, титул 3-й. В ней император объясняет, что от правильности вероисповедания зависит благоденствие народа, сетует, что никакие угрозы не останавливают безумия еретиков, иудеев и язычников, подтверждает прежние меры, но никаких новых строгостей опять-таки не вводит.

В житии прп. Мелании, написанном антихалкидонитом Геронтием, рассказывается о визите Мелании в Константинополь в конце 437 — начале 438 гг. По этому рассказу получается, что и во дворце было немало последователей Нестория, которых Мелания наставляла и поучала: «многих обольщенных возвратила к православной вере, и колеблющихся утвердила»¹.

Интересно, как Геронтий говорит о позиции самой Мелании в отношении ереси. По его словам, когда он помянул женщину, которую называли еретичкой, хотя она и причащалась с православными, Мелания вознегодовала и сказала, что, если Геронтий будет ее еще помянуть, то она больше не будет у него причащаться. Собственную снисходительность Геронтий расценивает как несовершенство, а нетерпимость Мелании, — как одно из доказательств ее святости. Стоит также отметить, что сам Геронтий в житии Мелании ни словом не упоминает ее бабу, подвижницу Меланию Старшую, — по-видимому, потому что над ней тяготело подозрение в оригенизме².

Историк Сократ Схоластик, который пишет свою «Церковную историю» в 40-е гг., хвалит императора за веротерпимость (hist. eccl. 7, 41, 6). Сократ симпатизирует секте новациан и утверждает, что их не притесняли. Сократ, по-видимому, в оценках старается приблизиться к официальной идеологической позиции Феодосия II. Показательно, что он несколько раз упоминает Евдокию, рассказывая и о ее крещении, и о паломничестве в Иерусалим, но ни разу не упоминает Пульхерию.

Фигура Евдокии заслуживает особого внимания. Царица совершила паломничества в Иерусалим дважды. Первое относится к 438 г., второе — к 40-м гг. Из этого паломничества она уже не вернулась. О пребывании Евдокии в Иерусалиме рассказывается в нескольких источниках, в частности сирийском житии архимандрита Варсумы. О каком паломничестве идет речь, неизвестно. Но известно, что Варсуму Феодосий пригласил на II Эфесский собор в качестве помощника, и именно из-за этой помощи собор получил название «Разбойничьего». Варсума отличался

¹ Геронтий. Житие прп. Мелании / Вступительная статья, перевод и комментарии Т. Л. Александровой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2015. Т. 43. С. 96.

² Там же. С. 71–108.

нетерпимостью и стяжал недобрую славу, — хотя, возможно, его образ демонизирован халкидонитами.

Евдокия в житии Варсумы изображена двойственно. С одной стороны, говорится о ее почтительном отношении к старцу, с другой, описывается конфликтный эпизод в связи с отношением к иудеям. Согласно этому житию, Евдокия разрешила иудеям молиться на развалинах храма Соломона. После этого начались столкновения между ними и христианами. Однажды иудеи были побиты камнями и погибли, причем называется фантастическая цифра — более ста тысяч. В житии рассказывается, что их побил каменный дождь с неба после молитвы Варсумы. Но после этого арестовали двадцать учеников Варсумы и Евдокия приговорила их к смертной казни за массовое убийство. Потом якобы выяснилось, что ученики Варсумы не виноваты (потому что иудеи продолжали умирать без всяких на то причин), и иерусалимские христиане устремились ко дворцу царицы, угрожая сжечь заживо ее саму. В конце концов правительственный чиновник из Кесарии навел порядок и отпустил заключенных. В целом видно, что Евдокия руководствуется указами 423 г., запрещающими христианам безвинно притеснять иудеев, и не делает ничего, принципиально расходящегося с позицией Феодосия¹.

Позиция Евдокии в отношении еретиков выясняется из рассказов о последних ее годах в Палестине. После Халкидонского собора она оказалась в стане его противников, но потом, как считается, вернулась в православие. Здесь обнаруживается парадоксальная ситуация: о Евдокии с равным уважением пишут халкидониты и антихалкидониты. В VI в. убежденный сторонник Халкидона Кирилл Скифопольский в житии Евфимия Великого рассказывает о ее возвращении в лоно православия и о блаженной кончине. Здесь обнаруживается также непримиримая позиция в отношении ереси прпп. Симеона Столпника и Евфимия Великого (во всяком случае, так ее изображает автор жития). Интересны сведения об обращении Евдокии к Симеону Столпнику, поскольку этого святого почитал ее покойный муж. Позиция Евфимия Великого в отношении ереси изображена особенно нетерпимой: в житии он говорит Евдокии, что за ее грех впадения в ересь Господь подверг Западную Римскую империю разорению от вандалов, в результате чего дочь и внуки Евдокии попали в плен (*Vita Euth.* 30).

Кирилл Скифопольский прилагает к Евдокии эпитет «блаженная» и подробно рассказывает о ее окружении из числа халкидонитов (среди ее

¹ Nau F. *Résumé monographies syriaques* // *Revue de l'Orient Chrétien*. №19. 1914. P. 114–116.

доверенных лиц будущий патриарх Иерусалимский Анастасий). Тем не менее он не отрицает и контактов Евдокии с еретиками, хотя не заостряет на этом внимания. Так, он сообщает, что башня на краю пустыни, построенная царицей для бесед с прп. Евфимием Великим, «по преемству» перешла к антихалкидонитам (*Vita Sab* 38).

Для антихалкидонитской традиции также характерно уважительное отношение к Евдокии. О ней почтительно отзывается Геронтий, говоря об ее духовной дружбе с прп. Меланией. В VI в. антихалкидонит Иоанн Руф также отзывается о Евдокии с уважением и даже называет имя священника, у которого она якобы причащалась до конца своих дней (*Pleg.* 20), — т. е. он отрицает переход Евдокии в православие. О том же говорит Иоанн Никиусский (*chrop.* 87).

Некоторые авторы (Иоанн Малала, Евагрий Схоластик) говорят даже о том, что Евдокия умерла раньше Феодосия, снимая тем самым вопрос об ее отношениях с еретиками.

Тем не менее, по-настоящему почитаемой святой Евдокия не становится ни в той, ни в другой традиции. Возможно, причиной этого оказывается именно ее веротерпимость и контакты с обеими сторонами расколовшейся Церкви.

Интересна конституция супруга Пульхерии, Маркиана, против новых еретиков, «евтихиан», изданная 452 г. Практической хваткой и упором на экономические меры она очень напоминает конституции 415 года, заметно отличаясь от теоретизирующих указов Феодосия. В этой конституции к новым еретикам применяются сразу все известные меры, какие использовались против ариан и даже манихеев, вступая в силу постепенно на протяжении десятилетий. Антихалкидониты лишаются права собраний, строительства церквей, поставления епископов, а также права составления завещаний и дарений. Штрафами облагаются даже те, кто слушает еретиков. Эти меры были направлены на скорейшее искоренение ереси, но, по-видимому, только маргинализировали ее и вызвали отпор. Тем не менее Пульхерия и Маркиан вошли в историю Церкви как мудрые и деятельные правители, новые Константин и Елена. Вероятно, это объясняется тем, что их действия вполне соответствовали распространенному у христиан той эпохи представлению о том, как надо бороться с врагами Церкви.

В итоге из всех упомянутых правителей, несомненно, больше всех почитается Пульхерия, день ее памяти — 10 (23) сентября, авторитет ее засвидетельствован Халкидонским собором, в историю она вошла с репутацией мудрой правительницы, хотя ее самостоятельное правление продолжалось всего 3 года. Житие ее составил император Лев I.

Император Феодосий II, правивший дольше всех византийских императоров (самостоятельное правление с 408 по 450 г.) на тысячу лет вперед укрепивший Константинополь стенами, собравший первый христианский свод законов и покровительствовавший образованию, в историю вошел с репутацией правителя бездеятельного, слабого и поддающегося любому влиянию. Со времен Созомена считается, что решающим в его жизни было благотворное влияние сестры Пульхерии. Почитания его не было, а впоследствии он был внесен в святцы, по-видимому, лишь за проведение Эфесского собора, на иконе которого изображается. Ни жития, ни отдельного дня памяти не имеет.

Канонизация императрицы Евдокии вызывает ряд вопросов. Культ императрицы Евдокии также не сложился. Предпосылки для него были и имя Евдокии для современных ей и последующих агиографов окружено ореолом святости. Отдельного жития у нее нет, но о ее возвращении в православие, как уже было сказано, рассказывает Кирилл Скифопольский в житии Евфимия Великого, это житие с небольшими изменениями воспроизводит Симеон Метафраст. Впоследствии образ Евдокии, по-видимому, смешивается с другими царицами, носившими то же имя. Об этом, в частности, свидетельствует надпись на одном из списков Гомеровского центона (в поздней редакции), которая свидетельствует о том, что переписчик уже смутно представлял себе, кто такая Евдокия: «Труд владычицы госпожи Евдокии, сестры госпожи Зои и супруги Мономаха». Здесь объединены три или даже четыре Евдокии: Евдокия-Афинаида, супруга Феодосия II; Евдокия, супруга Юстиниана II (VII–VIII вв.) или же Евдокия, супруга Льва Мудрого (X в.), и, наконец, Евдокия, дочь Константина VIII и сестра императрицы Зои (XI в.).

Таким образом, хотя Евдокия-Афинаида на пике своего влияния явила редкий пример благочестия, совершив паломничество в Иерусалим, а в конце жизни — редкий пример смирения, вернувшись из ереси в лоно православия и приведя с собой многих людей, настоящая слава благочестия ей не досталась.

Возможно, рассмотренных примеров недостаточно для широких выводов, но на них мы видим, что терпимость, как у ортодоксальных христиан, так и у еретиков, является исключением, и считается скорее признаком слабости и недостатком, а нетерпимость к любому инакомыслию, порой предполагающая жесткие репрессивные меры, — достоинством и неизменным свойством святости и благочестия. Это дает возможность понять критерии оценки конкретных исторических личностей в последующей историографии. Этим отчасти обусловлен выбор Церкви в пользу таких правителей, как Феодосий I, Пульхерия и Маркиан, но не Феодосий II и Евдокия.

Святые против Казанского ханства: «чудесная» история казанской войны

Покорение Казанского ханства осмыслялось интеллектуалами Русского государства в трех плоскостях: исторической, политической и сакральной. Сакральное измерение появляется уже после победы (или непосредственно во время Казанской войны). Религиозный дискурс при этом очевидно не играл существенной роли в формировании политики царского правительства, но стал ведущим в ходе осмысления этого события. Царь в рамках этого интеллектуального проекта выступал в первую очередь как молитвенник, обращавшийся к Богу, Божьей матери, апостолам и святым. Среди святых выделяются новые русские чудотворцы, но решающую роль сыграли святой Николай Мирликийский и преподобный Сергей. Суть их деятельности — укрепление решимости русских воинов и освещение ещё не павшей Казани, что выводило ее из поля исламского сакрального пространства.

Ключевые слова: азанское ханство, Николай Мирликийский, покорение Казани, Сергей Радонежский.

Одной из наиболее ярких страниц русской истории середины XVI века стало покорение Казанского ханства. Уже в восприятии современников оно обрело большое значение. С. О. Шмидт справедливо пишет в своей статье 1985 г., посвящённой памятным датам Московского царства: «Падение Казанского ханства произвело ошеломляющее впечатление на современников и осталось едва ли не самой запомнившейся славной датой истории России XVI столетия»¹. По мнению М. Б. Плехановой, покорение Казани имело непреходящее значение не только как победа над старым противником, но и — что важнее — как символ обретения царства².

Покорение Казани разворачивается в трёх плоскостях: исторической, политической и сакральной. Политическая плоскость — это наиболее очевидное проявление. Для этой области отражения процесса свойственна транспарентная концепция, которая основывается на факте шертования хана Мухаммед-Эмина, казанской светской знати и

¹ Шмидт С. О. Памятные даты начала Московского царства // *Он же. Россия Ивана Грозного*. М., 1999. С. 214 (Первая публикация: Проблемы изучения культурного наследия: [Сб. в честь академика Д. С. Лихачёва]. М., 1985.)

² Плеханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 171–202.

духовенства. Весь «политический народ» ханства клялся перед представителями московского великого князя в том, что хана себе они будут получать только из его рук¹. Этот акт 1519 г. имел важнейшее значение для всего комплекса объяснений русско-казанских отношений. Уже начиная с 1521 г. избрание хана без московского посредничества определяется как измена. Именно поэтому самой распространённой инвективой против казанцев становится определение их «изменниками». Следуя этой логике, казанская война 1545–1552 гг. призвана искоренить измену и восстановить законное правление, но никак не является грубым вмешательством во внутренние дела суверенной державы². Параллельно с этим заметно, как в рамках общерусского летописания происходило конструирование исторической памяти взаимоотношения русских и татар. В русле этой работы был заново осмыслен образ князя Всеволода Большое Гнездо³. Теперь он представляется победителем татар и покорителем поволжских земель вплоть до Каспийского моря. Любопытно, что эти два метода рассмотрения взаимодействия русских и татар Среднего Поволжья в определённый момент конкурировали друг с другом и очевидно создавались разными группами интеллектуалов. Не вдаваясь в подробности, можно с уверенностью говорить о том, что светские специалисты, занимавшиеся посольскими делами, создали «политическую теорию» покорения Казанского ханства. Но было ещё одно пространство в котором разворачивалась история «казанского взятия» — это пространство сакрального и магического. Именно рассмотрению его и посвящено настоящее исследование. Наиболее концентрировано эти сюжеты изложены в «Казанской истории» и «Троицкой повести о взятии Казани».

Автор «Казанской истории» не сомневается в том, что Бог — на стороне русских, и он карает изменных татар и их ханов⁴, но ему при-

¹ ПСРЛ. Т. XIII. СПб., 1904. С. 31–32.

² Подробнее см.: *Моисеев М. В.* Обоснование прав на Казанское ханство в русском средневековом нарративе // Мининские чтения: Труды участников международной научной конференции. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (24–25 октября 2008 г.). Нижний Новгород, 2010. С. 395–402.

³ Одним из первых учёных, обративших на это внимание стал Ярослав Пеленски (*Pelensky J. russica and Kazan: Conquest and Imperial Ideology*. P., 1974).

⁴ Смерть Мухаммед-Эмина описывается следующим образом: «И за сие преступление поразил его (Мухаммед-Эмина) Богъ язвою неизцелною от главы и до ногу его. Люте боляше три лѣта, на одръ лежа, весь кипя гноємъ и червymi», и ниже «И Махметъ-Аминъ житие свое скончавъ, живъ червymi съеденъ бысть, яко дѣтубийца Иродъ...», также вскоре умерла и его жена Каракушъ, спровоцировавшая измену мужа великому князю. Все эти смерти резюмируются следующим образом: «И се Богъ преступающимъ клятву воздаст». См.: *Казанская история* // Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР). СПб., 2000. Т. 10. С. 290–292.

ходилось искать объяснение тому, что русские терпят поражения. Он оправдывает это тем, что казанцы *«от праотець своих благословени быша — от Исава и от Исмаила прегордаго — питаются оружием своимъ»*, а русские — *«от кроткаго и смиреннаго изыдохом праотца нашего Иякова, тѣмъ силно не можемъ противитися и много смиряемся пред ними»*¹.

И естественным образом «беззакония наши перед Богом» ослабляли способность к сопротивлению, основой которой было «оружие крестное». Следующим шагом автора «Казанской истории» стало представление набегов казанцев вторым «Батыевым нашествием», отягченным чертами религиозной войны. Татары обвиняются в насильствах против священников и монашествующих, а также в систематической практике исламизации пленных². Таким образом, борьба с Казанским ханством приобретает характер защиты не только Русской земли, но и православной веры. Именно в условиях высокой религиозной напряженности разворачивается процесс «казанского взятия», причём для рассматриваемого памятника битва с татарами начинается не военными походами, а царской молитвой: *«И всегда с постом моляшеся Богу день и ночь и мало сна приемляше, Давыдски слезами своими постелю свою омакаше...»*³. В «Троицкой повести о взятии Казани» проводится параллель с Куликовской битвой. Перед походом царь Иван, как и его предок великий князь Дмитрий Иванович, посещает Троице-Сергиев монастырь. Царь возносит молитву Создателю перед образом Троицы, а затем преклоняет голову перед мощами Сергия Радонежского и совершает молитву ему. После молитвенного делания Иван Васильевич получает благословение от настоятеля монастыря⁴.

Следствием обращений к Богу, Богородице и «*новыхъ вѣхъ святыхъ чудотворцевъ рускихъ*» стала присяга на верность горной черемисы⁵. От черемисских старейшин русские узнали о знамениях предсказывающих скорое падение Казани и христианизации края: *«и слышахом гласы прекрасно поющих, яко во время церковнаго пѣнния, а поющих не видѣша; единаго же токмо видѣвшие стара каратуна вашего, рекше, калугера, ходяща ту со крестом и на вся страны благословляюще, и кропяще, и с образом яко любующа мѣсто и размѣряюща, идѣже поставитися граду»*⁶.

¹ Казанская история (далее — КИ) // БЛДР. Т. 10. С. 312.

² КИ. С. 316–318.

³ КИ. С. 318.

⁴ Троицкая повесть о взятии Казани // БЛДР. Т. 10. С. 516–518.

⁵ КИ. С. 342.

⁶ КИ. С. 342–344.

Люди слышали колокольный звон, обоняли благовония. Эти видения поразили и казанских вельмож, их жён и детей: *«многожды бо и от велмож нѣццы сами в полудни видяху и жены их, и дѣти, играюще, и градные стражие в ноци того же калугера, по стѣнам казанским града ходяща и крестомъ град остѣняюща, и таковою же водою на четыре страны кропяща...»*¹.

Эти видения насторожили казанскую знать, они старались скрыть эти факты от простолюдинов, но очень оживлённо обсуждали в своем кругу, прибегали к помощи волхвов. Однако волхвы тоже засвидетельствовали приближение окончания дней мусульманского царства: *«О горе нам, яко приближается конецъ нашему житию, и въра хри-стианская будетъ здѣ...»*. Выход из этой ситуации они видят следующий: *«...от себе пошлите мужы мудры и словесники к московскому самодержцу, могущих умолити его и укротити»*². Согласно волхвам, русскому царю от казанцев нужно лишь смирение и служба. Эти слова не смирили власти Казани, а напротив, вызвали против волхвов репрессии, результатом которых стало прямое обращение их к народу. Так тайное стало явным. Окончательным ударом по уверенности хана Сафа-Гирея стало пророчествование скорого конца Казанского ханства его же старшей женой³.

Итак, в «Казанской истории» разворачивается картина апокалиптических ожиданий казанцев. Пьер Гано упоминает в связи с этим пророчество Мефодия Патарского, а так же то, что ногаи «Казанской истории» сообщают о предупреждении турецкого султана о возможности скорого конца мусульманского мира⁴. Однако необходимо заметить, что эти эсхатологические ожидания среди татар в «Казанской истории» имели не только литературный источник. В посольских книгах по связям с ногайской ордой сохранилось изложение речи турецкого посла перед ногаями: *«А сказывают, государь, с тем прислал: в наших деи басурманских книгах пишетьца, что те лета пришли, что русского царя Ивана лета пришли, рука ево над бусурманы высока»*⁵. Впрочем, французские исследователи склоны считать эти сообщения фальшивкой, подготовленной для оправдания захвата Казани, хотя часто они затрудняются

¹ КИ. С. 344.

² КИ С. 344. Любопытно, что с точки зрения этих волхвов эта мера только лишь отсрочит покорение Казани, но не ликвидирует эту угрозу окончательно.

³ КИ. С. 346. Жена эта происходила из Сибирского ханства, тяжело болела.

⁴ Gonneau P. Guerre et chevalerie au pays des Tatars: L'or, les esclaves, les femmes et les paladins dans l'Histoire de Kazan // Russian History. Vol. 42. 2015. P. 57–58.

⁵ Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1551–1561 гг. Публикация текста / Сост. Д. А. Мустафина, В. В. Трепавлов. Казань, 2006. С. 57.

определить их авторство¹. Но этот факт в любом случае указывает на связи автора «Казанской истории» в московской приказной среде.

Картина давящего ожидания неминуемой трагедии была дополнена историей о бесе, которая рассматривалась как третье знамение. Место действия автор определял в «неком улусе» на берегу Камы в пустом городище, которое «*русь имѣнуетъ бѣсовское городище*». Бес этот живет на старом «молбище жертвенном» болгар, само это место имело общеказанское значение: сюда сходились люди со всей казанской земли. Был он настолько силен, что сторонников своих исцелял, а противников мог погубить. Именно к его совету решила прибегнуть казанская царица, прославшая к нему сейида² с вопросом: «...аще одолѣет царь Московский и великий князь Казанью или казанцы ему одолѣютъ»? Дальнейшее изложение не оставляет сомнений в том как воспринимал ислам автор Казанской истории: «*И до 9-го дни, падше, лѣжаху на земли, молящеся, иереи бѣсовскии, не востающе от земли, от мѣста, мало ядуще, да не умрут з гладу. И в десятый день, в полудне, едва отозвася имъ глас от бѣса в мечети...*»³.

Это эмоциональное, драматическое описание указывает на то, что ислам — вера бесовская. Верховный сейид Казани, по нисходящей линии связанный с пророком Мухаммедом — объявляется бесовским иереем, а сам бес обретаётся не в безызвестном мольбище — а в мечети!

¹ Биннигсен А., Лемерсье-Келькеже Ш. Большая Ногайская Орда и проблема контактов между Османской империей и Центральной Азией в 1552–1556 гг. // Восточная Европа Средневековья и раннего Нового времени глазами французских исследователей: Сборник статей. Казань, 2009. С. 101. Предположение о том, что эти данные могли быть сфабрикованы Посольским приказом или бием Юсуфом можно отклонить сразу. Наиболее же вероятным фальсификатором может быть Исмаил.

² В контексте этого произведения можно полагать, что этим сейидом мог быть небезызвестный Кул-Шериф. В самой «Казанской истории» он везде выступает безымянным «сеитом казанским», причем, упоминается он в контексте подчеркивающим его исключительное положение. Исключительное положение его подчеркивает и А. М. Курбский называя Кул-Шерифа «великим бискупом их, а по их со великим анарыи або амиром...» (Курбский А. М. История о делах великого князя московского / Изд. подготовил К. Ю. Ерусалимский, перевод А. А. Алексеев. М., С. 56). Это упоминание позволило предположить, что в Казани существовала особая должность верховного сейида — накиб аль-ашраф — а само «анарый», связывал с латинским «*honorus*» (Исхаков Д. М. Институт сейидов в Улусе Джучи и позднесолтоордынских тюрко-татарских государствах. Казань, 2011. С. 69–71). Однако литовский исследователь Л. Каралиус не склонен видеть в этом реальности, а полагает эти эпитеты литературным конструктом (Каралиус Л. Несколько замечаний по поводу исламской терминологии в книгах Литовской Метрики XV–XVI в.: русское сеит, литовское *sajidas*, английское *sayuid*, польское *sejid*, русское сейид (сайинд) — «потомки Мухаммеда и семьи халифа Али // Новости Литовской Метрики. 2010. Вильнюс, 2011. С. 28–35). В любом случае, в реальности положение Кул-Шерифа было солидным, особенное влияние он приобрел в 1551–1552 гг. (ПСРЛ. Т. XIII. С. 167, 168–169, 201, 202, 218).

³ Ки. С. 348.

А чтобы сомнений у читателя уже не оставалось, далее автор устами беса сообщает, что успехи и неудачи казанцев связаны именно с ним. Но власть его над этими местами закончилась: «...отхожду бо от васъ в пустая мѣста и непроходная, прогнанъ Христовою силою, приходитъ бо сюда со славою своею и хоцетъ воцаритися в земли сей и просвѣтитъ ю святымъ крещениемъ». И с этими словами (спустя некоторое время) явился чёрный дым и из мечети вылетел «змий огненъ» и полетел на запад.

Весь этот отрывок, как кажется, прозрачен для комментирования. Вряд ли могут оставаться сомнения в том, что ислам есть сатанинское измышление. Но автор не случайно поселяет беса в старом месте болгарском и придает ему вид змея. Ведь, как мы помним, само основание Казани связано со змеями: «И глаголют мнози нѣщии: прежде мѣсто то было издавна гнѣздо змиево, всѣм жителем земли тоя знаемо. Живяху же ту, въ гнездѣ, всякия змии и единъ змий, великъ и страшень, о двою главахъ: едину главу змиеву, а другую волову. И единою главою человѣки пожираше и звѣри и скоты, а другою главою траву ядыаше. А иныя змии около его лежаше, живяху с ним есяцами образы. Тѣмъ же и не можаху человѣцы близ мѣста того жити свистания ради змиина и точания ради ихъ, но аще и недалече кому путь лежаше, иным путемъ обхожаше, аможе идяху»¹.

Царь же Саин (Батый) любил эти места, их пообещал ему очистить от змей некий волхв, который и умертвил пресмыкающихся «бѣсовским дѣйствомъ». Итак, змен, колдовство и бесовщина — суть Казанской земли, которая вместе с тем «зело пренарочито: и скотопажно, и пчелисто, и всякими земляными сѣмяны родимо, и овощами преизобилно, и звѣристо, и рыбно, и всякого угодия житейскаго полно». То есть, с точки зрения повествователя, прекрасная казанская земля находится в плену: сначала у змей и чудищ, затем — у царя Саина, и, наконец, у «срацинской веры». Один из смыслов «Казанской истории» — это история освобождения пленённой земли от злых сил, победить которые может только «слово Христово», а и только во вторую очередь — борьбы с исламом.

Итак, судьба Казанского ханства была предрешена еще до похода царя Ивана Васильевича. Об этом свидетельствовали многочисленные видения, свидетелями которых были казанские вельможи, жёны их и дети. Ожидание близкого конца наполняло жизнь казанцев, могущество хана и его верных мужей: пиры, атмосфера декаданса — всё должно было показать читателю решённость судьбы прегордого царства. Хан и

¹ Ки. С. 266.

его вельможи сами отрезают пути для спасения. Последним аккордом в этом в своеобразном вступлении стала история о бесе, оберегавшем казанскую землю и покинувшем её. Силы зла покидают Казань, земля сама принимает очищение от Христа и поэтому победа православного царя неизбежна. В этом контексте важнейшая роль царя — молитвенник. Поэтому Иван Васильевич усиленно молится не только перед началом похода, но и в течение всей компании. Но усиленные молитвы, апокалипсические видения казанской знати не приводили к быстротечной сдаче Казани. Бои физические сменялись, боями нематериальными. Князь А. М. Курбский писал: «...чары творили и великую плювию наводили, яко скоро по obleжению града, яко солнце начнет восходити, въздут на град, всѣм нам зрящим, ово престарѣвшися их мужи, ово бабы и начнут вопияти сатанинские словеса, машущее одеждами своими на войско наше и вертящееся неблагочиннѣ. Тогда абие восстанет вѣтрѣц и сочинятся облаки, аще бы и день ясен зело начинался, и будет такой дождь, и сухие мѣста в блато обратятся и мокроты исполнятся»¹. Спасением от татарского колдовства стал крест с частицей подлинного Креста Господнего², который был спешно привезен из Москвы. После чего священники совершили чин освящения вод погружением в них самого Честного Древа. В. М. Лурье указывает, что подобное чинопоследование восходило к «константинопольскому городскому обычаю празднования Изнесения Древ Честного и Животворящего Креста», а сам этот праздник был установлен для защиты от мора и профилактики болезней, А. М. Курбский же описал этот ритуал, осуществляемый для очищения от злых чар³. Итогом этого действия стало бесследное исчезновение «чар поганских»⁴. Решительным же вкладом в дело победы стал визит иноков Троице-Сергиева монастыря к царю. Монахи привезли с собой «образ живоначалния Троицы и пресвятыя Богородицы со двѣма апостолами — видѣние Сергия чудотворца, и просвиру, и воду святую»⁵. Именно с это-

¹ Курбский А. М. Ук. соч. С. 48. Представления о метеомагии казанских татар были и широко распространены и весьма живучи. Так, объясняя провал русского похода на Казань в 1550 г. автор «Казанской истории» предполагал, что скорая смена морозной зимы дождливой и теплой весной вполне могло произойти из-за волхования «казанских волхов» (БЛДР. Т. 10. С. 336). А крымский автор XVIII века ал-Хадж Абд ла-Гаффар ибн ал-Хадж Хасан ал-Кырымйи специально отмечал общий характер мнения о том, что «...казанские татары прибегают к колдовству и несправедным действиям, например, вызывают и останавливают в нужное и не нужное время снег и дожди» (см.: Мирзалиев И. М. Сведения ал-Хадж ал-Гаффар Кырымйи о Казанском ханстве // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 4. Казань, 2012. С. 97).

² Курбский А. М. Ук. соч. С. 544–545, комм. 22–2 (комментарий В. М. Лурье).

³ Курбский А. М. Ук. соч. С. 546, комм. 22об. –1 (комментарий В. М. Лурье).

⁴ Курбский А. М. Ук. соч. С. 50.

⁵ КИ. С. 440.

го момента, по словам автора «Казанской истории»: «...благочестивому царю от Господа радость и побѣда даровашеся. И нача недоставати во градъ пушечнаго зелия до толика, яко ни единою стрелити, и прискорбни бывше казанцы до смерти»¹.

Накануне «казанского взятия» происходит серия чудесных видений среди воинов царского войска. Всего этих последних чудес в «Казанской истории» три. Первое видение случилось с тяжелораненым боярским человеком, который «...у града лежаше, за туры, боленъ, язвами изнемогая, и мало от болѣзни в сонъ тонокъ свѣдень бысть». В этом состоянии дрѣмы или лёгкого забытья он увидел яркий свет над Казанью в котором на «воздушъ» стояли 12 апостолов. К ним с востока подошёл «...муж свѣтел стар во одежди святительской, великимъ же свѣтомъ сияя», оказавшийся святым Николаем Мирликийским. Святой Николай обратился к апостолам с просьбой: «Ученицы Христовы, молитесь Спаса Христа и благословите мѣсто сие, и освятится град, и да вселятся в немъ православнии людие и во вѣки проживутъ». Апостолы предложили Николаю совершить совместную молитву, что бы она стала более действенной. Обратились они на восток и начали совершать молитву и скоро пришёл им с небес глас, сообщивший, что Господь их услышал и отныне «...буди благословенна земля сия и град сей, и да прославится на мѣсте семъ имя мое, Отца и Сына и Святаго Духа». После этих слов апостолы и святой Николай благословили Казань и казанское место и «невидимы быша»².

Второе чудо также было связано со святым Николаем. Во сне воину царского двора явился святой и начал будить его. Он призывал воина идти к царю и призывать того «дерзновенно» приступить к городу «всяко сумнѣние отложя, без всякаго страха, не лентяя, в праздникъ пресвятыя Богородицы честнаго ея Покрова, Богъ бо предаёт ему град сей и противныя ему срачины». Однако боярин решил, что это не истинное видение, а простой сон³ и никому не рассказал о видении. Тогда святой Николай вновь явился и подтвердил истинность видения и потребовал исполнить свое повеление. После этого воин сообщил о чуде самодержцу.

¹ Ки. С. 440.

² Ки. С. 444–446. После этого видения воин очнулся, призвал к себе духовника и исповедался ему и священник и окружающие их воины услышали его видение. А сам он, приобщившись святых тайн, умер.

³ Сон имел амбивалентную природу. Максим Грек посвятил прелести сонных мечтаний специальное слово в котором он сравнивает справедливое сновидение с приманкой рыбака с помощью которой Сатана старается «привлечь душу к большей прелести и подчинить её пагубному ... водительству». Преподобный отказывался от веры и толкования сновидений, считая их в любом случае дьявольским наваждением. (См.: Грек Максим, *преподобный*. Духовно-нравственные слова. Сергисв Посад, 2008. С. 140–142).

Третье чудо было связано с Сергием Радонежским. Некому воину приснилось, что он в Казани и видит он старца в ветхих ризах идущего и лично очищающего («метушу») улицы, площади, дома и храмы. Святой обратился к воину: Самъ убо аз измету их, заутра бо у мене многия гости будут здѣ: велиции, силнии, богатии и убозии». Уже после взятия города от выживших после штурма казанцев стало известно, что и они неоднократно видели старца, который город крестом осенял и мѣл его улицы¹.

Очевидно, что все эти видения, по мнению создателя «Казанской истории», должны были подвести итог процессу освящения казанской земли, изгнания из неё бесовских сил. Сначала местные жители стали свидетелями колокольного звона, затем бес, покровитель ханства, покинул свое пристанище. Святой Николай упросил апостолов благословить Казань и после совместной молитвы Господь принял ее в свое лоно. После этого святой назначил правильную дату для штурма Казани, ну а Сергей Радонежский совершил неприметное чудо, он словно дворник выметал нечисть из всех уголков города предуготовляя его к захвату царскими войсками².

Естественным образом в «Троицкой повести о взятии Казани», памятнике, по мнению А. Н. Насонова написанном не позднее лета 1553 г. келарем Троице-Сергиева монастыря Адрианом Ангеловым³, к роли Сергея Радонежского привлечено большее внимание. Царь обязательно молится преподобному Сергию, благодаря его за победы. Сергей вместе со своими учениками выступает как поручитель за землю Русскую перед Богом⁴. Однако каталог чудес, приведенный Адрианом Ангеловым в целом такой же, что и в «Казанской истории»⁵. Очевидно, что для него более существенным моментом стали не чудеса, а роль посредника перед Богом, которую исполнил преподобный Сергей.

Русские интеллектуалы постарались осмыслить масштаб победы над Казанским ханством уже непосредственно сразу после события. И Адриан Ангелов, и князь Андрей Курбский отдавали себе отчет в том, насколько это оказалось значительным успехом царской политики. Однако они не выходили за рамки сложившихся русско-татарских отношений. Автор же «Казанской истории» отрефлексировал это событие пол-

¹ Ки. С. 446.

² Ки. С. 446.

³ Насонов А. Н. Новые источники по истории Казанского взятия // Археографический ежегодник за 1960 г. М., 1962. С. 6–7.

⁴ «И ты, о приподобне угодниче Христов великий Сергие, не промолчи со ученики своими, вопия о нас ко Господу, и ускори на помощь нашу!». См. Троицкая повесть о взятии Казани // БЛДР. Т. 10. С. 538.

⁵ Троицкая повесть о взятии Казани // БЛДР. Т. 10. С. 540–544.

ностью и погрузил его в более широкий контекст борьбы христианства с исламом. Удивительным образом автор преодолевает татарофобию с помощью неприятия ислама. Один из положительных образов, этакий идеальный вассал, татарский царь Шах-Али, сами казанские воины противостоящие силе русского царя — это отважные бойцы, да и сама «казанская земля» — прекрасна: «зело пренарочито: и скотопажно, и пчелисто, и всякими земляными сѣмянны родимо, и овощами преизобилно, и звѣристо, и рыбно, и всякого угодия житейскаго полно». Неудивительно, что одна из заключительных глав носит название «Похвала граду Казани». У всего этого есть один единственный недостаток — изначальная неправда и «служение скверному Бахмету»¹.

Все эти интенции заставили автора по-иному изложить историю «казанского взятия», найти иную систему образов, ввести новые образы и смыслы. И если центральная идея заключена в том, что казанская война — это война Господа направленная на очищение прекрасной земли от захвативших её сил зла и служения Бахмету — представляется ясной, то ряд других идей, заключённых в произведении еще нуждаются в осмыслении.

Среди образов щедро разбросанных в этом произведении особо стоит оговорить образ казанских женщин. Удивительно, но «Казанская история» оказывается очень богата на женские персонажи, особенно ярким, конечно, является образ «красносолнечной царицы» Сююн-бике, неоднократно привлекавшей внимание исследователей². Но не единственный! Совсем недавно на это обратил внимание французский исследователь Пьер Гано. С его точки зрения, такое обилие женщин в произведении отчасти объясняется завистью русских к многожёнству татар³. Но не это главное. Далее автор отмечает роли женщин Казани, не только как объекта желаний, но и активных участниц политического процесса. Не проходит он стороной и магическую роль женщин и их способность мотивировать мужчин к стойкому сопротивлению⁴. Не стремясь объяснить эту особенность «Казанской истории» Гано находит параллели в русской литературе, вспоминая Задонщину и знаменитый плач Ярославны из «Слова о полку Игореве». Однако, исходя из наших представлений,

¹ Ки. С. 484.

² Беляков А. В., Моисеев М. В. Сююн-бике: из ногайских степей в касимовские царицы // Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Сборник научных трудов. Рязань, 2004. Т. 5. С. 32–44; Моисеева Г. Н. Казанская царица Сююн-бике и Сумбека «Казанской истории» // ТОДРЛ. Т. 12. М., Л., 1956. С. 174–187.

³ Gonneau P. Guerre et chevalerie au pays des Tatars: L'or, les esclaves, les femmes et les paladins dans l'Histoire de Kazan // Russian History. Vol. 42. 2015. P. 54.

⁴ Gonneau P. Guerre et chevalerie au pays des Tatars... P. 55–56.

о том, что «Казанская история» — это произведение, осмысливающее эту историю в новом масштабе, вряд ли стоит, даже соглашаясь, ограничиваться приведенными наблюдениями. Так же вряд ли при анализе этого произведения возможна феминистическая герменевтика и выделение женского голоса удачно примененная Ричардом Бокем при анализе казалось бы насквозь мускулинизированных текстов Священного Писания¹. Сложность подобных интерпретаций заключена не только в том, что автор этих строк не чувствует себя готовым к такому интеллектуальному подвигу, но и в том, что в анализируемом произведении мы сталкиваемся с описанием татарских женщин выполненным автором, который вполне возможно и не видел их. Скорее логично предполагать, что, используя женские образы, создатель «Казанской истории» прибегал к практике русской литературы². Мир русской женщины XV–XVI века, не смотря на исследования, так и не стал нам понятен. Чаще всего женщина понимается в рамках семьи, в которых у неё вполне определенная роль. По сути, жена выступает заместителем мужа, его «со-трудницей» в деле организации домашнего хозяйства. Так же, жена выступает «регулятором эмоциональных отношений в семье». Она заступница за провинившихся детей, она же отвечает за семейную благотворительность³. В определенном смысле, революцию в понимании роли и места женщины в русском обществе XVI века зафиксировал Ермолай-Еразм в «Повести о Петре и Февронии» главным персонажем, образцом нравственной чистоты и воли является женщина — Феврония⁴. Но насколько эти идеи повлияли на автора «Казанской истории»? Или же автор отталкивался от своей концепции падения Казани, как фактора очищения ее от скверны. В таком случае для него наибольшую роль играла женская способность интуитивного постижения реальности. Ему была важна женская способность чувственного восприятия. В русских источниках именно женщины чаще всего способны к видениям. Используя эти традиционные представления автор «Казанской истории» выводит образ женщин,

¹ Бокэм Р. Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и первоначальном христианстве / пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. М., 2015. Стоит заметить, что перевод названия этого замечательного исследования насколько удачен с точки зрения маркетинга, настолько неверен с точки зрения содержания. В оригинале название книги звучит как «Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels», что мало соответствует переводу в российском издании.

² Приношу искреннюю благодарность В. И. Ульяновскому, обратившему мое внимание на это, и заранее приношу извинения, если ответ мой окажется неудовлетворительным.

³ Найденова Л. П. Мир русского человека XVI — XVII вв. (по Домострою и памятникам права). М., 2003. С. 147–149. Более раннему периоду, посвящена книга Н. Л. Пушкарёвой, ставшей пионерским исследованием в рамках гендерной истории Руси (Пушкарёва Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989).

⁴ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. СПб., 2009. С. 29–32.

которые предчувствуя скорый конец «нечестивой» Казани пытаются выступить заступницами и миротворцами¹, но судьба царства уже решена и отворотить ее никто уже не может.

Таким образом, русские книжники предпринимают попытки осмыслить «Казанское взятие» сразу же после этого события. Первоначально избранные авторские стратегии погружали эту победу в контекст длительного противостояния русских и татар. Так, для Адриана Ангелова, вероятного автора «Троицкой повести о взятии Казани», весь этот поход представляет собой несомненную параллель походу Дмитрия Донского на Куликово поле. И эта победа ставит точку (или восклицательный знак) в этой затянувшейся борьбе. Стержнем, соединяющим эти события, является преподобный Сергей Радонежский, который вместе со своими учениками выступает поручителем за Русскую землю перед Господом Богом. Такое измерение «казанского взятия» легко укладывается в национальные рамки и его значение не выходит за рамки Русского государства. Князь А. М. Курбский предлагает уже более широкое понимание казанской победы. Для него это важное достижение в деле борьбы с исламом и татарами, причём, несмотря на свою склонность к крестоносным идеям, его скорее волнует окончательное решение татарского вопроса. Эти его размышления, достойные специального исследования, погружают историю казанского взятия в более широкий контекст Восточной Европы. Автор же «Казанской истории» стремится придать этому событию общемировое значение. Он выводит его за рамки узкого местечкового противостояния, для него — это борьба христианства с исламом и, шире Добра и Зла. С его точки зрения прекрасная казанская земля была изначально покорена злыми силами, изгнание змей, совершенное волхованием отдало землю эту окончательно бесам. Поклонение «скверному Бахмету», который для автора «Казанской истории» не отличим от бесов, элемент этой злокозненной оккупации. Поэтому борьба русских — это не борьба с татарами, а борьба за их спасение. Царь и его войска идут не завоевывать, а освобождать казанскую землю. При таком понимании главнейшая задача царя не столько руководить военной операцией, сколько молитвенное «сопровождение». Именно поэтому царь Иван молится и слёзно умиляется, как воин он почти не упоминается в «Казанской истории». Однако именно молитвы царя привлекают содействие высших сил. Такое единение людей и святых обеспечило освобождение Казани от зла и вернуло ее в светлый, гармоничный мир.

¹ См. например: КИ. С. 448.

Sanctitas et praxis.

Практики святости на Востоке и Западе

Д. И. Польшин

Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии

Почитание святых мощей сопровождает всю историю средневековой Болгарии от принятия христианства до османского завоевания, и по сей день оставаясь важной составляющей духовной жизни болгарского общества. Территориальное расположение центральных и периферийных объектов почитания, состав и конфигурация сонма почитаемых болгарами святых являлись одним из главных факторов формирования культурной географии Болгарии, позиционирования ее главных церковных, политических и духовных центров. На фоне других средневековых православных славянских культур болгарские практики почитания мощей святых отличаются частыми перемещениями мощей по городам и монастырям, их активным использованием в целях укрепления политического и духовного авторитетов изменявших свое местоположение болгарских столиц. Почитание мощей продолжалось и в периоды ликвидации болгарской государственности, обеспечивая преемственность основных концептов государственной и церковной идеологии. Описания «посмертных путешествий» почитавшихся в Болгарии святых сформировали устойчивую литературную традицию, донесшую до наших дней многие важные сведения о средневековом болгарском прошлом, а весь комплекс явлений, связанных с почитанием мощей оформил важнейший аспект культурной самобытности средневековой Болгарии.

Ключевые слова: культурная самобытность, мощи святых, перенесение мощей, почитание мощей, средневековая Болгария.

Внимание современной медиевистики к христианским реликвиям, а среди последних — к мощам святых — вполне соответствует

роли последних в жизни средневековой Европы¹. Мощи были необходимым атрибутом дворцового и храмового обихода, предметом междоусобного соперничества и дипломатических переговоров, ценным даром или выгодным товаром, объектом поклонения и средством обеспечения престижа и защиты их обладателей — клирика или мирянина, простого или облеченного властью человека, города или государства.

На фоне этого опыта почитание мощей святых в средневековой Болгарии, как нам представляется, имело некоторые особенности не только по сравнению с Западной Европой² и Древней Русью, но и с соседней и близко связанной с ней Византией. Среди таковых прежде всего можно отметить активное перемещение мощей святых внутри страны и через ее границы; их использование как ресурса реализации политических целей; формирование с их помощью основных ориентиров сакральной географии средневекового Болгарского государства. Это отмечали и современники — в известном «Списке русских городов дальних и ближних» XIV в., болгарская столица Тырново отмечена пребыванием мощей св. Параскевы-Петки («Тернов, ту лежить святаа Пятница»)³. В русском летописном своде 1408 г. сведение о взятии Тырново османами в 1393 г. включает информацию о превращении патриаршего храма Св. Вознесения в мечеть и о сожжении завоевателями находившихся здесь мощей святых («и мощи святыхх огнем пожже»⁴), косвенно отражая неразрывную связь международного имиджа болгарской столицы с хранившимися в ее храмах мощами святых.

¹ Назовем наряду с основополагающими трудами П. Брауна (*Brown P. The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity. Chicago, 1981*) и П. Гири (*Geary P. J. Furta sacra: Thefts of relics in the Central Middle Ages. Princeton, 1978*), Н. Эррман-Маскарп (*Herrmann-Mascard N. Les reliques des saints — formation coutumière d'un droit. P., 1975*), работы А. Ангелендта, Х. Клейна, Ч. Фримена и др.: *Angenendt A. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1997*; *Freeman C. Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe. Yale, 2011*; *Klein H. A. Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 58. 2004. P. 283–314*. При написании статьи мне не была доступна книга Бакалова Е. Култът към реликвите и чудотворните икони. София, 2016.

² Следует отметить, что лексика основных западноевропейских языков, как и средневековая латынь, не разделяет мощи и другие святыни, называя их «реликвиями» (*reliquiae, relics, reliquies, Reliquien* etc.). См.: Бакалова Е. Култът към мощите и реликвите: Изток-Запад // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002. С. 607, в отличие от греческого (*λειτουργία*) и славянского (мощи).

³ Тихомиров М. Н. Список русских городов дальних и ближних // *Он же. Русское летописание. М., 1979. С. 94*.

⁴ *Приселков М. Д. Троицкая летопись. М.-Л., 1950. С. 442*. Видимо, речь шла о мощах, хранившихся в патриаршей церкви Св. Вознесения на холме Царевец, т. к. многие мощи после взятия Тырново уцелели.

Исследователи древнеболгарской книжности на протяжении всей ее истории отмечают развитие описаний перенесений мощей святых как литературного жанра, возможно, восходящего к кирилло-мефодиевской традиции и отражавшего практики, распространенные на протяжении всего болгарского средневековья¹. В эпоху османского владычества перемещение, продажа и уничтожение мощей святых становятся инструментами имперской политики в отношении православных подданных.

Наконец, уже в наше время в общественно-политической жизни Болгарии большой резонанс получают события, либо прямо связанные с обретением или перенесением мощей, либо напоминающие их по форме. В 2007 г. состоялось перенесение останков, атрибутированных болгарскому царю Калояну (1097–1107), в храм свв. 40 мучеников в Велико Тырново; в 2009 г. власти и жители Велико Тырново торжественно встретили возвращение в город из Рильского монастыря части мощей св. Иоанна Рильского, а население Варны — временно привезенную из Греции главу св. Климента Охридского; в 2010 г. как государственный акт было отмечено обретение мощей св. Иоанна Крестителя на острове близ Созополя; в 2014 г. широко обсуждалась в СМИ идея обмена вывезенных из Греции в 1917 г. мощей святых из фондов Национального исторического музея в Софии на хранящиеся в Фессалониках останки, атрибутированные болгарскому царю Самуилу (987–1014) и пр.

В цели нашей работы входят систематизация, периодизация и типологизация практик перенесения мощей святых в средневековой Болгарии от ее христианизации до установления османского господства в контексте формирования ее политического и сакрального пространства. Вне всякого сомнения, само обращение болгар к практике перенесения мощей святых неотделимо от принадлежности Болгарии восточнохристианскому ареалу и ее территориальной близости к Византии. Как отметил Х. Клейн, «византийский император являлся и выступал хранителем, защитником и раздателем наиболее ценных реликвий христианства, например, связанных со Страстями Христовыми или с Девой и определенными восточными святыми. Именно обладание этими святынями подчеркивало тесную связь императора с небесными силами, обеспечивало его непобедимость в бою и придавало его правлению политический и духовный престиж, который другие христианские государи могли приобрести, только если они сами стали бы владельцами этих драгоценных, действительно драгоценных вещей»².

¹ Данчев Г. Разказите за съдбата на мощите на светците в старите южнославянски литератури // *Он же*. Страници из историята на Търновската книжовна школа. София, 1983. С. 65–81.

² Klein H. A. Eastern Objects and Western Desires, P. 284.

Эта характеристика вполне применима к государям христианской Болгарии, но нуждается в отдельных коррекциях. Прямые сведения о мощах, переданных из Византии в Болгарию в дар, отсутствуют, что не может свидетельствовать об отсутствии такой практики, но косвенно указывает на то, что ей не придавалось особого значения. Так, источники о крещении болгарского князя Бориса, принявшего имя Михаил (864 г.) не упоминают передачу ему из Константинополя в дар реликвий или мощей, хотя среди археологических находок в его столице Плиске имеется напоминающая традиционные дары византийских императоров новокрещеным варварским государям крестообразная золотая ставротeka-реликварий¹. В другой болгарской столице — Преславе — в северной части храма рубежа IX–X вв., известного погребением сподвижника Бориса-Михаила (852–889) и Симеона (893–927) Мостича, раскрыта погребальная камера-реликварий. В ней обнаружены костные останки и черепки с надписями, свидетельствующими, что они имели отношение к мощам («рука и глава Мариина Антиохийска»)². Сохранились также имена святых без указания на наличие мощей (Иона, Варвара, Евстратий, Киприан, Симеон Столпник, Поликарп, Кир, Иоанн)³. Возможно, частицы хранившихся здесь мощей использовались для основания на них новых храмов в Преславе, «переявшем славу» первой столицы Болгарии. Надписи сделаны одновременно и одной рукой, что можно объяснить инвентаризацией военной добычи или необходимостью идентификации мощей при хранении.

Еще одна черта средневековой болгарской практики перенесения мощей — инициирование и осуществление таких актов, как правило, происходило на высшем государственном уровне и с политическими целями. За редкими исключениями, источником переносимых святых мощей были временно захваченные или перешедшие под власть болгар византийские города и земли. Практически все документированные случаи связаны с захватом мощей в качестве военной добычи, их как контрибуции или за выкуп и пр. В одном из писем Симеону император Роман I Лакапин (920–944) вопрошал болгарского государя: «И на каком основании ты твердишь, что у болгар есть обычай требовать чужое и не отдавать?»⁴.

¹ Dontcheva L. Une croix pectorale-reliquaire en or récemment trouvée à Pliska // *Cahiers Archéologiques*. № 26. 1976. P. 59–66; Георгиев П., Витлянов С. Архиепископията-манастир в Плиска. София, 2001. С. 136–137.

² Popkonstantinov K., Kronsteiner O. Altbulgarische Inschriften. T. I // *Die Slavische Sprachen*. Bd/ 34. 1994. S. 190–194.

³ Петрова М. Бележки върху преславските керамични «етикети» към мощи на свещи¹¹ (Св. Марина / св. Мария Антиохийска) // Старобългарска литература. Т. 35–36. 2006. С. 76.

⁴ Гръцки извори за българска история. Т. IV. С. 302.

Первое из документированных перенесений мощей относится к правлению Бориса-Михаила, когда из города и центра епископии Струмицы находившиеся здесь мощи святых мучеников, пострадавших при Юлиане Отступнике (361–363), были перенесены в Брегалницу — новосозданный центр одной из епископий «славянского языка», организованных Борисом-Михаилом на юго-западном направлении территориально-го расширения Болгарии.

Выбор перенесенных мощей, как и места их упокоения, отвечал задачам создаваемого Борисом-Михаилом на юго-западе своего государства подвижного культурного фронта, призванного включить в каноническую территорию формируемой болгарской церковной организации славянское население сопредельных территорий, еще не вошедших в Болгарское государство. Инициатором перенесения мощей выступил сам болгарский князь, исполнение было возложено на светские и церковные провинциальные власти, установленные или подчиненные им в Струмице, а главной целью было укрепление статуса новой славянской епископии, центр которой был установлен на приморской территории нынешней Албании. Ее главой стал ученик св. Константина-Кирилла и Мефодия св. Климент Охридский¹, который, как считают многие исследователи, и составил первую службу святым, где упомянуты одиннадцать имен из пятнадцати, но мученики названы Седьмочисленниками. Единственный датированный XIV в. список этой службы, озаглавленной *Иже въ Струмици Тимотѣѣ Комасиѣ и Харитона Теодора и прочихъ*, погиб с Национальной библиотекой в Белграде в апреле 1941 г.²

Подробное описание перенесения мощей вошло в составленное в конце XI или в начале XII в. архиепископом Охрида Феофилактом Ифестом житие Пятнадцати тивериопольских мучеников. По его словам, болгарский князь Борис-Михаил приказал своему наместнику комиту Таридину перенести мощи в Брегалницу, где был воздвигнут посвященный мученикам храм. Данные археологических раскопок Б. Алексовой подтверждают наличие в конце IX в. в Брегалнице храма, перестроенного из более древнего здания и украшенного фресками, отражавшими почитание мучеников³. В свою очередь, этот храм подвергся реконструкции и возможно, был заново расписан при Феофилакте Охридском, в связи с чем им мог быть создан новый текст. Само перенесение мощей опи-

¹ Свети Климент Охридски. Слова и служби. София, 2008. С. 21–50.

² Христова-Шомова И. Св. Климент Охридски и култът към светите Струмишки мъченици в България // Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури. Сборник с доклади от Десетите славистични четения, посветени на 90-годишнината от рождението на проф. Светомир Иванчев. София, 2011. С. 727–736.

³ См. Алексова Б. Епископија на Брегалница. Прилеп, 1989.

сано на основе агиографических топосов, включавших явление чудес, несогласие жителей Струмицы, которые лишь после уговоров епископа и угроз комита Таридина согласились отдать мощи троих из мучеников. В Брегалницу были торжественно перенесены останки епископа Евсевия и двух членов общины — Комасия и Тимофея. В конце IX в. при сыне и наследнике Борисе — Симеоне к мощам трех мучеников прибавились мощи мирянина Сократа и священника, по другим данным, епископа Феодора, которого Феофилакт считал одним из 318 участников Никейского собора 325 г. Общее празднование перенесения мощей мучеников было установлено 29 августа, что зафиксировано памятниками «иже на Струмице» Тимофея, Феодора, Евсевия «и их дружины» в Ассеманиевом евангелии и Саввиной книге XI в., а также в Охридском Апостоле конца XII в. (под 28 ноября — первоначальным положением мощей в Струмице), в Струмицком апостоле XIII в. (где о «дружине» не упоминается, но добавлено в искаженном виде имя Сократа — Сенкратий)¹. Память Струмицких мучеников также читается под 27 ноября в Скопльском апостоле 1313 г., что говорит об их длительном и преемственном локальном почитании².

После падения Преслава в 971 г. средоточием политической и церковной организации Болгарского государства становятся его западные территории. Правивший здесь Самуил (976–1014) в 980-е гг. путем нескольких осад вынудил жителей византийского города Лариссы выдать ему мощи почитаемого как чудотворца и мироточца местного епископа св. Ахиллия, по преданию, также одного из 318-ти «никейских отцов». Мощи были перенесены Самуилом в Преспу — труднодоступный и хорошо укрепленный город-убежище на Преспанском озере, где после Софии и Охрида временно находилась и резиденция патриарха Болгарской церкви. Видимо, мощи были востребованы как в надежде на их градозащитную силу, так и в связи с их мироточением, которое играло важную роль для организации церковной жизни в фактически упраздненной Иоанном Цимисхием Болгарской патриархии. На острове, где находилась резиденция Самуила, был построен (или освящен) храм в честь св. Ахиллия, где, как предположил раскопавший его Н. Муцопулос, болгарский царь и был погребен в 1014 г.³ Часть мощей св. Ахиллия годом

¹ Medieval Slavic Menologies. URL: <http://menology.obdurodon.org> (дата обращения: 07.12.2017).

² Турилов А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (к вопросу формирования болгарского варианта церковного месящеслова в эпоху Первого царства) // Он же. Межславянские культурные связи эпохи среднесковья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012. С. 103–104.

³ Муцопулос Н. Базиликата «Свети Ахилий» в Преспа. Един исторически паметник-свещения. Пловдив, 2007.

позже была возвращена в Лариссу, но почитание святого после этих событий широко распространилось в южнославянских землях. Память «святого отца нашего святителя Ахиллия» записана в Ассеманиевом евангелии под 15 мая. Один из архиереев Охридской архиепископии, деволский епископ Михаил в дополнениях к «Истории» Иоанна Скилицы, сделанных в 1118 г., отметил, что Самуил «перенес и мощи св. Ахиллия, бывшего епископом Лариссы во время Константина Великого и участником великого собора вместе с Регином Скопльским и Диодором Фракийским, и переместил их в Преспу, где были его дворцы, построив в его имя прекрасный и величественный дом»¹. Храм был razoren при подавлении варяжскими наемниками восстания Георгия Войтеха в 1072 г., а часть мощей св. Ахиллия оказалась в сербском селе Арилье, где позднее был воздвигнут новый храм в память святого. Некоторые авторы трактуют сведения Михаила Девольского как свидетельство перенесения в Преспу мощей свв. Регина и Диодора². Если таковое и имело место, то сосредоточение в одном храме мощей трех из 318 «никийских отцов» скорее отвечало политике созданной в 1018 г. Охридской архиепископии, стремившейся представить себя центром истинного православия, и могло произойти уже после падения Болгарии. Самуил был, прежде всего, заинтересован в неприступности своей резиденции в Преспе, и перенесение им мощей св. Ахиллия, скорее всего, преследовало эту цель. На ту же мысль наводят градозащитные акценты в надписи царя Иоанна Владислава (1015–1018) в крепости Битоля, воздвигнутой «помощью и молитвами пресвятой владычицы нашей Богородицы и заступничеством двенадцати верховных апостолов ... для убежища и во спасение, и на жизнь болгарам»³. В качестве более поздних балканских параллелей можно отметить отчетливые градозащитные акценты в посвященных перенесению мощей св. Филофеи в Бдин и св. Параскевы-Петки в Сербию произведениях современников османского нашествия Иоасафа Бдинского и Григория Цамблака. Возможно, последнему принадлежит написанное около 1402 г. житие св. Иоанна Нового, мощи которого были перенесены в Сучаву молдавским господарем Александром Добрым (1400–1432)⁴. Сербский деспот Георгий Бранкович в 1453 г. за огром-

¹ Гюзелев В. Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските ръкописни сборки и архиви. Т. 1 // Български, други славянски и византийски извори. София, 1994. С. 45, 51–52.

² Миланова А., Златков М. «Ненадминат по сила и ненадминат по храброст». Българският цар Самуил (+1014). София, 2014. С. 40.

³ Тъкова-Зимова В. «Българи родом...». Комитоуплите, цар Самуил и неговите потомци според историческите извори и историографската памет. София, 2014. С. 22.

⁴ Турилов А. А. Иоанн Новый, Сочавский // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2011. С. 459–463.

ную сумму в 30 000 дукатов купил мощи св. апостола Луки для защиты своей резиденции в Браничево, на пять лет пережившей Константинополь¹. При этом мощи св. Параскевы-Петки и св. Филофеи оставались в Белграде, но, видимо, не были сочтены последним сербским государем серьезным градозащитным ресурсом, т. к. ни Тырново, ни Крушевац, ни Белград они не защитили.

В некоторых работах к правлению Самуила относится перенесение в Средец мощей болгарского отшельника первой половины X в. св. Иоанна Рильского, погребенного в основанном им на западе Болгарии монастыре. Другие авторы, доверяя информации т. н. народного или монастырского жития святого, считают, что перенесение мощей из монастыря в Средец могло состояться при современнике святого — болгарском царе Петре (927–971), по преданию, встречавшимся и беседовавшим с Иоанном. Однако первые свидетельства почитания св. Иоанна Рильского в Средец относятся ко времени византийского господства в Болгарии, а старшие славянские служебные тексты святому восходят к творчеству проживавшего в Средец в правление императора Мануила I Комнина (1143–1180) византийского сановника и писателя Георгия Склици, произведения которого дошли до нас преимущественно в славянских переводах. Поскольку написание службы и канона могло сопровождать перенесение мощей, уместно предположить, что практика перенесения мощей с целью укрепления престижа административных центров получила дальнейшее развитие и после падения Болгарского царства в имперском управлении болгарскими землями. По словам Георгия Склици, святой явился во сне игумену Рильского монастыря и повелел перенести его в Средец, из окрестностей которого он был родом, в царствование «двуродного», в котором видят императора Романа IV Диогена (1068–1071). Мощи явили свою чудотворную силу, от них получил исцеление сам Мануил I. Пребывание мощей св. Иоанна Рильского в Средец было прервано в 1183 г., когда в качестве военной добычи их вывезли венгры. В 1187 г. мощи были возвращены из Эстергома в Средец, а житийная традиция Иоанна Рильского пополнилась легендой о том, как венгерский епископ, поставивший под сомнение святость мощей, лишился речи и в страхе вернул святыню на родину.

История перемещения мощей св. Иоанна Рильского в Средец показывает, что мощи святых продолжали определять сакральную географию средневековой Болгарии и в те времена, когда Болгарское государство прерывало свое существование. Это особенно проявилось в деятельности

¹ Поповић Д. Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србије. Београд, 2006. С. 286–293.

иерархов Болгарской (Охридской) архиепископии, созданной в 1014 г. Василием II (976–1025) на возвращенных под византийскую власть болгарских землях¹. Так, на мощах святых учеников Кирилла и Мефодия — Климента и Наума византийским клиром и властями были воздвигнуты или обновлены храмы в Охриде и его окрестностях, а почитание Тивериопольских мучеников стало мощным средством укрепления духовного авторитета новой церковной организации. Под пером Феофилакta Охридского и в контексте его церковной политики возникла идентификация македонской Струмицы с древним фригийским епископским центром Тивериополем, которая закрепилась и держалась вплоть до упразднения Охридской архиепископии в 1767 г.² Идея перенесения благодати, связанной с мощами мучеников, была далее развита как в литературной, так и в канонической практике архиепископов Димитрия Хоматиана (1216–1236) и Константина Кавасилы (40–60-е гг. XIII в.), но уже без акцентов на роль князя Бориса-Михаила в перенесении мощей. Усилиями охридских иерархов почитание Тивериопольских мучеников, св. Ахиллия и «никейских отцов», учеников Константина-Кирилла — Климента и Наума Охридских, как и св. Димитрия Солунского, было возвращено в византийский контекст, а после 1204 г. стало средством укрепления авторитета не только охридских иерархов, но и претендовавшего на императорскую корону бывшего византийского Запада государя Эпира Феодора Дуки Комнина (1215–1230)³. Охридские архиепископы, в титул которых входил эпитет «всея Болгарии», и в дальнейшем продолжали усилия по обособлению собственного сакрального пространства, куда входили почитание связанных с Болгарией святых, им составлялись по-гречески службы, поновлялись храмы и их росписи и пр.⁴

Возобновление Болгарского царства при братьях Петре и Иоанне Асенях началось событиями в восточной части бывшей государственной территории, в византийское время разделенной в административном и церковном отношениях на провинции Верхняя и Нижняя Мезия, а также Малая Скифия (в болгарских представлениях — «Верхняя земля»), и территорию катепаната Болгария, соответствовавшую диоцезу Охридской архиепископии (для болгар — «Нижняя земля»). Первым ак-

¹ См. *Божилев И.* Българската архиепископия XI-XII век. Списъкът на българските архиепископи. София, 2011. С. 58–75.

² См.: *Чешмеджиев Д.* Белсжки върху култа на петнадесетте Тивериуполски мъченици в средновековна България // ПОЛУХРОНИА. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. София, 2002. С. 251–263.

³ *Prinzinger G. A.* Quasi Patriarch in the State of Epiros: the Autocephalous Archbishop of «Boul-garia» (Ohrid) Demetrios Chomatenos // ЗРВИ. № 41. 2004. С. 165–182; *Илиев И.* Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите. София, 2010. С. 141–148.

⁴ *Божилев И.* Седем етюда по средновековна история. София, 1995. С. 307–335.

том возобновления Болгарского государства стало перенесение чудотворной иконы и, возможно, частицы мощей св. Димитрия Солунского в Тырново, ставшее центром созданной Асенями новой архиепископии Загора. В хиротонии первого загорского архиепископа Василия участвовал и епископ Видина (Бдина) из Охридского диоцеза, а освящение построенного в честь святого храма положило начало возобновлению Болгарского царства и его самостоятельной церкви¹.

Если с именем Петра (1186–1197) связана отчетливая линия на возвращение низвергнутого Иоанном Цимисхием царского достоинства Болгарии, то в политике его соправителя Иоанна Асеня I (1186–1196) заметен акцент на восстановление единства всей государственной территории Болгарии. Одним из средств этой политики, которую продолжили и наследники первых Асений — Калоян (1197–1207) и Иоанн Асень II (1218–1241), стало перенесение мощей святых в новую столицу Тырново. На укрепление ее легитимности и авторитета были направлены многочисленные перенесения мощей святых в различные тырновские храмы в конце XII — первой трети XIII вв.² После распространения власти братьев Асений на северную часть диоцеза Охридской архиепископии в первой половине 1190-х гг. в Тырново были перенесены из Средца мощи св. Иоанна Рильского, что символизировало переход на новую столицу Тырново не только благодати и сакральной защиты, обеспечиваемой святым, но и авторитета крупнейшего западного центра Болгарии — Средца-Софии, где в X в. некоторое время пребывал глава болгарской церкви патриарх Дамиан, изгнанный из Дристра Иоанном Цимисхием, а в XI–XII вв. находились византийские власти катепаната Болгария.

Позднее царь Калоян (1197–1207) в Тырново из византийских земель перенес мощи св. Илариона — епископа г. Моглен в Македонии и борца против еретиков, который наставил в вере императора Мануила I; чудотворные мощи св. Иоанна, епископа Поливотского, из византийского Мосинополя, и змееборца св. Михаила Воина из Потуки. Были также перенесены мощи двух византийских святых-женщин — св. Филофеи и св. императрицы Феофано (Феофании). Репертуар мощей не дает оснований для вывода об их сознательном выборе Калояном. В отличие от Иоанна Асеня I, целенаправленно перенесшего на восток страны мощи

¹ Добычина А. Тырново как «новая Фессалоника»: святость солунской базилики в «молитвенном доме» великомученика Димитрия Солунского // Старобългаристика, XXXV. No. 4. 2011. P. 24–40.

² Polyviannyi D. I. The Cults of Saints in the Political Ideology of the Bulgarian Empire // Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen-Age et à l'époque moderne. Approche comparative / Sous la dir. de M. Derwich et M. Dmitriev. Wrocław, 1999. P. 410–415.

известного святого, связанного с Болгарским Западом, его младший брат стремился к количественному пополнению сосредоточенных в столице святынь. Полученные как военная добыча мощи были помещены в столичных храмах Св. Вознесения, св. Петра и Павла, свв. 40 мучеников и др.¹

После 1204 г., когда Константинополь пал под ударами крестоносцев, в перенесение мощей из Византии в Болгарию стало вкладываться значение перехода к болгарской столице авторитета и полномочий центра всего православия. Именно такую трактовку царь Иоанн Асень II (1218–1241) придал выкупу у латинян и перенесению в Тырново около 1230 г. мощей св. Параскевы-Петки из Эпивата, которая, видимо, не в последнюю очередь из-за контаминации со св. Параскевой Римской, заняла ведущее место в сонме святых покровителей болгарской столицы, приобретшем таким образом общеполгарский характер и способствовавшем консолидации территориальной идентичности Болгарского царства². Более того, св. Параскева-Петка стала наряду со св. Иоанном Рильским небесной заступницей Болгарского царства, ее именем скреплялись межгосударственные договоры.

Первые описания перенесений мощей в Тырново Иоанном Асенем I и Калояном, сохранившиеся в составе минейных и проложных житий, были краткими и редко включали все традиционные компоненты канона, в отличие от Феофилактова жития тивериопольских мучеников: обретение мощей (*inventio*), их эксгумация (*elevatio*), перенесение (*translatio*), встреча (*adventus*) и положение (*depositio*). Таков текст в т. н. Норовском прологе XIII в.: «По прошествии трехсот лет благоверный царь Асень поднялся, пришел в Средец, взял мощи святого, перенес их в Загорье и положил их в граде Трапезице (одном из тырновских укреплений — Д. П.), создав церковь во имя святого. И лежа здесь, они дают исцеление и доныне»³. В наиболее пространным тексте, сохранившемся в Софийском Прологе XIV в., подчеркивалась связь между перенесением мощей и возобновлением Болгарского царства соименным святому царем Иоанном Асенем I, давалось подробное описание перенесения мощей и призывалось благословение святого на его соотечественников, «единородный тебе болгарский народ»⁴.

¹ Алексиев Й. За светците-покровители на столичния Тырнов (опит за локализацията на църквите, в които са се пазели мощите им) // Тырновска книжовна школа. Т. 7. 1999. С. 411–425; Ердельян Ј. Тырново: принципи и средства конструисања сакралне топографије средновековне бугарске престонице // ЗРВИ. № 47. 2010. С. 199–214.

² Кожухаров С. Проблеми на старобългарската поезия. Т. I. София, 2004. С. 110–112.

³ Българската литература и книжнина през XIII век. София, 1987. С. 50.

⁴ Там же. С. 52.

В Тырново также при Калояне в конце XII в. из «греческой земли» были перенесены мощи св. Илариона Могленского. Все письменные свидетельства почитания этого святого, в том числе сведения об его поставлении охридским архиепископом Евстафием, сохранились только в славянских версиях. Видимо, при Иоанне Асене II был составлен текст о перенесении мощей св. Илариона Могленского «болгарским царем Калояном, братом старого царя Асеня ... в свой царствующий престольный град, нареченный Великим Тырновом», где также описывались обретение и встреча мощей в болгарской столице, их положение в царской лавре свв. Сорока мучеников¹.

В проложном житии св. Михаила Воина из Потуки в Драгановой минее XIII в., особенно богатой текстами о святых, чьи мощи хранились в Тырново, описано перенесение мощей святого Калояном в храм Св. Вознесения «в богоспасаемом царьграде Тырнове»², т. е. болгарская столица приравнена к Константинополю.

В Драгановой минее помещено проложное житие св. Параскевы-Петки Эпиватской, чьи мощи были торжественно перенесены Иваном Асенем II «в свой славный царьград Тырнов» в то время, когда «франки владели Царьградом (Константинополем — *Д. П.*) и платили дань Ивану Асеню»³. Перенесению мощей был посвящен еще один текст, сохранившийся в списке XIV в., где описывались обстоятельства выкупа мощей св. Параскевы-Петки у «латинян»: «Вложил Бог в сердце... царю нашему Иоанну Новому Асеню, сыну прежнего старого Асеня, испросить святую преподобную Петку, ибо тогда были латиняне. Хотя они владели Царьградом, но они вельми боялись и почитали его и повиновались каждому слову, исходившему из уст царя Асеня, ибо... благодаря ему удерживали власть... И вымолил он наилучшее — честь и похвалу, радость и веселие, непобедимую помощь, укрепление царству и в этом веке, и в будущем...». Молитвенное завершение подчеркивало роль св. Параскевы-Петки как покровительницы Болгарского царства: «Дай мир нашей жизни, благополучие церквям, силу и мощь против врагов нашему царю, спасая и защищая боляр и воинов, людей, которых Бог подчинил его власти...»⁴. В тексте особо подчеркивалась роль в перенесении мощей преславского митрополита Марка, что могло акцентировать связь древней и новой болгарских столиц.

Остальные повествовательные тексты о перенесении мощей святых в Тырново сохранились в редакции патриарха Евфимия, составившего

¹ Там же. С. 55.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 112–113.

в последней четверти XIV в. т. н. «Тырновские четьи минеи» — десяти томный свод житийных и служебных произведений, в основе которого лежали тексты предшествующего времени. Так, в житие св. Иоанна Рильского было включено «письмо» Иоанна Асеня I «всечестному архиепископу Божию и духовному отцу нашей царственности господину Василию», которому и отводилась главная роль в перенесении мощей. Пока патриарх торжественно шествовал в столицу через Рильский монастырь (лежащий в противоположной от Тырново стороне), царь построил для святого новый храм на холме Трапезица и встретил мощи в местности Крестец, где они провели неделю, прежде, чем храм был подготовлен к возложению мощей. В житие было включено еще одно «письмо» — самого св. Иоанна царю Петру, где святой напутствовал государя, завершив послание призывом «валяться в ногах матери твоей Церкви, усердно кланяться и преклонять главу перед ее первопрестольником»¹. Роль патриарха в перенесении мощей была подчеркнута и в евфимиевской редакции пространных житий свв. Илариона Мегленского, Параскевы-Петки и Филофея².

Существенные аспекты почитания мощей во Втором Болгарском царстве связаны с оформлением соседнего Сербского государства и его церковной организации, основатель которой св. Савва скончался в Тырнове в январе 1236 г. Мощи св. Саввы пробыли в болгарской столице год и были перенесены в посвященный его памяти монастырь Милешево³. Это перенесение следовало сложившейся к тому времени сербской традиции возвращения мощей святых (как правило, членов дома Неманичей или архиепископов Сербской церкви) в «задужбины» — выстроенные специально для поминания этих святых храмы. В державе Неманичей, где отсутствовал единый центр и часто изменялась государственная территория, Тырново и сонм его святых, с которым было связано и почитание св. Саввы Сербского, пользовался значительным авторитетом, о чем свидетельствует большое число сохранившихся сербских списков служб и житий тырновских святых⁴.

В ходе османского завоевания передача мощей святых христианским вассалам стала частью политики турецких властей. Сознательно трансформируя сложившийся сакральный ландшафт завоеванных балканских

¹ Тырновска книжовна школа. Антология. София, 1996. С. 22, 26.

² Там же. С. 49, 61–62, 75, 90–91.

³ Поповић Д. Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији. Београд, 2006. С. 75–95.

⁴ Станкова Р. Старобългарско книжовно наследство в сръбски преписи от XIII и началото на XIV в. // България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003 г. София, 2005. С. 423–447.

земель, Баязид I (1389–1402) после захвата Тырново передал мощи свв. Параскевы-Петки, Филофеи и императрицы Феофано в Бдин, где до 1396 г. правил брат последнего тырновского государя Иоанна Шишмана (1371–1395) Иоанн Страцимир, а мощи св. Гавриила Лесновского — в Вельбужд, принадлежавший другому вассалу — деспоту Константину. После взятия Бдина османами в 1396 г. мощи св. Параскевы-Петки в 1402 г. были переданы союзнику Баязета (1389–1402) сербскому деспоту Константину Лазаревичу (1389–1427) и хранились в Крушевце. В сербской литературной традиции это было воспринято как переход от «болгарской славы» святой к сербской, что нашло отражение в списках житийных и служебных текстов, посвященных св. Параскевы-Петке и созданных в XV–XVI вв.¹ После смерти Константина и захвата османами Крушевца в 1427 г. мощи перемещены в Белград, откуда в 1521 г. их перенесли в Константинополь, а затем в Яссы в 1641 г. Мощи св. Филофеи также в конце концов были переданы в Валахию (в Куртя-де-Арджеш).

Мощи св. Иоанна Рильского имели иную судьбу. Около 1469 г. по инициативе рильских монахов и протекции дочери последнего сербского деспота, переданной в гарем Мехмеда II, «султанши» Мары Бранкович мощи были возвращены в Рильский монастырь. Их путь, подробно описанный современником этих событий Владиславом Грамматиком, уже в полном соответствии с реальной географией тогдашних коммуникаций вел из Тырново в Рильский монастырь через Никополь (где был схвачен и казнен последний тырновский царь Иоанн Шишман) и Средец (куда османские власти переместили из Сербии мощи канонизированного сербского короля Милутина). «И так был перенесен от преславного града Тырнова и от Загорской земли в славный монастырь, который находится в Рильской пустыни, более, чем достойный похвалы наш отец Иван — воистину великое светило всему миру, стена и основание веры, красота пустыни и украшение это монашеству. И совершил это Бог неким чином и соизволил так, что его (святого — Д. П.) прибытием западные болгарские земли вновь освятились и были напутствованы к добру»², — заключил свой текст Владислав, как бы свертывая «сакральную географию» средневековой Болгарии до пределов последнего прибежища ее святого покровителя — Рильской обители и Западной Болгарии, которой широко распространенные в XII–XV вв. болгарские апокрифические тексты отводили роль места свершения эсхатологических пророчеств накануне ожидавшегося современниками в конце XV в. Страшного суда.

¹ Поповић Д. Под окриљем светости. Р. 292–294.

² Тырновска книжовна школа. Антология. С. 340.

Восточнохристианская традиция и «национальная» специфика столпничества в Древней Руси: проблемы и источники историко-культурного исследования

В статье рассматривается редкий для древнерусской святости подвиг столпничества. С восточной христианской традицией древнерусское столпничество роднит аскетизм подвига, включавший затворничество и молчаливость. Но в остальных проявлениях оно отличается от «классического образца». Однако это отличие было не национальным своеобразием, а следованием другой традиции, сложившейся в восточном христианстве в средневизантийский период. Святости с указанием на столпничество удостоились только двое русских подвижников XII в., что и породило впоследствии иллюзию особой его редкости на национальной религиозной почве. В основе исследования — анализ ранних редакций житий древнерусских столпников Кирилла Туровского и Никиты Переславского и памятников русской средневековой архитектуры и иконописи, сохранивших следы столпнических практик.

Ключевые слова: агиография, Кирилл Туровский, монументальная живопись, Никита Переславский, столпничество.

Столпничество — экзотическая и во многом загадочная форма монашеского подвига, сложившаяся на Христианском Востоке в раннем средневековье. В последнее время она привлекает все большее внимание в связи с общим ростом интереса к средневековой культуре. Практика столпничества активно обсуждается в интернете, как на религиозных, так и на светских просветительных ресурсах, ее подробности становятся изюминками сюжетов произведений интеллектуальной прозы (Милорад Павич «Хазарский словарь», Умберто Эко «Баудолино»).

Столпниками принято называть подвижников, подвизавшихся на столпах, которыми им служили античные колонны крупного размера или же специально возведенные высокие башнеобразные сооружения. Точное время появления этой практики неизвестно, но, вероятно, это произошло около IV в., так как Св. Ефрем Сирийский (ок. 306–373) в 29 поучении к египетским монахам утверждал, что видел человека, стоявшего на столпе «ради добродетели»¹. Почитаются столпники в лике преподобных.

¹ Столпники // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIa. СПб., 1901. С. 684.

Первым святым, прославившимся этим подвигом, является Симеон Столпник (ок. 390–459). Его подражателями были несколько известных восточных святых: преподобный Даниил (ок. 410 — ок. 490), преподобный Иоанн (V в.), Симеон Дивногорец (Симеон Столпник Младший, ум. 459), Антоний Марткопский (VI в.), преподобный Алипий (ок. 515 — перв. треть VII в.). Их духовными наследниками, в свою очередь, выступали столпники византийской церкви Феодосий Столпник Едесский (IX в.), Лука Халкидонский, Столпник Новый (X в.), Лазарь Галиснот из Эфеса (XI в.) и др.

В западной церкви столпничество не нашло распространения. Кажется, единственным столпником на Западе был преподобный Вульфилаих (ум. ок. 594), совершавший свой подвиг на вершинах Арденн. Кстати, в его жизнеописании, содержащемся в «Истории франков» Григория Турского, указывается на проблематичность буквального следования ближневосточной аскетической традиции в умеренных широтах («Кроме того я поставил столп, на котором я стоял, испытывая большую муку, так как не имел под ногами надежной опоры. И вот когда, как обычно, наступила зима, я так страдал от ледящего холода, что от сильного мороза у меня часто сходили ногти на ногах, а на бороде моей замерзала вода и свешивалась наподобие свеч»)¹.

Древняя Русь переняла эту форму христианского подвига вместе с другими религиозными практиками у Византии. К столпникам, вероятно, можно отнести и Павла Обнорского (Комельского), проведшего часть жизни в уединении, в дупле большой липы. Необычность подвижничества этих святых подчеркивалась в их житиях и культах. Однако исследование особенностей усвоения практики столпничества в древнерусской монашеской среде никогда специально не проводилось. Обращение современных богословов к теме столпников на Руси сводится преимущественно к апологии и констатации редкости этого монашеского подвига, а также объяснению его национальной специфики местными климатическими условиями и ограниченностью строительных технологий.

Усвоение подвига столпничества древнерусской монашеской культурой, в основном, связано с фигурами Кирилла Туровского и Никиты Переславского. В рамках данного небольшого исследования мы попытаемся реконструировать и сопоставить с уже сложившейся в то время традицией их поведенческие модели, некоторые важные детали которых зафиксированы в житиях этих святых.

¹ Григорий Турский. История франков. М., 1987. С. 226.

Как уже отмечалось выше, основы столпничества как особого вида монашеского подвига сформировались еще в IV–V вв. в Сирии. Протоиерей Георгий Флоровский подчеркивает, что в это время для сирийского монашества было особенно характерно «отшельничество, соединенное с исключительными средствами аскетического самоумерщвления»¹. Исследовавший религиозно-психологические особенности юродства и столпничества иеромонах Алексей (Кузнецов) полагал, что столпничество пришло на смену мученичеству, возможности достижения святости посредством которого были исчерпаны в связи с утверждением христианства на всей территории Римской империи. Столпники стали новым образцом смирения духа и плоти. Также в их поведении был пафос преодоления христианством остатков язычества, ибо для реализации своего подвига они часто использовали недавние святыни различных языческих культов (в основном, большие колонны античных храмов)².

Не углубляясь далее в исследование феномена восточнохристианского столпничества как целостного явления, обозначим несколько важных для наших дальнейших рассуждений позиций. Столпническая модель христианского подвига генетически связана с монашеской средой. Восточные столпники предварительно принимали монашеский обет и лишь по прошествии некоторого времени удалялись в свое уединение. При этом связь столпника с внешним миром никогда не прерывалась (несмотря на обязательное молчаличество). Столпник мог на время выйти из своего уединения, чтобы принять участие в решении важных религиозных дел. Вокруг столпов нередко образовывались новые монастыри из почитателей подвижников. Судя по сочинениям Ефрема Сирина и Иоанна Мосха, столпничество на Востоке было довольно распространенным явлением, но не все столпники прославились и были удостоены почитания в дальнейшем.

Современник расцвета столпничества сирийский монах и духовный писатель Иоанн Мосх (550–619) оставил описание традиционного для той эпохи столпа. Он представлял собой суживающуюся кверху башенку. На ее вершине была небольшая площадка, огороженная стенкой без какой-либо крыши или навеса. Столпники стояли внутри этой оградки, где трудно было сесть или лечь. Ложе столпника в виде узкого балкончика или гамака, предназначавшееся для кратковременного сна, иногда устраивали под площадкой. Площадка связывалась с землей лестницей³.

¹ Флоровский Г., *прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 180.

² Алексей (Кузнецов), *иером.* Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

³ Луг духовный. Творения блаженного Иоанна Мосха. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2004. С. 327.

Но жития столпников содержат упоминания и о столпах в виде старых башен, пещер в горах, остатков храмовых портиков и т. п. То есть, никакого твердого канона, предписывающего единообразное устройство столпа, по-видимому, не существовало. Для столпника важно было, чтобы место его уединения было оторвано от грешной земли и приближено к небесам.

Древняя Русь познакомилась с традициями столпничества после принятия христианства, когда в составе патериков и прологов сюда попали рассказы о подвигах восточнохристианских аскетов и подвижников. В древнерусскую монашескую практику столпничество пришло, вероятно, в XII веке.

Первым известным древнерусским столпником считается святитель Кирилл Туровский (1130 — ок. 1182)¹. Почитание Кирилла в Турове началось, вероятно, вскоре после кончины², так как сохранилось его проложное житие (составление которого датируется между второй половиной XIII и началом XV в.), известное в значительном количестве списков XV–XVI веков³. Этот очень краткий текст Жития и является основным источником, в котором зафиксированы сведения о столпническом подвиге туровского епископа⁴.

Из проложного Жития мы узнаем, что Кирилл был уроженцем Турова и происходил из состоятельной семьи. Однако богатство и слава не прельщали его, так как он «паче всего прилежаще божественных писаний» и хорошо освоил книжное учение. Еще в юном возрасте он стал послушником. Когда наступило подходящее время (в 1161 г.), Кирилл принял монашеский постриг. По косвенным данным (на основании событий, описанных в «Сказании о Мартине мнихе») предполагается, что это произошло в монастыре Бориса и Глеба в Турове⁵.

Какого статуса Кирилл достиг в монастыре, неизвестно. Но указание текста жития на то, что он поучал монахов быть в послушании и покор-

¹ Кирилл Туровский — епископ Турова (Туровское княжество), богослов, писатель, видный церковный деятель. Почитается православной церковью в лике святителя. Память совершается 28 апреля и 4 июня (по юлианскому календарю). Сведения о его литературной деятельности и основную библиографию см.: *Творогов О. В.* Кирилл, епископ Туровский // СККДР. Вып. 1. М., 1987. С. 217–221.

² *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 140.

³ *Сон Джонг Со.* Житие Кирилла Туровского в составе Пролога // ТОДРЛ. Т. 55. СПб., 2004. С. 228–239.

⁴ В данной работе мы опираемся на опубликованный по списку стихного пролога (РНБ. Ф. 212. Л. 299–300 об) текст жития Кирилла Туровского (*Мельникаў А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскай Жыццё, спадчына, светапогляд. Минск, 2000. С. 14–16). В этой публикации варианты и дополнения даны в квадратных скобках по другому списку Пролога XIV–XV вв., опубликованному в издании: *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 62–64.

⁵ *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М., 1999. С. 8.

ности игумену и слушать его как Бога («чернец убо, иже не имеет послушания к игумену, яко обещася, таковый не может быти спасен»), может свидетельствовать о близости Кирилла к настоятелю или его особом положении среди монашеской братии.

Стремясь к еще большему благочестию Кирилл стал столпником («По сем блаженный, на бо́лшая подвигы желая, в столп вшед, затворися и ту пребысть неколико время, постом и молитвами паче себе тружаяся. И многа божественнаа писания изволи, славен бысть по всей стране той»). В том, что, будучи столпником, Кирилл не оставлял своей литературной деятельности, нет ничего удивительного. Так же поступал и Симеон Столпник. Для современного читателя некую загадку представляет фраза «в столп вшед, затворися и ту пребысть неколико время», то есть, непонятно, куда вошел Кирилл Туровский и как и почему он оттуда вышел. Современный исследователь трактует эту фразу следующим образом: «...он так уседно подвизался в иноческих подвигах, что даже на некоторое время уходил в затвор как столпник»¹. Некий популяризатор жития святого, готовя контент для религиозного сайта и желая прояснить ситуацию для своей паствы, включает в объяснение элемент собственной фантазии: «Затем блаженный Кирилл <...> удалился в столп, то есть в однообразную, может быть, сторожевую башню, затворился там и пробыл в этом столпе долгое время»². Никакие древнерусские письменные источники не проливают свет на то, как могло выглядеть место столпнического подвига Кирилла Туровского. Сам Борисоглебский Кирилловский монастырь в Турове, служивший в XII столетии местом пребывания туровских епископов, не сохранился. На его месте находится старинное кладбище.

Ключ к пониманию того, что могло представлять собой столпничество древнерусского монаха во второй половине XII в., дают исследования искусствоведов, рассматривающих практики затворничества и столпничества, как одного из факторов, влиявших на планирование монастырских комплексов и композицию храмового пространства в Византии и Древней Руси³. Анализ житий Луки Халкидонского, Лазаря Галисiota и других памятников византийской агиографии показывает, что столпники X–XI вв., успешно сочетали затворническое уединение на столпе, возведенном прямо на территории монастыря, с выполнением функций игуменов. Их столпы могли быть также и частью храмового

¹ Сон Джонг Со. Ук. соч. С. 288.

² URL: www.saints.ru/K/11_svtkirillTurovskii.html (дата обращения: 07.12.2017).

³ См.: Фрезе А. А. Монастырская архитектура и традиция столпничества в Византии и Древней Руси в IX — начале XIII века // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Вып. 4 / Под ред. А. А. Захаровой, С. В. Мальцевой. СПб., 2014. С. 90–98.

комплекса (в виде примыкающей к церковному зданию или встроенной в объем церкви башни) и связываться с внутренним пространством храма с помощью специального окна, что давало столпнику возможность участвовать в богослужении.

Вероятно, эта традиция была усвоена и в других странах византийского культурного ареала. Так, С. Чурчич описывает башню в кафоликоне (соборном храме) XIII в. сербского монастыря Жича, на втором этаже которой находилась келья затворника, а на третьем его часовня¹. Местоположение и конструкция этой башни подчеркивали высокий статус затворника-столпника в монастырском сообществе.

Имеющиеся на хорах и лестничных башнях Антониева и Георгиевского монастырей в Новгороде, Мiroжского монастыря в Пскове и Евфросиниева монастыря в Полоцке (все постройки XII в.) ниши-кельи В. Д. Сарабьянов предлагал рассматривать как места «личного молитвенного подвига» для монастырской элиты, стремящейся к высотам духовного совершенства². Подтверждением того, что такой подвиг был аналогом столпничества, служит изображение монаха-столпника, находящееся вплотную с нишей-кельей, устроенной в стыке северо-западной башни и западной стены собора Рождества Богородицы новгородского Антониева монастыря. По мнению В. Д. Сарабьянова, именно в этой нише преподобный Антоний Римлянин (по преданию, он родился в Риме от православных родителей) провел последние годы своей жизни³. Но, отметим, ни один из монахов-затворников Северо-Западной Руси не почитался как столпник. В Житии Антония не упоминается о его столпничестве. Поэтому о характере подвига монахов, сидевших в нишах монастырских соборов в Новгороде, Пскове и Полоцке, мы можем судить только по косвенным данным, полученным при изучении архитектуры и росписей этих храмов. Однако, эти данные, убедительно свидетельствуют в пользу распространенности в XII в. среди монашеской элиты русских монастырей византийской практики затвора «в столпе».

¹ Curčić S. Survival of an Early Byzantine Monastic Concept and Its Meaning // *ΣΟΦΙΑ. Сборник статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А. И. Комеча*. М., 2006. С. 491–494.

² Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богоматери Антониева монастыря // *Лившиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Великого Новгорода. Конец XI — первая четверть XII века. СПб., 2004. С. 537; *Он же*. К вопросу о функциональном назначении палаток на хорах Спасо-Преображенского собора Мiroжского монастыря // *Древности Пскова. Археология, история, архитектура*. Вып. 2. Псков, 2011. С. 177–194; *Он же*. Живопись середины 1120-х — начала 1160-х годов // *История русского искусства*. Т. 2/1: Искусство 20–60-х годов XII века. М., 2012. С. 181.

³ Сарабьянов В. Д. Живопись середины 1120-х — начала 1160-х годов // *История русского искусства*. Т. 2/1: Искусство 20–60-х годов XII века. М., 1957–1960. С. 183.

Исследователь влияния традиции столпничества на монастырскую архитектуру Византии и Древней Руси А. А. Фрезе отмечает одну важную особенность, характерную для средневизантийского периода — слияние образов пещеры и столпа: «Павел Новый живет в пещере наверху высокой скалы, Лазарь Галисиот выбирает местом своего подвига тесную келью без крыши, а древнерусские столпники Антониева и Георгиевского монастырей буквально замуровывают себя в узкие пространства ниш-келий, расположенных внутри церковных башен»¹.

Очевидно, что Кирилл Туровский действовал не в традиции древнего восточного столпничества, а согласно уже вполне сложившейся и распространенной в его время практике византийского мира. Вероятно, он «вошел» в тесную келью лестничной башни или хоров собора Борисоглебского монастыря в Турове, будучи настоятелем этой обители или принадлежа к ближайшему окружению настоятеля, а вышел из затвора, чтобы принять сан туровского епископа и вернуться к активной церковно-политической деятельности. И его современники не видели в этом ничего экстраординарного — так поступали подвижники в православных монастырях, находившихся в зоне религиозного и культурного влияния Византии. Тем не менее, в агиобиографии Кирилла столпнический подвиг преподнесен как важный эпизод его духовного совершенствования, выдвижения монаха-праведника из Турова в ряд наиболее значимых религиозных деятелей своей эпохи.

Более детально в источниках описан подвиг столпничества подвизавшегося в монастыре Никиты Великомученика в окрестностях Переславля-Залесского преподобного Никиты Столпника Переславского, наиболее вероятное время жизни которого также относится ко второй половине XII века. Когда начал формироваться его культ, точно не известно. При этом следует учитывать, что ранняя редакция его Жития датируется концом XIV — началом XV века². Подробное описание подвига столпничества содержится в Житиях, которые М. А. Федотова относит к дополненной Основной редакции, сложившейся в середине XVI века³.

Как и Кирилл Туровский, Никита Переславский и в миру принадлежал к привилегированному слою («бе мытарем друг и с ними прилежат градским судиям»). Но в монастырь пришел не вполне по собственной воле, а после получения знамения, что на небесах обеспокоены его

¹ Фрезе А. А. Ук. соч. С. 96.

² Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник // Он же. Православие в России. М., 2000. С. 35.

³ Федотова М. А. Житие Никиты Столпника Переславского (рукописная традиция жития) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Polemika. СПб., 2005. С. 309–331.

жадностью и жестокосердием. Возможно, после демонстративного раскаяния (три дня и три ночи он стоял возле монастырских ворот, снося оскорбления и побои прохожих, сутки сидел в комарином болоте) и последовавшего за ним пострижения Никита сразу же был выделен среди прочих монахов Никитского монастыря и удостоен права на столпничество благодаря тому, что был богат и близок к власти. Любопытно, что в житии утверждается, будто близкие Никиты, несмотря на его почти запредельный аскетизм, не верили, что он отказался от всего имущества, и полагали, что значительную часть богатства он продолжает держать при себе.

В обеих редакциях Жития в подвижничестве Никиты выделяются две стадии. По вступлении будущего святого в монастырь, бывший в то время особножительным (общежительство было введено здесь Иваном Грозным в середине XVI в.¹), игумен «затвори его в хлевине усце», где он «возложи на тело свое железа тяжки». Далее, как отмечает исследовательница Жития Никиты М. А. Федотова, преподобный стал известен и «редким на Руси видом подвижничества — стоянием на столпе, за что и получил прозвание столпника»². Но основная редакция Жития показывает, что Никита стоял не «на» столпе, а «в» столпе. Одна из главков текста называется «О еже святыи ископа столп себе». В этой главке говорится, что по прошествии небольшого времени после пострижения Никита по благословиению игумена выкопал себе столп и «в нем седе». Из этого «столпа» он «ископа стезю узкую» под стену монастырской церкви и ходил по ней на службу³.

Дополнительные детали устройства Никитино «столпа» сообщаются в эпизоде убийства святого его родственниками, посчитавшими железные вериги подвижника золотыми. Они «разориша покров столпа и вшедше в он». Обнаруживший неладное церковный ключарь «узре покров у столпа разорен». Игумен, которого он позвал, «прииде к столпу и вшед в он»⁴.

Эти упоминания о «столпе» Никиты вкупе дают возможность понять, что он представлял собой не башнеобразное сооружение и тем более не колонну с огороженной площадкой, а искусственно вырытую пещерку в склоне холма, на котором стоит монастырь, имевшую дере-

¹ Об учинении Иваном Грозным «общежительства» говорится во Вкладной книге Никитского монастыря XVI в. (Воронин Н. Н. Переславль-Залесский. М., 1948. С. 34).

² Федотова М. А. Краткая редакция Жития Никиты Столпника Переславского // ТОДРЛ. Т. 55. СПб., 2004. С. 289.

³ Житие Преподобного Отца нашего Никиты Столпника Переславского Чудотворца / Публикация М. С. Крутовой, пер. текста И. В. Левочкина. М., 2014. С. 13.

⁴ Там же. С. 15.

вянную или соломенную кровлю. Пещера соединялась с монастырским храмом подземным ходом или траншеей, позволявшей Никите, формально не выходя из затвора, присутствовать на церковных службах, как это делали и византийские подвижники его времени. Все строения Никитского монастыря в то время, скорее всего, были деревянными, так как никаких данных о наличии в нем до первой трети XVI в. каменных сооружений не имеется. Возможно, это было основной причиной, препятствовавшей реализации Никитой столпнического подвига по более древнему образцу.

Место «столпа» Никиты сохранилось в Никитском монастыре до настоящего времени. Там, где находилась пещерка святого со временем (когда точно, неизвестно, но, возможно, одновременно со строительством в монастыре каменных храмов в середине — второй половине XVI в.) был поставлен «традиционный» каменный столп в виде небольшой башенки с узкой кельей. Его окружали деревянные паперти. В 1763 г. они были заменены каменной галереей, а под столпом в земле была сделана каменная келья с окном и дверцей, условно обозначавшей начало подземного хода в монастырский собор¹.

Как мы уже показали выше, в устройстве средневековым столпником затвора в виде пещеры в склоне холма или горы не было ничего необычного. Но спустя несколько веков, эта практика уже забылась и представлялась странной. На житийной иконе XVI в. столп Никиты Переславского изображен в виде невысокой каменной башни с тесной кельей. На иконах последующего времени Никита нередко изображался как восточные столпники стоящим на вершине колонны, внутри ограды, скрывавшей его по пояс.

Неизвестный автор, пересказавший в начале XX в. Четьи-минеи Димитрия Ростовского, сопроводил описание подвижничества Никиты Столпника следующим рассуждением: «Столп, который устроил преподобный для своих подвигов, находился не поверх, а внутри земли. Это была столпообразная круглая яма, или просто пещера, так как столпничество святого Никиты было по существу затворничеством»². Таким образом, столпничество Никиты ставится в этом тексте под сомнение. Но, вспомним, что еще у византийских столпников XII в. столпничество и затворничество по существу сливались в единую, высшую форму монашеского подвижничества.

¹ *Свирилин А. И.* Житие преподобного отца нашего Никиты Столпника Переславского чудотворца, и описание святынь Никитского монастыря. Переславль, 1886. С. 11.

² Жития святых на русском языке, изложенные по руководству четьих-миней свт. Димитрия Ростовского. Кн. 9. М., 1908 (Репринт. Козельск, 1997. С. 706).

Я. Н. Шапов отмечал, что на формирование русского монашества XI–XII вв. христианские монастырские традиции оказали влияние двумя путями — через монашескую литературу и монастырские уставы и через личный монашеский опыт русских подвижников, побывавших в Константинополе, Палестине и на Афоне¹. То есть, соединение затворничества и столпничества могло быть просто «подсмотрено» русскими паломниками, а рассказы о виденном ими широко разошлись в монашеской среде. Можно также предположить, что распространение на Руси во второй половине XII в. именно византийского образца столпнического подвига было связано с усилением при Юрии Долгоруком и последующих киевских князьях позиций высшего духовенства греческого происхождения — митрополитов и епископов (после бегства с митрополией кафедры Климента Смолятича, последовавшим за изгнанием князя Изяслава Мстиславича). Заметим, что один из рассматриваемых нами столпников — Кирилл Туровский, как явствует из его Жития, уже будучи епископом, принимал участие в деле Феодорца Ростовского на стороне греческого духовенства².

С древней восточнохристианской традицией древнерусское столпничество роднит предельный аскетизм подвига, высоко оцениваемый собратьями-монахами. Никита Переславский, как и прославленные древние столпники (например, Симеон Дивногорец), за свое подвижничество удостоился дара исцеления и нахождения источников чистой ключевой воды. Но в остальных проявлениях подвиг Кирилла Туровского и Никиты Столпника Переславского отличается от «классического» сирийского образца. Однако это отличие было не национальным своеобразием, а следованием другой традиции, сложившейся в восточном христианстве в средневизантийский период. Материальные источники — памятники архитектуры показывают, что монахов, ищущих затворнического подвига «в столпах» на Руси XII в., вероятно, было не так уж мало, и их поведение не было исключительным, но святости с указанием на столпничество удостоились только двое, что и породило впоследствии суждения об особой редкости этого типа подвижничества на русской религиозной почве.

¹ Шапов Я. Н. Монашество на Руси в XI–XIII вв. // Монашество и монастыри в России. XI–XX вв. Исторические очерки. М., 2002. С. 13.

² Рогачевская Е. Б. Ук. соч. С. 9.

Заключение

Под обложкой этого сборника собрано два десятка новых российских исследований, посвященных святости и культу святых на Востоке и Западе средневековой Европы. Сообщества, попавшие в фокус интереса авторов, далеко отстоят друг от друга как географически, так и хронологически: речь в этой книге идет о Восточной Римской Империи и Франции XV века, о средневековой Сербии и о Казанском ханстве, перед внутренним взором читателя проходят апостол Андрей, святой Эмилиан и русские юродивые. Такое разнообразие может показаться избыточным, однако мы склонны рассматривать его скорее как проявление широты исследовательской оптики.

Главной задачей проекта *Europa sanctorum*, а с ним — и настоящего сборника было сделать срез текущего состояния исследований святости в российской академии, чтобы создать базу для сравнительного изучения дискурсов сакрального на Востоке и Западе Европы. Авторы статей, вошедших в сборник, по-разному осмысляют этот ключевой для Средневековья феномен. Святость предстает в качестве материала для изучения стратегий поведения (статья Л. Б. Сукиной), форм религиозности (статьи С. А. Иванова, Д. И. Польшванного) и ментальных установок (статья М. В. Дмитриева). Святость рассматривается с точки зрения «типологии» образов святых, их конструирования и развития (Е. С. Кравцова, Е. С. Марей). *Case studies*, посвященные специальным вопросам культовых практик (А. А. Адашинская, В. И. Ульяновский), соседствуют с обзорными работами о святости и сопутствующих ей понятиях (Т. Л. Александрова).

Такое разнообразие не только дает читателю возможность менять оптику по своему усмотрению; оно отражает текущее состояние отечественной науки. Отсутствие единого подхода к пониманию святости в современных исследованиях является закономерным наследием советской школы медиевистики, вынужденной подходить к вопросам истории религии с большой осторожностью. Последний значимый дореволюционный труд, посвященный культам святых и проблематике святости — книга О. А. Добиаш-Рождественской «Культе Архангела Михаила в латинском средневековье V–XIII в.» — был опубликован в 1917 году в Петрограде ничтожно малым тиражом и за последнее столетие не переиздавался. Несмотря на то, что сюжетов, связанных со святостью, касались В. Н. Топоров и А. Я. Гуревич, а в последние десятилетия их интенсивно разрабатывают такие выдающиеся ученые, как Ю. Е. Арнаутова, М. Ю. Парамонова и О. И. Тогоева, говорить о том, что в отечественной традиции сложилась некая школа, еще рано.

Тем не менее, благодаря опоре на общий международный контекст (в первую очередь работы Ипполита Делэ, Роберта Бартлетта и Андре Воше), за несколько лет сотрудничества в рамках проекта *Europa sanctorum* ученым удалось прийти к известному единодушию. Это позволяет читателю увидеть отдельные статьи настоящего сборника как части единого целого и проследить корреляцию между особенностями культов святых правителей на Востоке и на Западе, а также — между «народными» и «официальными» представлениями о святости в Киеве, Московской Руси и Франции XIII века.

Понимание состояния дисциплины необходимо для ее развития. Настоящий труд подтверждает привлекательность истории святости для исследователей и закладывает фундамент для развития российской медиевистики. В этой области исследователей ждет множество непереуценных, слабо исследованных и вовсе неизданных источников, которые способны открыть новые перспективы в изучении святости. Так, непереуценными остаются существенные фрагменты жития Бруно Кёльнского, «Перенесения мощей святых Марцеллина и Петра», неизданными — множество протоколов канонизационных процессов. Работа с ними обещает быть увлекательной.

Список сокращений

- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.
ЗРВИ — Сборник радова Византолошког института.
ИР НБУВ — Институт рукописи Национальной библиотеки Украины
им. В. И. Вернадского.
КИ — Казанская история.
НУБ — Национална и универзитетска библиотека «Св. Климент Охридски».
ПИБ — Послания Иосифа Волоцкого.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.
СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси.
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР.
ЦГИАУК — Центральный государственный исторический Архив г. Киев.
Aug. De doctrina christiana — Augustinus Hipponensis. De doctrina christiana libri IV.
BHL — Bibliotheca Hagiographica Latina.
chron. Pasch. — Chronicon Paschale.
Conc. — concilium // Concilios visigoticos y hispano-romanos / Ed. por J. Vives, T. Marin Martinez, G. Martinez Diez. Barcelona — Madrid, 1963.
CTh. — Codex Theodosianus.
EBE — Национальная библиотека Греции (Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος).
Ep. ad Fron. — Epistola ad Fronimianum / Braulionis Vita sancti Aemiliani // L. Vazquez de Parga Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi vita S. Emiliani. Madrid, 1943. P. 3–7.
epist. — Epistulae
epist. ex. c. — Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem.
ESB — Epistolario de San Braulio / Intro., ed., trad. por L. Riesco Terrero. Sevilla, 1975.
hist. eccl. — Historia ecclesiastica.
HM. SMS — Hilandar Monastery Slavic Manuscript Collection.
Isidori Historia — *Rodríguez Alonso C.* Las Historias de los Godos, vándalos y svevos de Isidoro de Sevilla: estudio, edición crítica y traducción. León, 1975.
JThS — Journal of Theological Studies.
MGH — Monumenta Germaniae Historica.
AA — Auctores Antiquissimi.
SS rer. Merov. — Scriptores rerum Merovingicarum.
PG — Patrologiae cursus completes. Series graeca / ed. J. P. Migne.
PL — Patrologiae cursus completes. Series latina / ed. J. P. Migne.
VSE — Braulionis Vita sancti Aemiliani // L. Vazquez de Parga Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi vita S. Emiliani. Madrid, 1943.

Abstracts

Sts. Joseph Volotsky, Nil Sorsky and their disciples: a struggle of monastic ideals or a “Dispute that has never been”? (A. Alexeev)

In this study, it is argued that Joseph Volotsky came out against the judaizers [židovstvujušie] as early as spring-summer of the year 1502. The search for heresy, aiming at discrediting the Dmitry the Grandson's [Vnuk] milieu and the metropolitan Zosima, began in Simonov Monastery after Joseph's brother, Vassian Sanin, became the archimandrite there. The first pieces of evidence of this struggle, two Epistles to Vassian Sanin, Epistle to the bishop Niphont of Suzdal, Epistle to the archimandrite Euthymius, and the Epistle to the archimandrite Mitrophan, were written between 1502 and 1504. By this time, Joseph had the text of “The Enlightener”, consisting of no less than 13 “Discourses”; in 1504, in view of the launched polemic with the “non-possessors” [nestyazateli], he supplemented it with the 14th “Discourse”. Almost simultaneously, a dispute between two monastic groups over the monasteries' right to landowning broke out. It will be argued that, contrary to the opinion of the D. Ostrovsky–A. Pliguzov's version proponents, the polemic between the “josephites” [iosiphlyane] and the “non-possessors” is not a myth created by the efforts of publicists of the Stoglav Sobor times and existing only in the minds of the scholars who are unable to assess critically those data; rather, it is a polemic, which reflected a deep contradiction between the new role of the monasteries and the traditional patronage relationships.

Keywords: heresy of judaizers, Ivan III and monastic landowning, josephites and non-possessors, Sts. Joseph Volotsky and Nil Sorsky, textological and creative history of the “Book against the heretics” or “The Enlightener”.

Confessional specifics of understanding the cult of saints in some polemic texts of Muscovite Russia of the end of fifteenth-sixteenth centuries (M. Dmitriev)

The article addresses the question of understanding the cult of saints in certain normative texts of the Orthodox culture of Muscovite Russia in the sixteenth century, i. e. during the period when the Great Menaion Reader was created, a range of Russian saints were “canonized”, the Russian society started to contact and to polemicize with protestant Europe, and, finally, many new hagiographies were created and the corresponding cults were formed. The question posed is a reaction to the problem of confessional typological specificity of eastern Christian traditions transferred from Byzantine Empire to Rus'. Accordingly, the author tries to find out, first, how exactly the cult of saints and their sanctity were conceived in the relevant monuments to Russian religious thought of the Muscovite period (sixteenth century mostly). Secondly, the aim is to figure out how this manner to approach sanctity was different from the Catholic normative mainstream interpretation of sanctity in late Middle Ages and in the era of the Council of Trent. Obviously, both questions are very vast, and the article contains just several separate observations over this problematics.

Keywords: Council of Trent, Great Menaion Reader, Joseph of Volotsk, Muscovite Russia, theosis.

The cults of saints in Peter Mogila's time between Rome, Constantinople and Moscow (based on "Paterikon" by Sylvester Kosov and in "Teratugima" by Athanasius Kalnofoyskiy) (N. Synkevich).

The aim of this paper is to examine the representation of the cult of saints in two works written by contemporaries of Metropolitan Peter Mogila, namely in "Paterikon" by Sylvester Kosov and in "Teratugima" by Athanasius Kalnofoyskiy. In spite of the fact that these treatises have many similarities, the pantheons of venerated saints listed in it differ dramatically. The available evidence seems to suggest that in Peter Mogila's time there were two vectors of the development of spiritual life at Ukrainian lands. The first one was related to the immediate environment of Metropolitan Peter Mogila and is represented by Sylvester Kosov. Followers of this approach intended to recreate the "initial" Kiev tradition of veneration of saints, where dominate the cults of Vladimir the great, Metropolitan Michael I of Kiev and some saints from paterikon of the Kiev Cave Monastery. The second approach derives from writings of Peter Mogila's predecessors and is represented by Athanasius Kalnofoyskiy. His adherents lean on the cult of relics, widespread in Kiev Monastery of the Caves; they are also drawn towards spiritual traditions common for Christianas Orthodoxa and accepts cults of Moscow tradition.

Keywords: cult of saints, Metropolitan of Kiev, Paterikon, Peter Mogila's time.

Saint Jeanne of Arc in the "Mystery of the Siege of Orléans" (O. Togoëva)

The article studies the image of Saint Jeanne of Arc in the "Mystery of the Siege of Orléans". Having analyzed the text of the "Mystery", one can see that this character does not fit into the frames of the designated genre, and for several reasons. As known, a mystery should tell a biblical story or be of hagiographical nature, i. e. narrate a localized story or a life of a local saint. However, the content of the "Mystery of the Siege of Orléans", created in 1430s-1470s, does not date to many centuries back, and the lead female character, Jeanne of Arc, is not a saint at all. Based on this, it can be assumed that the piece, written at the times when Jeanne was hereticized, was purposefully placed within a genre that supposed religious content and meaning. Indeed, the authors of the mystery call Jeanne of Arc "a creation of God" and "the saint hand of the Lord"; they also conclude that "she is filled with piety, saintity, and kindness". Further narrative also demonstrates that her image carries plenty of features characteristical for a saint: she faces hardships with dignity when undertaking her peculial mission on Earth, she is alone in her sufferings, and she takes on the role of Christ's warrior acting by the will of God. Thus, "The Mystery of the Siege of Orléans" is a synthetic mystery that incorporates several medieval genres.

Keywords: Mystery of the Siege of Orléans, Saint Jeanne of Arc.

The symbolism of the holy "action": Archangel Michael and his miracle in Colossae in Kiev Old Russian and Baroque traditions (V. Ulyanovskî)

Cults of "holy action" are individualized, especially in the temple dedication. They are almost always tied to some events, circumstances, church or theological ideas. In this article, we examine the evolution of the cult of the Miracle of the Archangel Michael in Colossae, taking the example of one of the most ancient monasteries of Kiev and Rus

— Vydubychi. The publication proves that the original monastery was dedicated not to the archangel Michael himself (the traditional view of historiography), but especially to his miracle in Colossae, and it had an important symbolic value in the historical memory about “the baptism of Rus’”. Chudovsky dedication can be proved on the unpreserved mural fresco of the temple and XII century graffiti in cave, where this dedication is mentioned. Such dedication may be associated with only one circumstance — binary of local miracle to the miracle in Colossae — the miraculous victory over the pagans with the help of Archangel. Local legend about it, come down only in the chronicle of the last third of the XVII century, should be recognized as the key to the decipherment of the dedication. The idea of such a consecration could be brought by the Greek clergy after the baptism of Rus’. It has been restored and developed by hierarchy of the convent in the XVII and XVIII centuries as evidenced by numerous preserved monuments. Chudovsky cult of the “action” was present in the paintings, icons, sacred objects, books of three major temples of Vydubychi Monastery. Understanding the meaning of his presence here, on Vydubychi initially was manifested in the XI, in the spiritual and partly secular environment, but clearly was articulated only in the monuments of XVII–XVIII centuries. The cult of “action” has consistently maintained and emphasized by the hierarchy, the builders and the monks of the monastery, it remained a major. However, in the public mind, he contaminated in general cult of the Archangel Michael. After the reconsecration of the baroque temple in St. George’s in the XVIII century, the two cults were united in worship of the monastery — the chiefs of the celestial armies of Christ and earthly warriors. In this case, both cults were manifested in the miracle action: Michael’s in Colossae and George’s with the Dragon.

Keywords: Archangel Michael, Kiev, Miracle in Colossae, Vydubychi Monastery.

Surreptitious Sainthood: Nikon of the Black Mountain and the “Euthymian History” (S. Ivanov)

The article deals with the recently published “Taktikon” written by Nikon at the turn of the 12th century. Nikon tells how the Empress Eudokia in the 5th century secretly buried two his servants among the relics of martyrs. Nikon cites as his source the “Euthymian History” — aenigmatic source which did not survive, except some minimal bits. This new excerpt allows to hypothesize on the nature of this work.

Keywords: “Euthymian History”, Byzantine hagiography, Empress Eudokia, Empress Pulcheria, Nikon of the Black Mountain.

Foolishness for Christ as the element of the behavioral model of the saints of the Russian church in the hagiography of the XVI — beginning XVIII century (L. Sukina)

Article is an attempt at the reconstruction of methods, with the aid of which hagiography of the XVI — beginning XVIII century were the lives of holy-foolish, whose respect is extended at this time in the Russian church. Absence of the traditional hagiographical canon of the description of life and exploits of foolishes in the Russian culture led not only to the literary primitiveness of their lives, which establish many researchers, but also it caused to the life special approaches to the simulation of the fate

of a glorified saint and the explanation of a nonstandardness of his behavior. Formation with hagiography of the XVI — began XVIII century of the construction of the life of holy-foolish it is examined in the article in the context of the religious reforms in the Russian state of this time, which were passed synchronously with the processes of "confessionalisation" to the countries of West and East Europe. One of the intensions of these reforms was the restoration of "drevlikh" ("antique") traditions of faith and piety, to what called the reformers of western Christianity.

Keywords: Foolishness for Christ, hagiography, Russian church, saints.

"Idiotas, ac sine litteris mulierculus"? Jean Gerson and phenomenon of female mysticism (O. Togoeva)

The article deals with the problem of women's sanctity in the interpretation of Jean Gerson, the most famous and influential French theologian of the late XIV — first half of the XV century. The three groups of Gerson's works are discussed in detail: his treatises devoted to the problem of *discretio spirituum* (distinguishing between true and false prophets), his public speeches related to the dispute about the "Roman de la Rose", and his works devoted to the problem of superstition and witchcraft. Analyzing these texts, the author comes to a conclusion about the inadmissibility of simplified judgments about whether Gerson was a supporter or an opponent of the phenomenon of female mysticism. Instead, as the author shows, we must deal with the theologian's attitude to the ethics and the behavior of those women who declared themselves seers and visionaries, to their ideas, which could spread among the laity as a collection of miracles, or revelations, i. e. in the form of written texts, and influence the perception of the world of these artless and uneducated people. Thus, Gerson opposed not the female mysticism as a phenomenon, but the educated men (especially priests and confessors), who recorded the testimony of their wards, distributed those texts and thus confused the "simpletons'" minds.

Keywords: *discretio spirituum*, female mysticism, Jean Gerson, visions, witchcraft.

Development of the cult of Saint Radegund (N. Bikeeva)

This essay critically examines the origins of making and further development of the cult of Saint Radegund, patroness of the Poitiers, Frankish queen and the foundress of one of the first convent. The beginning of her cult can be traced back to the turn of the VI-VII centuries when two Radegund's *Vitae* were written. Initially, this cult had a local character. The further development of cult refers to the Carolingian era when Pope Leo III officially approved this cult.

The new phase of the development of her cult rose in the XI century because of a series of events, such as transferring the relics, establishment of Radegund's feast day, composition of her new Life and liturgical texts.

Thanks to the patronage of members of the royal family, the church of saint Radegund turns into a place of pilgrimage and geography of her cult expands considerably.

The culmination of the development of the cult of the saint falls on the second half of the XIX century and the first quarter of XX century. At this time several social forces were interested in its further progress: the church, the mass consciousness, and the secular

authority. Then Rade Gund became a sort of symbol of the "true France", the "Holy Queen of France" and the "Mother of homeland".

Keywords: convent of holy Cross, cult, hagiography, miracles, Poitiers, Rade Gund.

Functions of the Joint Cult of St. and St. Sava of Serbia: from Athonite Monasticism to National Saints (*A. Adashinskaya*)

The article analyses functions of the joint cult of the first saints Sts. Simeon (Nemanja) and Sava. The study considers that the origins of the cult and its promotion in the monastic milieu were connected with activities of Hilandar community, whereas the saints were regarded as dynastic patrons by two Serbian kings, Milutin and Dušan, coming to power with a coup d'état and seeking to establish their legitimacy. With the extinction of the Nemanjić dynasty, Sts. Simeon and Sava assumed the roles of the state and church patrons and intercessors for dead church benefactors. After the Ottoman conquest the cult started to be associated with territorial and appearing national identity of the South Balkan Slavic population, while the immigrating members of Serbian aristocracy and monkhood brought the cult to their new homes facilitating its spread to other orthodox countries. However, in the regarded evolution of the cult, its functions were not mutually exclusive and co-existed simultaneously in different milieus replacing each other gradually.

Keywords: dynastic saints, Hilandar, monastic founders, national saints, Nemanjić, patrons of state, Sava, Serbian immigration, Serbian joint cult, Simeon.

The Making of the Saint King: Franciscan Order and Royalty until 1270 (*E. Kravtsova*)

The article identifies the origins of the tendency to construct the image of Louis IX as the "Alter Franciscus" among the Franciscans during his canonization in the late XIII — beginning of XIV century. The author considers this process as a result of the cooperation between the Order and Royal power in France in the field of administrative government in the second half of XIII century. The article analyzes 19 sermons of Bonaventure, preached for the king in the 60's of the XIII century. The author shows how Bonaventure's rhetoric builds the image of the king-peacemaker, a zealot of the order, whose authority can obey the mendicant monks: enquêteurs, tax-collectors for the Crusades, the dispensers of Royal alms.

Keywords: Franciscans, preaching, St. Bonaventure, St. Louis, topoi.

The Making of saint hermit in "Vita Aemiliani" by Braulius of Zaragoza (*E. Marey*)

This paper will focus on the *vita* of Saint Emilian of Cogolla written by Braulius, bishop of Zaragoza, less than a hundred years after the saint's death. Fronimian, abbot of San Millán de Suso (the monastery that held the tomb of Saint Emilian), initiated the composition of this *vita*. It is most likely that Fronimian aimed at glorifying his monastery and at gaining prestige for himself.

Emilians' image contrasts with these of other Visigothic saints. He did not belong to a noble family, he was illiterate and was not familiar with Holy Scripture. He herded

a flock of sheep in his youth; then he came to believe in God and decided to become a hermit. He was far from taking part in politics and interacting with authorities (both lay and ecclesiastical). Over the course of his long life, he worked more miracles than all other Visigothic saints combined. It seems relevant that this image should have attracted all members of Braulius' congregation: noble and plain laymen as well as monks and hermits, who constituted the primary audience of Emilian's *vita*.

Keywords: Braulius of Zaragoza, Fronimian, Kingdom of Toledo, Monasterio de San Millán de Suso, St. Emilian, *Vita Aemiliani*.

Sacral days and female cults in medieval Latin, Greek and Slavonic traditions (E. Belyakova, T. Leber)

This article deals with the question of connections between the veneration of the sacral days and female saints (St. Petka, St. Nedelja and St. Theophano) in medieval Latin, Greek and Slavonic traditions. Particular attention is paid to the archaic popular veneration of St. Nedelja that was widespread all around the Balkans, in Orthodox as well as in Catholic milieus. We examine the issue of shaping the written tradition in the ecclesiastical circles as a way of "Christianisation" of the popular beliefs. Another question to be discussed is about a role of relics and transformation of cults in the context of formation of dynastic ideology.

Keywords: dynastic ideology, Nedelja, Petka, relics, sacral days.

Do Apostle Andrew's hair flame? (A. Vinogradov)

A permanent attribute of the Apostle Andrew, from his earliest images, is long "flaming" hair, which R. Pillinger associated with the idea of fire. This assumption can be supported by two apocryphal texts in the Coptic language. In one of them Jesus says: "Andrew, thy name is fire"; and the other text states that Andrew "was a flame of fire more than all the apostles". Andrew's link with fire can be traced also in the apocryphal acts of Andrew and Matthias and of Andrew and Bartholomew, going back, obviously, to an early Christian conception. In the Middle Byzantine time Andrew's representation became "canonical", and in the texts the Apostle goes recognized through his image on icons.

Keywords: Apostle Andrew, iconography.

On the cult of saint members of the Riurikid clan (F. Uspensky)

In the Riurikid clan, the cult of saints is intertwined with the reception of Christianity and veneration of saints in the country under their control. A tendency towards a "syncretic" veneration of saints and their accumulation and unification can easily be traced in the pre-Mongol princely environment. The prince who bore a certain saint's name (Andrew the Apostle, for example) as his own baptismal name venerated all his celestial namesakes (Andrew of Crete, Saint Andrew the Commander and Andrew of Constantinople). Name-sharing thus became a pivotal point, unifying all the namesakes, dead and alive, terrestrial rulers and saints. The custom of likening by the conformity of names is very ancient in itself. In Rus(sia) it easily found its way into the naming culture because new members of the clan were usually connected to their ancestors through

the name, so that every prince Andrew was likened to all saint Andrews and to all his ancestors who had ever borne this name before him.

On the other hand, every member of the ruling family had very particular relations to the saint patrons of his next-of-kin. Although in pre-Mongol Rus(sia), there existed no pronounced taboo for the Christian name of a son to match those of his living father and grandfather, a strong tendency towards differentiation in names can be observed. Therefore, their saint patrons differed as well. That's why a prince called Fjodor venerated, for example, Theodore of Amasea and Theodore Stratelates (his celestial warrior namesakes), as well as all saint Andrews (his uncle and grandfather's namesakes) and possibly several saint Georges (namesakes of his illustrious grand-grandfather).

The matter was further complicated by the fact that some saints turned from the patrons of particular princes into the objects of a massive cult, common for all members of the clan. In this case, some Riurikids could venerate saint George or archangel Michael despite the fact that these saints were not patrons of their relatives. It is noteworthy that the cults of saint namesakes and non-namesakes were not separated but intertwined and almost melded together. There is multiple pieces of evidence of this syncretism in the commemoration of saints; for example, it is manifested in the correlation between the construction of new churches and the liturgical calendar.

Keywords: name-sharing, Riurikids.

Intolerance as a sign of holiness in the Eastern Roman Empire in the first half of 5th century: rules and exceptions (T. Alexandrova)

The article reviews the imperial laws against heretics, Jews and heathen, issued in the first half of 5th century in the Eastern Roman Empire, and their reflection in the hagiography of the epoch (lives of Sts. Porphyry of Gaza, Symeon the Stylites, Melania and the anti-Chalcedonian archimandrite Barsauma). It seems obvious that in these lives intolerance and strong measures against dissidents are considered as a highly positive quality. From this point of view also emperors are evaluated: intolerance is the sign of strength whereas tolerance is the one of weakness. Thus, for example, Theodosius II is supposed to be a weak ruler and his sister Pulcheria a powerful one.

Keywords: Barsauma, byzantine history, Eudocia, laws against heretics, Jews and heathen, Melania the Younger, Nestorius, Porphyry of Gaza, Pulcheria, Symeon the Stylites, Theodosian Code, Theodosius II.

Saints versus the Kazan khanate: miraculous story of the Kazan war (M. Moisseev)

Russian intellectuals interpreted the conquest of Kazan in three ways: historical, political and sacral. The latter one appears relatively late, after the victory (or at least during the war). Besides, the religious discourse did not seem to influence the politics of the tsar but it became crucial in its interpretation. Tzar's main role in this project was the role of the prayer. He had to attract the attention of God, Virgin Mary, apostles, and saints (especially St. Nicholas and St. Sergius of Radonezh). These saint protectors were needed to enforce the fighting spirit of Russian soldiers and to sanctify Kazan that brought her out of Muslim sacred space.

Keywords: Kazan khanate, saint Nicholas, Sergius Of Radonezh.

Veneration of the holy relics and sacral geography of medieval Bulgaria (D. Polyvanny).

Veneration of the holy relics accompanies the whole history of medieval Bulgaria from the adoption of Christianity to the Ottoman conquest, and nowadays it is still an important component of the spiritual life of the Bulgarian society. The territorial arrangement of the venerated objects as well as the configuration of main factors created the cultural geography of medieval Bulgaria and established its primary political and spiritual centers. Against the background of the other Slavic Orthodox medieval cultures, the Bulgarian practices of the relics' veneration are characterized by their numerous transfers among towns and monasteries and their active use for strengthening the political and religious significance of the Bulgarian capitals, which had been moved from city to city. The veneration of the holy relics went on during those periods, when the Bulgarian statehood had been broken, thus providing continuity of the main concepts of the state and church ideology. The descriptions of the "posthumous travels" of the saints venerated in Bulgaria shaped sustainable literary tradition, which delivered to our time valuable information on the medieval Bulgarian past, while the whole complex of the cultural phenomena connected to the veneration of the holy relics established the most important aspect of the cultural identity of medieval Bulgaria.

Keywords: cultural identity, medieval Bulgaria, relics of saints, transfer of holy relics, veneration of holy relics.

Eastern Christianity tradition and "national" specific character of Stylites in Old Russia: problem and the sources of the historical cultural study (L. Sukina)

In the article the exploit of Stylites rare for Old-Russian holiness is examined. With the eastern Christian tradition Old-Russian Stylites brings together the asceticism of exploit, which included reclusion and silention. But in the remaining manifestations it is differed from "classical model". However, this difference was not national uniqueness, but movement of another tradition, which was established in eastern Christianity in the Middle Byzantine period. Only two Russian devotees of the XII centuries were honored Holiness with the indication of Stylites. It also gave birth to into the consequence the illusion of its special rarity on the national religious soil. The basis of the study is the analysis of the early editorial staffs of the lives of the Old-Russian Stylites of Cyril Turovskiy and Nikita Pereslavskiy and monuments of Russian medieval architecture and iconography of the preserved the tracks practitioner of Stylites.

Keywords: Eastern Christianity, hagiography, icons, Old Russian architecture, Stylites.

Об авторах

Анна Адамовна Адашинская, докторант Центрально-Европейского университета (Будапешт).

Алексей Иванович Алексеев, д. и. н., заведующий отделом рукописей РНБ (Санкт-Петербург).

Татьяна Львовна Александрова, к. ф. н., доцент кафедры древних языков и древнехристианской письменности Богословского факультета ПСТГУ (Москва).

Елена Владимировна Белякова, к. и. н., доцент кафедры истории Церкви Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва).

Наталья Юрьевна Бикеева, к. и. н., доцент кафедры всеобщей истории Казанского федерального университета (Казань).

Андрей Юрьевич Виноградов, к. и. н., доцент Школы исторических наук и старший научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Михаил Владимирович Дмитриев, д. и. н., ведущий научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», директор Центра украинистики и белорусистики кафедры Истории южных и западных славян Исторического факультета МГУ (Москва).

Сергей Аркадьевич Иванов, д. и. н., профессор Школы филологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Елена Сергеевна Кравцова, к. и. н., научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург).

Тансия Алексеевна Лебер, докторант исторического факультета Майнцкого университета имени Иоганна Гутенберга (Майнц).

Елена Сергеевна Марей, к. и. н., доцент Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Максим Владимирович Моисеев, к. и. н., заведующий сектором научно-просветительной работы ГУК «Музейное объединение „Музей Москвы”» (Москва).

Дмитрий Игоревич Полывянный, д. и. н., профессор кафедры новой, новейшей истории и международных отношений Исторического факультета Ивановского государственного университета (Иваново).

Наталья Александровна Синкевич, научный сотрудник историко-культурного заповедника «Киево-Печерская Лавра» (Киев).

Людмила Борисовна Сукина, д. и. н., профессор кафедры подготовки кадров высшей квалификации Института программных систем им. А.К. Айламазяна РАН (Москва)

Ольга Игоревна Тогоева, д. и. н., ведущий научный сотрудник Отдела исторической антропологии и истории повседневности Института всеобщей истории РАН (Москва).

Василий Иринархович Ульяновский, д. и. н., профессор Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев).

Федор Борисович Успенский, д. ф. н., ведущий научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Заместитель директора Института славяноведения, руководитель Центра славяно-германских исследований (Москва).

Светлана Александровна Яцык, к. и. н., старший преподаватель Школы исторических наук и младший научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Содержание

<i>С. А. Яцук</i>	
Введение. Тренды в изучении святости	5

Sanctitas, ratio et illuminatio.

Представления о святости на европейском Востоке и европейском Западе

<i>А. И. Алексеев</i>	
Преподобные Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и их ученики: противостояние монашеских идеалов или «спор которого не было»?	16
<i>М. В. Дмитриев</i>	
Конфессиональные особенности представлений о культе святых в некоторых полемических текстах Московской Руси конца XV–XVI вв.	28
<i>Н. А. Синкевич</i>	
Культы святых Могилянского времени между Римом, Константинополем и Москвой (на примере «Патерикона» Сильвестра Косова и «Тератургимы» Афанасия Кальнофойского)	57
<i>О. И. Тогоева</i>	
Святая Жанна д'Арк в «Мистерии об осаде Орлеана»	69
<i>В. И. Ульяновский</i>	
Символика святого «действия»: архангел Михаил и его чудо в Хонах в киевской древнерусской и барочной традиции	86

Sanctitas et humilitas.

Экстремальные и парадоксальные формы святости в византийско-православных и латинских культурах

<i>С. А. Иванов</i>	
Святость украдкой: Никон Черногорец и «Евфимиева История»	118
<i>Л. Б. Сукина</i>	
Юродство как элемент поведенческой модели святых Русской церкви глазами агиографов XVI — начала XVIII века	123
<i>О. И. Тогоева</i>	
“Idiotas, ac sine litteris mulierculus” Жан Жерсон и проблема женской святости	143

Sanctitas, potestas, auctoritas.

«Политическая» святость и политические функции культа святых. Латинский Запад, Византия, православный Восток

<i>Н. Ю. Бикеева</i>	
Формирование и развитие культа св. Радегунды	159
<i>А. А. Адашинская</i>	
Функции парного культа Симеона и Савы сербских: от афонского монашества до национальных святых	177

<i>Е. С. Кравцова</i>	
Созидание святого короля: францисканский орден и королевская власть во Франции до 1270 г.	208
<i>Е. С. Марей</i>	
Конструирование образа святого отшельника в «Житии Эмилиана» Браулиона Сарагосского	226
<i>Е. В. Белякова, Т. А. Лебер</i>	
Сакральные дни и женские культы в латинской, греческой и славянской традициях.....	237
<i>А. Ю. Виноградов</i>	
Пламенеют ли волосы апостола Андрея?	249
<i>Ф. Б. Успенский</i>	
К характеристике культа святых в династии Рюриковичей домонгольского времени	253

Sanctitas, missio, persecutio.
**«Толерантные» и «нетолерантные» святые
в истории христианской Европы**

<i>Т. Л. Александрова</i>	
Нетерпимость как атрибут святости в Восточной Римской империи первой половины V в.: правила и исключения	261
<i>М. В. Моисеев</i>	
Святые против Казанского ханства: «чудесная» история казанской войны	273

Sanctitas et praxis.
Практики святости на Востоке и Западе

<i>Д. И. Полывянный</i>	
Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии	285
<i>Л. Б. Сукина</i>	
Восточнохристианская традиция и «национальная» специфика столпничества в Древней Руси: проблемы и источники историко-культурного исследования	299
Заключение	309
Список сокращений	311
Abstracts	312
Об авторах.....	320

ЕВРОПА СВЯТЫХ

Социальные, политические и культурные
аспекты святости в Средние века

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин



Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*
Корректор *И. Е. Иванцова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
Редакция издательства «Алетейя»:
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru
Отдел продаж: fempro@yandex.ru, тел. (921) 951-98-99
www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум», книжный рынок «Петровка», ряд 62, место 8.
Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60х88 1/6. Усл. печ. л. 19,80. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ № 129242



ПРОЕКТ EUROPA SANCTORUM

Общее и особенное в политических
и культурных аспектах культа Святых
на Востоке и Западе Европы



Книга подготовлена исследователями из России, Венгрии и Украины и посвящена политическим, культурным и социальным аспектам истории святости и культов святых на Западе и Востоке Европы в Средние века и раннее Новое время.

В книге использованы результаты проекта «Europa sanctorum. Общее и особенное в политических и культурных аспектах культа Святых на Востоке и Западе Европы», выполнявшегося в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.

Особенный акцент делается на междисциплинарный характер феномена святости. К подготовке были приглашены фольклористы, филологи и искусствоведы, специалисты по истории западноевропейского Средневековья и историки, занимающиеся Древней Русью, Византией и христианским Востоком.

