

Институт всеобщей истории РАН

И. Н. ДАНИЛЕВСКИЙ

**ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ:
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ ЛЕТОПИСНЫХ ТЕКСТОВ**

Москва
Аспект–Пресс
2004

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Глава 1. Методология и методика герменевтического анализа летописных текстов	32
<i>Проблема понимания летописных текстов</i>	32
«Здравый смысл» и пределы его применения	32
Психологические основания непонимания	35
Понимаем ли мы «его»?	37
<i>Возможные пути преодоления непонимания летописных текстов</i>	39
От истолкования к пониманию	39
Проблема преодоления потребительского отношения к источнику	40
<i>Текстология и летописное источниковедение</i>	41
Место цитат в понимании текста источника	41
Текстология и интертекстуальность	47
Текстология «филологическая» и текстология «источниковедческая»	49
Текстология и генетическая критика летописания	49
«Литературный этикет» и интертекстуальность в изучении летописных текстов	52
<i>Центонно-парафразный принцип построения летописных текстов и особенности их источниковедческого анализа</i>	55
Центон как бриколаж	57
Центон и топос	58
Память контекста как основа реконструкции смысла производного текста	59
Методика генетического анализа текста, построенного на центонно-парафразном принципе	62
Глава 2. Повесть временных лет: история текста и источники	76
<i>История текста Повести временных лет в освещении отечественной историографии</i>	76
Начальный свод	77
Древнейший свод	79
Критика гипотезы о Древнейшем своде	79
Свод Никона	81
Новгородские своды XI в.	82
Цель создания древнейших летописных сводов	83
<i>Источники Повести временных лет</i>	85
Устные источники	86
Переводные источники	88
Библия как источник Повести временных лет и предшествующих ей сводов	90
<i>Косвенные данные о круге чтения древнерусских летописцев</i>	111
<i>Внетекстологические параллели летописных легенд</i>	117
Повесть временных лет	125
<i>Критерии отбора источников летописцами</i>	129
Проблема наличия и объема переводческой деятельности в Древней Руси	131
Глава 3. Семантический анализ сюжетного повествования Повести временных лет	134
<i>Семантика сюжетов и проблема цельности летописного изложения</i>	134
Ключ к пониманию летописных текстов	141
<i>Вводная часть Повести временных лет</i>	142
Легенда о хазарской дани	143
«Этнографические» описания восточных славян	147
Чем два лезвия лучше одного?	149
<i>Почему Олег был Вещим?</i>	151
Русь как народы Гог и Магог	154
Почему вражеский флот не должен переплывать сушу	156
<i>Как Ольга «переклюкала» византийского императора</i>	159

<i>Почему «середина земли» Святослава была в Переяславце на Дунае</i>	161
<i>Владимир Святославич в Повести временных лет</i>	167
<i>О чем рассказывают перечни сыновей Владимира</i>	169
<i>Образ Ярослава Владимировича в Повести временных лет</i>	174
<i>Скрытые характеристики Святополка Окаянного</i>	177
Глава 4. «Хронотоп» Повести временных лет	183
<i>Время в Повести временных лет</i>	185
<i>Индикты</i>	186
<i>Расчет 6360 года</i>	187
<i>Календарные упоминания</i>	189
<i>Пространство в Повести временных лет</i>	192
<i>Смысл пространственно-временных указаний в Повести временных лет</i>	195
<i>Смысл прямых датирующих указаний</i>	195
<i>Почему разделенная «Русская земля» оставалась нераздельной?</i>	214
<i>Ярославичи и сыновья Ноя</i>	215
<i>О «едином сердце» древнерусских князей</i>	224
<i>Пространственно-временной континуум Древней Руси</i>	226
<i>Смысл первой даты Повести временных лет</i>	228
Глава 5. Замысел Повести временных лет и социальные функции древнерусского летописания	233
<i>Идейная ситуация, в которой создавалась Повесть временных лет</i>	233
<i>Функции и название Повести временных лет</i>	234
<i>Название как программа Повести временных лет</i>	239
<i>Цель создания Повести временных лет</i>	241
<i>Нравственные императивы древнерусского летописца</i>	246
<i>«Проблема» религиозности древнерусского летописца</i>	254
<i>Почему летописи создавались в монастырях</i>	256
<i>Эсхатологические мотивы Повести временных лет</i>	258
<i>Повесть временных лет и западноевропейские хроники XII в.</i>	259
<i>Логика «случайных» элементов Повести временных лет в эсхатологической перспективе</i>	261
<i>Адресат Повести временных лет</i>	266
Заключение	269
Примечания	278

Введение

За истекшее столетие в развитии исторической науки произошли радикальные изменения. Прежде всего, это связано с массовым разочарованием в прогностических функциях исторической науки, которые базировались на представлении о телеологическом характере исторического процесса. С одной стороны, социальная практика все чаще приходила в противоречие с историко-теоретическими конструкциями, предлагавшимися крупнейшими мыслителями XIX–XX вв. С другой, — эти теории сплошь и рядом не выдерживали критики со стороны профессиональных историков. Формирование новых теоретических и методических подходов к историческим источникам, развитие конкретно-исторических и компаративных исследований, как и связанное с этим расширение источниковой базы, привели к выводам, которые в значительной степени дискредитировали саму идею прогрессивности развития человеческого общества. На смену картинам идеального будущего, с позиций которого описывалось прошлое, приходили антиутопии¹.

Одним из наиболее ярких проявлений этих процессов стало возрастающее недоверие к историческому метанарративу, характерное для постмодерна. При этом, по замечанию М.Ф. Румянцевой, «ситуация цивилизационного перехода сопровождается соответствующим изменением типа памяти от исторического, служащего коллективной идентификации социума в историческом пространстве, к иному типу памяти, который служит идентификации индивидуума во всем пространстве культуры»². Соответственно, начал меняться и вектор исторических исследований. «Презентистскому» подходу, выражавшемуся, в первую очередь, в представлении о телеологичности и закономерности исторического процесса, все чаще противопоставлялась идея альтернативности исторического развития³. И если прежде история писалась с позиций дня сегодняшнего, объясняя, оправдывая и, тем самым, легитимируя существующее положение дел (оно — «результат закономерного прогрессивного развития»), то теперь все чаще появлялись исследования, авторы которых пытались выстраивать иную логику развития, двигаясь как бы из прошлого в будущее, будто не зная, чем завершились изучаемые ими события⁴.

Изменение в течение второй половины истекшего столетия социокультурной ситуации и социального заказа исторической науке, повлиявших, в свою очередь, на смысл исторического знания, не могло не сказаться на точке зрения, с которой ныне рассматривается исторический источник. Так называемые психологический и лингвистические повороты заставили историков по-новому взглянуть на структуру информации о прошлом, заключенной в нем, а также на формы ее кодировки. Соответственно, отношение к ней исследователей, пытающихся изучить путь, пройденный

человечеством, трансформировалось. Благодаря усилиям нескольких поколений психологов, филологов и историков стала ясна ограниченность прежних подходов к тому, *что* и *как* может быть воссоздано на основании изучения исторических источников. Результаты конкретно-исторических исследований, проведенных в рамках существовавшей научной парадигмы, все чаще приходили в противоречие с тем материалом, который получали источниковеды, применявшие новые подходы к изучению исторических источников. Чаще всего это расценивается как свидетельство о том, что творческий потенциал прежних путей познания прошлого в основном исчерпан⁵. Соответственно, в наши дни особую актуальность приобрела разработка новых исследовательских парадигм, способных вывести историческую науку из кризисного состояния, в котором она оказалась⁶.

Принципиальную роль при этом играл (и играет) новый взгляд на систему отношений: «реальность — исторический источник». Наука XVIII и XIX вв. преимущественно исходила из принципа непосредственности отражения исторической реальности в источнике (в том числе, письменном). Однако уже к началу XX в. сформировалось представление о более сложном процессе отображения, разделяющем — и соединяющем — реальность и источник. Признание «чужой одушевленности» с неизбежностью повлекло за собой определение исторического источника как «психического продукта», рассмотрение его как результата «человеческого творчества в широком смысле слова»⁷. Это стало своего рода знаком времени⁸.

Соответственно, не могло не измениться отношение к тому, *что* и *как* отображают исторические источники. Прежде всего, подобные изменения коснулись восприятия летописания, которое давало и продолжает по сей день давать историку основную событийную информацию по истории древней Руси. Летописи стали первым видом исторических источников, который уже с начала XX в. перестал рассматриваться как простое собрание фактического материала и приобрел в историографии статус социокультурного феномена. Однако до сих пор их исследование осуществляется преимущественно под социально-политическим углом зрения. Между тем, нынешняя историографическая ситуация заставляет существенно расширить культурно-исторический контекст в котором должно изучаться древнерусское летописание. Поэтому наряду с продолжением разработки вопросов, связанных с установлением степени достоверности летописных известий, все настоятельнее ощущается необходимость поиска новых герменевтических подходов к анализу летописного материала. На это, собственно, и направлено настоящее исследование. В нем предлагается принципиально новый путь организации диалога историка с источником, ориентированный, прежде всего, на работу с той частью летописного текста, которая до настоящего времени не рассматривалась как

носитель исторической информации, — неоригинальными сведениями источника и «общими местами».

Особое значение здесь приобретает проблема верификации получаемых результатов. С одной стороны, речь должна идти о выработке исследовательских процедур, соблюдение которых позволяло бы предлагать интерпретации, поддающиеся фальсификации. С другой, — необходимо выработать критерии, которые давали бы возможность проверять предлагаемые истолкования текстов.

При этом с особой остротой встает вопрос учета личности автора и включения ее в историческое построение. Сама по себе проблема эта не нова. Поначалу представлялось, что выявление позиции создателя источника есть необходимое условие, позволяющее очистить информацию об исторических событиях от субъективных искажений и придать ей тем самым объективное звучание⁹. Однако дальнейшее изучение субъективной составляющей в исторических исследованиях вскоре привело к выводу, что речь может идти лишь о замене одной субъективной точки зрения на другую. Такое открытие само по себе не могло не породить ощущения кризиса исторической науки у специалистов, работавших в рамках позитивистской парадигмы, и, соответственно, активизации поисков новых путей познания исторической реальности.

Разрешением этого кризиса стало признание позиции автора источника важной составной частью источниковой информации о прошлом. Ее выявление и изучение позволило существенно расширить информативные возможности исторического источника. Помимо сведений, которые принято называть собственно фактическими, с ее помощью историк получил возможность восстановить культурный контекст, в котором создавался источник¹⁰. В свою очередь, помещение исследуемого источника в породившую его среду изменяло перспективу исторических (и источниковедческих) исследований. Во-первых, теперь исторический источник как таковой должен был рассматриваться в качестве органической части исторического процесса, как специфический исторический факт¹¹. Во-вторых, становилось ясно, что исторические факты не существуют изолированно, сами по себе (как полагали позитивисты), вне той или иной концепции, которая задает правила и способ их вычленения и описания. Это касалось не только собственно исторических исследований, но и описания событий в исторических источниках. Соответственно, такой подход, с одной стороны, должен был серьезно усложнить процедуру обработки источниковой информации¹², а с другой, — существенно повлиять на получаемые историком результаты¹³. Наконец, помимо всего прочего, перед историком в историческом источнике открывались теперь те пласты информации, которые до того оказывались принципиально недоступными.

В связи с изменением задач, которые призвана решать историческая наука, углублением понимания исторического источника как специфического носителя информации о прошлом, а также — начиная с работ А.С. Лаппо-Данилевского и И.И. Лапшина, развивших идеи В. Дильтея о «чужой одушевленности», — признанием существования в исторической науке проблемы «Другого», или «чужого Я», внимание исследователей рано или поздно (но неизбежно) должно было переместиться на изучение истории духовной жизни. Причем, оно предполагало не столько *объяснение* процессов, происходивших в истории культуры, сколько *понимание* чужой культуры. Однако бурные социальные и политические процессы, связанные с установлением советской власти и, как следствие, жесткого идеологического (а отсюда — и методологического, поскольку методология по существу оказалась подмененной идеологией) прессинга в России, надолго затормозили этот процесс в нашей стране. Советские историки — вольно или невольно — сосредоточили свое внимание на проблематике экономической, социальной и политической (причем, в том ее виде, как она понималась в рамках официального марксистско-ленинского учения). Даже в специальных трудах, посвященных истории культуры, основное место отводилось материальной культуре (точнее, истории быта). Изучение же собственно духовных процессов носило явно подчиненный характер¹⁴. Работы, подобные исследованиям О.М. Фрейденберг¹⁵, Б.А. Романова¹⁶ и М.М. Бахтина¹⁷, на много десятилетий опередившие свое время и определившие будущие магистральные направления развития гуманитаристики, выглядят на этом фоне редким исключением.

Близкие процессы происходили — причем, следует отметить, с гораздо большей интенсивностью — и за пределами нашей страны. Самым ярким и известным событием мировой историографии стало зарождение во Франции в период между двумя мировыми войнами «новой исторической науки», связанной с именами Марка Блока и Люсьена Февра. Исходная посылка М. Блока, что глубинная природа социальных процессов кроется в их ментальном характере, положила начало разработке исторической антропологии. Переключение внимания на сферу идеального позволило основоположникам «новой исторической науки» существенно расширить репертуар сведений, которые они извлекали из источников для своих исторических конструкций. Изменив отношение к тому, что можно считать достоверным в сообщениях исторических источников, они позволили «сделать предметом исторического исследования то, что прежде относили к области анекдотов»¹⁸. Исторические исследования теперь могли опираться даже на «простые дипломатические формулы» и «пустопорожние размышления», донесенные источниками до нашего времени. Мало того, был сделан вывод, что «историк... обязан отнестись к этим пустопорожним рассуждениям как можно более внимательно»: «несмотря на внешнюю незначительность,

они проливают свет на вещи чрезвычайно глубокие». Имелось в виду, что «подобные заявления, предназначенные для широкой публики, неизбежно отвечают особенностям коллективного сознания» своего времени¹⁹. Разрабатывая системы новых вопросов, которые могли быть заданы уже известным источникам, представители историко-антропологического направления увидели многие из них с принципиально иных, нежели прежние поколения историков, точек зрения²⁰.

При этом, однако, отношение к самому источнику изменилось мало. Он по-прежнему (по большей части, неосознанно) продолжал рассматриваться как пассивное хранилище исторической информации. Стратегической целью исторического познания провозглашалось «не... открытие каких-либо универсальных законов и повторяющихся моделей, но... выявление индивидуального и неповторимого»²¹ (т.е. то, что с конца XIX в. принято называть идиографией), ориентация «не столько на генерализацию, сколько на индивидуализацию»²². В этом — вместе с развитием полидисциплинарных исследований, — помимо всего прочего, виделся важный инструмент «преодоления закостенелых навыков позитивизма и поисков выходов из тупиков, созданных раздробленностью наук о человеке»²³. Однако развитие такого направления продолжило традицию, рассматривавшуюся как одно из проявлений кризиса позитивистской истории, — нарастание атомизации исторического знания, развитие «эрудитских» исследований²⁴. В частности, это нашло проявление в зарождении в рамках исторической антропологии и росте популярности микроистории, которая, по справедливому замечанию М.Ф. Румянцевой, «зачастую остается в рамках “казуса”, несмотря на программные заявления этого направления»²⁵.

Между тем, возникали и иные течения исторической мысли, которые, стремясь понять (а не объяснить) исторический процесс, исходили не столько из изменения отношения к исторической информации, сколько из изменения точки зрения на ее носители. Решающую роль для этих направлений играло изучение системы отношений: «исторический источник — историк». Базовые позиции таких подходов были сформулированы А.С. Лаппо-Данилевским. В качестве главной задачи он провозгласил установление критериев, «на основании которых историк считает себя в праве утверждать, что факт, известный ему из данных источников, действительно произошел в настоящем или в прошлом развитии человечества; опираясь на них, он с такой точки зрения изучает объективно-данные источники исторического знания; специальные методы, при помощи которых историк исследует источники, складываются в зависимости от указанной точки зрения и применительно к тем свойствам, которые он приписывает им»²⁶. В рамках этой парадигмы — независимо от того, признавалось ли это советскими историками, — развивалось отечественное источниковедение XX в.: по определению А.А. Зимина, от источниковедения факта — через источниковедение системы

фактов — к источниковедению как своеобразной системе систем (логических, лингвистических, историко-правовых и т.п.)²⁷.

По мнению А.С. Лаппо-Данилевского, как особая научная дисциплина методология источниковедения началась с того момента, когда «великий представитель религиозного идеализма» Ф. Шлейермахер отделил герменевтику (правильное понимание текста, искусство понимать чужую речь) от критики (критической оценки свидетельств источника). В соответствии с этим делением, «Методология истории» А.С. Лаппо-Данилевского включает две главы, посвященные исторической интерпретации исторических источников и их исторической критике. Характерно, однако, что если раздел исторической критики в целом терминологически совпадает с делением, предложенным Шлейермахером, то терминов *герменевтика* и *истолкование* (видимо, в его понимании, тождественных²⁸) А.С. Лаппо-Данилевский тщательно избегает, систематически заменяя их словом *интерпретация*. Такая замена, судя по всему, не случайна.

Исследователь подчеркивает, что интерпретация «обыкновенно возникает применительно к тем сложным объектам, психическое значение которых не дано в чувственном восприятии наблюдателя, а конструируется им, и сознательно прилагается при какой-либо задержке или сомнении в их понимании; интерпретация вызывается, например, двусмысленностью или недостаточностью целого источника или его частей, форм и выражений, излишним его многообразием или многословием, употреблением деталей, слов или терминов, сразу не поддающихся пониманию, и т.п.; она также нужна во всех тех случаях, когда источник вызывает разноречивое понимание, что особенно заметно в спорах сторон, обуславливающих возникновение юридической интерпретации того акта, которых укрепляет их сделку»²⁹.

Другими словами, по мнению А.С. Лаппо-Данилевского, специальная процедура интерпретации не всегда необходима. В некоторых случаях, «благодаря своему историческому чутью, историк может постигать значение даже нового для него исторического источника инстинктивно: не прибегая к сознательному и систематическому употреблению вышеуказанных принципов и методов, он сразу подыскивает соответствующее психическое содержание тому материальному образу, которых он имеет перед глазами»³⁰. Дело в том, что основой интерпретации, как считает исследователь, является предпосылка «о существовании “чужого я” и его одушевленности, *единообразной с его собственной*»³¹. Видимо, поэтому центральное место в теоретических разработках А.С. Лаппо-Данилевского и его последователей заняла именно проблема критики исторических источников, в то время как вопросы интерпретации текстов явно отступили на второе место³². Во всяком случае, в фундаментальном труде А.С. Лаппо-Данилевского их

анализу посвящено почти втрое меньше места, нежели проблемам исторической критики источников.

Завершая рассмотрение проблем исторической критики источников, автор «Методологии истории» подробно остановился также на вопросах «критико-генетического изучения достоверных и недостоверных показаний источника». Основное внимание здесь уделяется выявлению критериев достоверности, исходя из обстоятельств появления показаний источника. В начале раздела, посвященного этим вопросам, А.С. Лаппо-Данилевский обращает внимание на то, что «следует различать... генезис свидетельского показания от генезиса известия или того предания, в состав которого оно входит». При этом «генезис свидетельского показания получает особенно важное значение и для выяснения достоверности зависящего от него известия или предания, хотя, разумеется, недостоверность такого показания также отражается в его передаче; генезис известия или предания, напротив, имеет интерес для выяснения не столько достоверности, сколько недостоверности, возникающей при передаче показания»³³. Тем самым, приоритет в источниковедческом исследовании отдавался проблемам происхождения самих свидетельств источника, в то время как проблеме генезиса сохранивших его текстов отводилось подчиненное место.

«Методология истории» А.С. Лаппо-Данилевского на целый век вперед определила основные тенденции развития отечественной методологии источниковедения. При этом важно подчеркнуть: как сильные, так и слабые стороны данного труда в значительной степени обуславливались исходными позициями его автора, в частности, восходящими к В. Дильтею представлениями о принципиальном тождестве психологических механизмов самого исследователя и человека прошлого.

Между тем, уже в первые десятилетия XX века психологи, этнографы и антропологи (прежде всего, Л. Леви-Брюль, а также его последователи и даже часть критиков), развивая мысль В. Дильтея о том, что «элементы чужой душевной жизни, разнящиеся от нашей собственной не только количественно..., не могут быть восполнены нами»³⁴, пришли к выводу: «психологические механизмы мышления и поведение... человека представляют собой... *исторически изменчивую величину*»³⁵. Причем изменения эти не сводятся к простому накоплению единиц мышления. Речь идет о качественном преобразовании самих мыслительных процессов, трансформации логических ходов, представляющихся *нормальными*. В частности, была сформулирована гипотеза о том, что индивидуальное мышление, здравый смысл по мере развития общества постепенно освобождается от коллективных представлений, другими словами, мышление индивидуализируется. При этом коллективные представления на ранних этапах развития общества существенно отличаются от современных идей и понятий и не могут отождествляться с ними. Для предшествующих

обществ характерна «вера в силы, влияния, действия, неприметные, неосязаемые для чувств, но тем не менее реальные»³⁶. Такая вера может не иметь, с современной точки зрения, логических оснований, но в своем времени ощущаться вполне естественной и непротиворечивой.

Как известно, с конца 50-х годов эта теория подвергалась довольно жесткой критике. Пытаясь доказать логичность того, что Леви-Брюль назвал *пралогическим мышлением*, его оппонент — и последователь — К. Леви-Стросс отмечал: «Интуиция, как таковая, вероятно, побуждает объединять в одну группу лук, чеснок, капусту, репу, редис и горчицу, хотя ботаника отделяет лилейные от крестоцветных. Удостоверяя свидетельства органов чувств, *химия доказывает*, что эти совершенно разные семейства могут быть объединены в другом плане: они содержат серу»³⁷.

При этом, однако, оставалось непонятным, как химия может «удостоверять свидетельства органов чувств»? Можно ли *доказать*: именно содержание серы — а не какой-либо другой «рациональный», «логичный» признак — явилось основой для объединения столь разных (на взгляд современной ботаники) растений в одну группу? Все ли растения, содержащие серу и известные данному сообществу, попали в эту группу? Быть может, есть еще какие-то признаки, которые могли бы стать основой для объединения этих растений в одну группу (скажем, их запах, цвет, вкус, форма — листьев, цветов, стеблей, корней, плодов; время появления первых листьев весной или, напротив, время увядания осенью, влияние отвара из них на те или иные органы или функции человека и т.д., и т.п.)? Перечень подобных оснований можно продолжать и продолжать, хотя никто не знает, насколько наши представления о возможных признаках совпадают с представлениями изучаемой группы (сообщества) людей, как и то, являются ли те или иные признаки релевантными для данного сообщества вообще.

Поскольку интуитивные прозрения плохо поддаются вербализации (и вообще формализации), возникает вполне естественный вопрос: можно ли найти надежный — верифицируемый — способ такого доказательства? Даже полный перебор всех возможных признаков, которые могли стать основанием для выделения, скажем, приведенного класса растений, вряд ли позволит понять логику тех, кто его провел. Этот перечень будем составлять *мы*, а не те, кто выделил данную группу объектов. И где есть (да и есть ли вообще) гарантии, что он будет так или иначе отвечать *их* перечню потенциальных оснований классификации? К тому же известно, что на определенной стадии развития человеческое сообщество не нуждается в вербальном оформлении собственных (даже самых элементарных) «технологических» процессов³⁸. Нельзя к тому же не учитывать, что свои выводы Леви-Стросс основывал на непосредственном общении с носителями описываемой

им логики. Между тем, ее история была ничуть не менее продолжительной и богатой (хотя, быть может, и менее формализованной), нежели той логики, которой пользовался исследователь, а потому не может дать вполне адекватного представления о логике (точнее, логиках) людей других исторических эпох.

Да и сам К. Леви-Стросс систематически различает познание с помощью искусства, магии и науки, подчеркивая: «Мы лишились бы всякого средства для понимания магического мышления, если бы стремились свести его к какому-либо моменту или этапу технической и научной эволюции». При этом он считает, что суть их различия кроется не в самих логических операциях, а в тех явлениях, которые с их помощью познаются³⁹.

В любом случае — чтобы доказать или, напротив, опровергнуть тождество мыслительных процессов, их логики, механизмов и исходных представлений у современного человека и у людей прошлого, — необходимо вступить с ними в диалог. Но историк, как правило, имеет дело с давно ушедшими представителями рода человеческого. Единственная реальность, с которой он может общаться непосредственно, — тексты, в которых, в частности, отобразились особенности мировосприятия их авторов.

Различия с современным мышлением (как в исходных посылках, так и в логических ходах) прослеживаются и у авторов древнерусских источников. Прежде всего, язык произведений Древней Руси явно нетерминологичен, хотя и позволяет типологизировать описываемое. При этом способы обобщения в таких описаниях порой принципиально отличаются от тех механизмов и форм анализа происходящего и присваивания его составным частям «правильных» имен, с которыми мы сталкиваемся в современных текстах.

Поэтому не только наш образ мира принципиально отличается от образа мира древнерусского автора, но и способы описания их различны. Понимание этого неизбежно ставит проблему соотнесения не только самих картин мира, но и того, как, в каких языках культуры они кодируются в источнике. Большая подчиненность индивидуальных представлений его создателей и самого текста коллективным ментальным установкам⁴⁰ заставляет в качестве первоочередной, вспомогательной задачи понимания ставить проблему воссоздания «жизненного мира» древней Руси в современных нам категориях и понятиях. Такая реконструкция неизбежно предшествует попыткам понять древнерусский текст, а тем более — описаниям исторической реальности, стоящей за ним. Ввиду расхождения понятийно-категориального аппарата, в котором мы фиксируем наши представления о внешнем и внутреннем мире, с теми представлениями, которые бытовали несколько столетий назад, воссоздаваемый образ мира древнерусского автора может описываться историком лишь метафорически, на конвенциональном уровне. Само описание, опирающееся на двойную рефлексю, будет лишь более или менее приближенным образом,

в чем-то обязательно упрощенной моделью, и никогда не сольется с миром изучаемой культуры прошлого.

Тем не менее, по сей день в исторической науке достаточно сильны позиции ассоцианизма (или ассоциацианизма). Сторонники этого направления вслед за Э. Тайлором и Г. Спенсером полагают, что «основным законом психологии является закон ассоциации, т.е. связи, устанавливаемой между элементами нашего опыта на основе их смежности или сходства», а потому «законы человеческого духа... во все времена и на всем земном шаре одни и те же»⁴¹. Поэтому многие исследователи продолжают пытаться заставить автора источника говорить на незнакомом ему, — но зато понятном самому ученому — языке. Из-за такого подхода они теряют (чаще всего, просто не замечают) ту информацию, которая им представляется несущественной — чем-то вроде своеобразных орнаментальных заставок или архитектурных излишеств (скажем, большинство ученых, изучавших летописи, таковой считают «церковную риторику»).

Так, Д.С. Лихачев, чьи труды по праву в значительной мере определяют развитие современного источниковедения Древней Руси, считает, что «летописец... только внешне присоединял свои религиозные толкования тех или иных событий к деловому и в общем довольно реалистическому рассказу», в этом просто «сказывался... средневековый “этикет” писательского ремесла». Поскольку же, по словам Д.С. Лихачева, «провиденциализм... не является для него [летописца] следствием особенностей его мышления», становится очевидным, что «отвлеченные построения христианской мысли», которые встречаются в летописных сводах, нельзя толком использовать даже для изучения мировоззрения автора той или иной записи. Ведь «свой провиденциализм летописец в значительной мере получает в готовом виде, а не доходит до него сам»⁴². Близкую мысль развивал Я.С. Лурье, прямо писавший о древнерусских авторах: «их понятийный аппарат, судя по всем источникам, принципиально не отличался от нашего... Исследователь, который предполагал бы существование у людей прошлого “особого мышления”, в сущности закрыл бы для себя возможность понимания сочинений средневековых авторов: ведь сам такой исследователь живет в наше время»⁴³. Другими словами, по мнению исследователей, практикующий такой подход, признание различия в мышлении современного исследователя и автора текста является непреодолимым препятствием для понимания источника вообще. При таких установках совершенно естественно выглядит, то, что, скажем, рассматривая вопрос о неудаче «немецких» проповедников на Руси, Г.А. Хабургаев приводит рассказ Повести временных лет под 955 г. «с купюрами, касающимися цитат из Библии»⁴⁴.

Главное, однако, в другом. В результате подобного подхода исследователь порой не вполне адекватно воспринимает даже то, что берет из летописного текста. Понимание

довольно сложного и многоуровневого текста сплошь и рядом сводится исключительно к буквальным значениям. Сам текст адаптируется (часто — в виде научного перевода или реконструкции) к возможностям понимания современного исследователя. При этом сам историк оказывается подчас в чрезвычайно сложном положении, когда препарированная таким образом информация оказывается явно недостаточной для сколько-нибудь однозначных выводов.

Так, В.К. Зиборов, сетуя на сложность изучения раннего русского летописания, отмечает, что заниматься им «не просто трудно, а чрезвычайно трудно: столь многовариантными и несхожими получаются решения у разных исследователей. Например, некоторые историки считают поход Кия на Царьград действительным фактом, другие же относят его к легендам, а третьи рассматривают его как результат неверного умозаключения одного из летописцев конца XI в.»⁴⁵.

Выход из подобных кризисных ситуаций был намечен (но, к сожалению, не разработан) еще А.С. Лаппо-Данилевским. С одной стороны, помочь решить указанные проблемы может изучение генезиса самого известия, поставившего в тупик исследователя. Причем, речь в данном случае должна идти не только (а может быть, и не столько) об установлении, когда и как в исходное (в целом достоверное, по мнению А.С. Лаппо-Данилевского) свидетельство вкралась недостоверная информация, сколько о выявлении того, на каких ценностных и логических основаниях и как оно формировалось и изменялось в целом. С другой, — решение может крыться в поисках новых способов интерпретации текста источника, опирающихся преимущественно не на установки, присущие современному историографическому дискурсу, а на «картину мира» и представления самого автора (или авторов) источника, то есть, на то, что Ф. Шлейермахер называл собственно герменевтикой.

Первый из отмеченных вопросов оказался едва ли не полностью поглощенным направлением, которое до конца 20-х гг. прошлого века именовалось *критикой текста*. Оно сформировалось на основании опыта, накопленного античными филологами, которые назвали себя *грамматиками*, а свою работу по исправлению текстов классических произведений — *критикой* (от греч. *κρίνω*: ‘исправляю, проверяю; толковать, объяснять’) и — особенно — средневековыми богословами, занимавшимися *библейской критикой* (выяснением подлинности ветхозаветных и новозаветных текстов, обстоятельств их появления, установлением правильных чтений и объяснением содержания их текстов)⁴⁶. В конце XVIII – первой половине XIX в. использование критических методов при издании классических текстов было упорядочено тремя немецкими филологами: Фридрихом Вольфом, Иммануилом Беккером и Карлом Лахманом. Они сформулировали основные правила и принципы (так называемый *классический метод*) критического изучения текста.

Одновременно с ними Август-Людвиг Шлецер попытался использовать приемы критики текста для изучения древнерусских летописей⁴⁷, заложив тем самым основы русской научной исторической критики. Несколько позже Леопольд фон Ранке использовал в исторических исследованиях филологический метод, близкий к критическому методу И. Беккера⁴⁸. В это время Ф. Шлейермахер, приступивший к разработке исторического аспекта филологической критики, и предложил, как уже упоминалось, отделить общую теорию понимания текста (герменевтику) от собственно его критики (которые до того рассматривались как составные части критики текста, в частности, Священного Писания, которым и занимался Ф. Шлейермахер).

Хотя приемы и методы критики текста в XIX в. были распространены и на литературу нового времени, ее дальнейшее развитие продолжало определяться преимущественно работами филологов-классиков и медиевистов. В Западной Европе это, прежде всего, были исследования, посвященные анализу позднесредневекового немецкого эпоса «Кудруна»⁴⁹, в России — работы по изучению «Слова о полку Игореве».

Существенную роль в развитии критического метода изучения исторических источников в России сыграли исследования представителей *скептической школы*. Ее скептицизм, по словам создателя направления, М.Т. Каченовского, был «не поверхностный и легкомысленный, но основанный на сравнении текстов»⁵⁰. В то же время, российскими историками и филологами неоднократно предпринимались попытки критического изучения летописных текстов. В частности, основываясь на выводе П.М. Строева, что летописи представляют собой своды материалов, имевшихся в распоряжении летописцев⁵¹, К.Н. Бестужев-Рюмин в середине XIX в. поставил задачу «расшивки» сохранившихся летописных текстов на тексты предшествующих сводов⁵². Он исходил из того, что реальные тексты — «архив, в котором хранятся следы погибших для нас произведений первоначальной русской литературы»⁵³. Однако разработать методику, которая позволяла бы выделить отдельные «нити», из которых состоит этот «клубок текстов разного цвета и качества» и воссоздать первоначальный вид предшествующих текстов, исследователь так и не смог. Тем не менее, на этом этапе изучения летописей стало ясно: каждый летописец стремился максимально точно передавать тексты предыдущих летописных сводов, которые он использовал в своей работе. Из чего следовало, что сравнительно поздние их списки XIV–XVI вв. могли вполне удовлетворительно сохранять тексты летописей предшествующих веков. Уже это само по себе давало основания для продолжения разработки методов критики текста, которые позволили бы воссоздавать летописи, не дошедшие до нового времени.

Этапными в развитии критики текста стали исследования А.А. Шахматова по древнерусскому летописанию. На основе сопоставления всех доступных ему списков

летописей Шахматов выявил присущие им разночтения и «общие места». Систематический анализ обнаруженных разночтений, их классификация и комплексное объяснение позволили установить списки, имеющие совпадающие чтения. Такая предварительная работа дала возможность исследователю сгруппировать списки по редакциям и выдвинуть ряд взаимодополняющих гипотез, объясняющих возникновение этих разночтений и совпадений. Разночтения, совпадающие в нескольких списках, возводились к общему протографу всех этих списков. Сопоставление реконструированных гипотетических сводов позволяло, в свою очередь, выявить ряд общих черт, присущих некоторым из них. Таким путем были воссозданы предполагаемые исходные летописные тексты. При этом оказалось, что многие фрагменты летописного изложения заимствовались из очень ранних сводов, что, в свою очередь, дало возможность перейти к реконструкции древнейшего русского летописания. Выводы А.А. Шахматова — и эффективность предложенной им методики — получили полное подтверждение, когда был найден Московский свод 1408 г., существование которого предсказал исследователь.

Дело, однако, осложнялось тем, что А.А. Шахматов не оставил эксплицитного описания применявшейся им методики. Она стала ясна лишь после публикации его рабочих тетрадей⁵⁴. Тем не менее, именно с начала XX в. критика текста (сам А.А. Шахматов, его последователи и оппоненты колебались в точной характеристике применявшегося им метода) приобрела более или менее завершенные очертания.

Систематическое изложение основных принципов филологической критики текста впервые было осуществлено Б.В. Томашевским. Он же предложил и новое название для этой дисциплины: *текстология*⁵⁵. Текстологические исследования, проводившиеся последователями А.А. Шахматова — М.Д. Приселковым, Б.В. Томашевским, Д.С. Лихачевым, Я.С. Лурье, О.В. Твороговым и целым рядом других выдающихся историков и филологов, — заложили мощный фундамент, на котором базируется не только современное литературоведение, но и историческое источниковедение (прежде всего, источниковедение древней Руси). Принципиально важно, что выводы, основывающиеся на результатах текстологического анализа, являются верифицируемыми. В то же время, до сих пор не прояснены место и роль текстологии в источниковедческом исследовании, в частности, — в том, что называется *общей характеристикой источника*.

Гораздо менее активно в нашей стране развивались герменевтические исследования. Как особое научное направление герменевтика выделилась на рубеже XVIII–XIX вв. Основы его были заложены Ф. Шлейермахером. Именно он по существу отделил герменевтику от экзегетики, оставив за последней истолкование лишь сакральных текстов⁵⁶. Мало того, на основании опыта, накопленного предшествующими поколениями богословов (прежде всего,

протестантских) и философов по истолкованию и использованию библейских текстов, евангельских символов и религиозных практик, он перешел к разработке герменевтики как методологии понимания, истолкования и использования в настоящем любых текстов, символов и практик прошлого⁵⁷. Во второй половине XIX в. герменевтические принципы, предложенные Шлейермахером, были использованы В. Дильтеем в разрабатывавшейся им концепции гуманитарных наук⁵⁸.

К концу XIX – началу XX в. были сформулированы важнейшие теоретические и философские положения герменевтики как методологии понимания, связанной с приемами выявления смысла текста. Дальнейшая разработка представлений о человеческой деятельности как «объективизации духа» (В. Дильтей) привела к расширительному пониманию текста. В качестве такового было предложено рассматривать всю человеческую деятельность и ее результаты. Тем самым объект и предмет изучения герменевтики расширились⁵⁹, что послужило толчком к развитию множества ее направлений. В нашей стране, однако, герменевтика как методология, в определенной степени противостоявшая ортодоксальному марксизму-ленинизму, подвергалась систематической критике — за якобы присущие ей консерватизм и иррационализм⁶⁰, волюнтаризм и солипсизм⁶¹. В то же время, герменевтические подходы продолжали разрабатываться в рамках семиотических исследований, в частности, тартуской и московской (или тартуско-московской) школой⁶². В значительной степени благодаря ей, к концу XX в. помимо философской герменевтики⁶³, продолжавшей классические традиции, в России оформились филологическая⁶⁴, лингвистическая⁶⁵, психологическая⁶⁶, когнитивная⁶⁷ и другие герменевтики.

При всех различиях все эти направления объединяются присущим им общим концептом *смысла*. В отличие от исследований, в которых развивается идея абсолютного релятивизма истолкования текста⁶⁸, герменевтические работы исходят из признания объективного существования смысла текста. Постигание этого — исходного, заложенного автором произведения, и в значительной степени определенного культурой, в рамках которой создается изучаемый текст, — смысла (или хотя бы приближение к нему) и составляет цель любого герменевтического исследования. С другой стороны, этот смысл не отождествляется с буквальным значением текста, что принципиально отличает герменевтический подход от позитивистского.

По существу, речь идет о разработке подхода, который выявит в текстах источников новые уровни информации, до сих пор ускользавшие от внимания исследователей. Причем, такой подход должен давать проверяемые результаты, обнажать логические ходы исследователя, которые ведут его к тем или иным выводам. Это тем более важно, поскольку мы стремимся к тому, «чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим

воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути»⁶⁹. Для того, чтобы реализовать такой подход, необходимо описать своего рода «грамматику» и «морфологию» языка культуры, которым пользуется автор источника, определить и описать логику, по которой выстраивались отдельные сообщения и произведение в целом. Поскольку же в руках историка оказывается завершённый на данном этапе развития текст, результаты такого описания будут в значительной степени зависеть от того, насколько точно установлен замысел данного произведения.

Методическую основу работы по выявлению замысла произведения наметил Х.-Г. Гадамер: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста»⁷⁰. Исходя из нее, можно разработать конкретную методику герменевтического анализа текстов нарративных источников. В таком случае проблема заключается, прежде всего, в том, чтобы выяснить, *что* собственно является источником потенциальных смыслов (скажем, общие априорные представления самого исследователя, либо в таком качестве могут выступать некие — причем, желательно точно определить, какие именно, — стороны, элементы, аспекты самого текста) и как они формулируются и корректируются в ходе работы с текстом.

Эффективность разрабатываемого подхода — как, впрочем, и любого иного, — в значительной степени зависит от того, насколько точно будет определена сфера его применения. В нашем случае (поскольку речь идет, прежде всего, о проблемах изучения культурной среды, породившей источник) установление пределов, в которых его использование может быть признано корректным, связано преимущественно с типом обрабатываемой источниковой информации. Ее условно можно разделить на два типа. К первому относится фактическая информация, отображающая реальные обстоятельства дела, а ко второму — *общие места* («отвлеченные истины общего характера»), включающие «топосы», цитаты, «бродячие сюжеты» и т.п.

Рационалистический и позитивистский подходы — и в этом их преимущество — ориентировали и ориентируют исследователя на вполне однозначное использование информационных сообщений первого типа для создания научных исторических реконструкций. В рамках этих научных парадигм разработан и апробирован мощный исследовательский инструментарий, позволяющий добиваться впечатляющих результатов в

деле восстановления того, «как это было на самом деле». Основное внимание здесь уделено работе с информацией, которую можно проверить по показаниям других — независимых от изучаемого — исторических источников. Сравнение информации разных источников, описывающих одно и то же событие, собственно, и создает основу ее верификации.

Гораздо менее эффективными рационалистические и позитивистские методики оказывались при анализе уникальной информации. Если фактические сведения источника не подтверждаются данными, почерпнутыми из других текстов, для их верификации исследователям приходится опираться на «внеисточниковую информацию», собственные интуицию и здравый смысл. Соответственно, получаемые в таком случае результаты носят, в лучшем случае, гипотетический характер, но чаще не выходят за рамки догадок и предположений. При обращении же к информации, которую автор источника заимствовал из предшествующих текстов, рационалистический и позитивистский подходы оказываются, практически, совершенно беспомощными.

Наконец, аналитическая направленность позитивистской парадигмы приводит к неизбежному разрушению иерархической и многомерной структуры текста источника — как, по преимуществу, *художественного*, т.е. метафорически описывающего действительность.

К настоящему времени, как представляется, созданы необходимые и достаточные условия для разработки методик, которые позволили бы корректно использовать именно ту часть информации, которая оказывалась вне сферы внимания существующих подходов. В частности, современный уровень развития герменевтических исследований, с одной стороны, и текстологии, а также выделившейся из нее в самостоятельное направление генетической критики, — с другой, дают возможность приступить к разработке подхода, позволяющего выявить и использовать информационные ресурсы, казалось бы, наименее функциональной (с точки зрения современного историка) и информативной части текста источника — «общих мест».

Этот подход не должен, да и не может вытеснить или подменить иные подходы (в том числе, и традиционный историко-текстологический анализ). Он призван лишь дополнить их, — ограничив в то же время сферу их приложения. Как и любой другой, разрабатываемый в данном исследовании подход не является универсальным. Это, пользуясь образом К. Аймермахера, — лишь еще одни «познавательные костыли», «позволяющие компенсировать недостатки других, сходным образом устроенных “костылей”»: «С помощью подобных костылей можно, как показывает опыт, преодолеть лишь ограниченный отрезок пути. После этого требуется найти новые, и так до бесконечности. Иначе не бывает. В этом слабость любой формы познания, но в этом же и ее преимущество». Суть такого преимущества, по

мнению К. Аймермахера, становится ясна, «поскольку всегда представляется более уместным реагировать на открытые, противоречиво развивающиеся системы/формации, каковыми являются культурные системы, исследовательскими методами, которые невозможно считать исключительно логическими, внутренне абсолютно непротиворечивыми и полностью поддающимися экспликации. Неполная рационализируемость объектов исследования явно требует поэтому определенной непрозрачности и открытости сложного исследовательского инструментария, чтобы не быть односторонним и неадекватным. Это можно считать слабостью научных исследований в области культуры, но в то же время это и определенное преимущество, которым гуманитарные дисциплины обладают перед так называемыми точными естественными науками»⁷¹.

В наше время возрождение герменевтики на отечественной почве — в сочетании с новейшими достижениями текстологии — способно придать новый импульс развитию исторического источниковедения. «Прививка» (пользуясь выражением П. Рикёра) герменевтики к текстологии, разработавшей за последнее столетие изощренную методику анализа текстов, способна существенно изменить точку зрения на исторический источник как на своеобразный исторический «факт», уточнив традиционный взгляд на отношение «историк — исторический источник». Это — актуальная задача современного гуманитарного знания, решение которой (помимо всего прочего) способно существенно расширить информативные возможности исторического источника.

Один из возможных путей ее решения, как мне представляется, состоит в разработке методики выявления и содержательного определения концептов, сквозь которые информация источников воспринималась теми, кто ее оставил, — и воспринимается ныне теми, кто эту информацию изучает⁷². Сопоставление этих — до сих пор слабо отрефлексированных позиций — позволит предложить своего рода метаконцепт (концепт-посредник)⁷³, который даст возможность уточнить восприятие сведений источника современным исследователем и, тем самым, повысит корректность использования источниковой информации в исторических реконструкциях.

При такой постановке проблемы нуждается в определении и объяснении используемый нами термин *концепт*. Здесь и далее мы будем обозначать им — в соответствии с этимологией и базовыми значениями этого и родственных ему слов⁷⁴ — общее представление того или иного исследователя (или группы исследователей) о целях, которые ставил перед собой автор источника, а также об основных социальных функциях, которые выполнял создаваемый им текст⁷⁵. Такой концепт должен, так или иначе, обнаруживать, проявлять себя в структуре текста, его информационном наполнении, ракурсе описания событий и, в то же время, объяснять круг чтения создателя, причины зарождения и,

следовательно, затухания данного жанра, появления конкретных произведений и т.п. явления.

Вместе с тем, концепт, по определению Ч.У. Морриса, «можно рассматривать как семантическое правило, определяющее употребление характеризующих знаков». Оно в нашем случае состоит в том, что сами эти знаки (слова, использованные автором источника) являются символами, семантическое правило употребления которых формулируется с помощью других символов (слов, употребление которых не подлежит выяснению)⁷⁶. Это, собственно, и позволяет сводить текст источника к тому, что в последнее время принято называть историографическим нарративом, — другими словами, конструировать научный текст на основе повествования источника. Именно поэтому от того, как и насколько точно будет определен исследователем исходный концепт — оптика, сквозь которую, по мнению историка, автор изучаемого текста видел происходящие события и описывал их (используя термин М. Фуко, *архив*, «закон того, что может быть сказано; система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий», «*основная система формации и трансформации высказываний*»⁷⁷), — будет во многом зависеть вся сложная конструкция «исторической реальности», которую создает этот историк в своих трудах. Как справедливо отметил П. Рикёр, «если мы не хотим всего-навсего придать исторической интенции психологический или моралистический оттенок, например, учитывая интересы, предрассудки, страсти историка-человека или воспевая его порядочность, мы должны заняться эпистемологическим характером интерпретации. А именно: прояснением концептов и аргументов, определением спорных положений, отбрасыванием готовых решений; иначе говоря, анализом причин, по которым мы задаем определенному документу тот, а не иной вопрос; выбираем тот, а не иной способ объяснения, определяя причину или мотивацию тех или иных поступков; отдаем предпочтение тому, а не иному языку. На всех этих этапах историографической операции степень стремления историка к истине зависит от интерпретации. И от воли к верности, отличающей человеческую память»⁷⁸.

Естественно, у самих создателей источников подобные общие представления вряд ли могли существовать самостоятельно, в виде развернутой декларации, доступной непосредственному восприятию. Прообразами концептов, видимо, были неявные психологические установки, лишь отчасти рефлексировавшие их носителями, но, тем не менее, хорошо ими ощущавшиеся. Сами же концепты — лишь особая форма познания текстов источников, своеобразная призма, которую формирует историк (или литературовед) на основании знакомства с их содержанием и формой, и которая, в свою очередь, не может не влиять на восприятие этих текстов. Они представляют собой умопостигаемые (интеллигибельные) конструкции, вобравшие в себя, сконцентрировавшие частные

наблюдения над конкретными сообщениями, историей текста и т.п. сведения, — во взаимодействии с теоретическими знаниями, которыми обладает ученый. Концепты, сформированные в рамках одной познавательной парадигмы, как правило, дополняют друг друга. Противоречия между ними в большинстве случаев носят относительный характер.

При этом следует учитывать, что концепты как таковые обычно существуют в неявной форме: они далеко не всегда формулируются, а зачастую — и не вполне осознаются самими исследователями. Поэтому, в одной стороны, их выявление подчас требует применения довольно сложной системы исследовательских процедур (в частности, корректного историографического анализа, который в данном случае по существу мало чем отличается от анализа источниковедческого). С другой, — их явное определение может не всегда в полной мере приниматься самими носителями (прежде всего, в силу неосознанности ими таких установок⁷⁹). В таком понимании совокупность концептов, нашедшая воплощение в тексте источника, вплотную приближается к тому, что в современной генетической критике принято называть авантекстом⁸⁰.

Апробацию разрабатываемого нами подхода целесообразно провести на конкретном источнике. В качестве такового мы избрали *Повесть временных лет*. Такой выбор объясняется многими причинами. Прежде всего, *Повесть временных лет* — источник, хорошо изученный как с текстологической, так и с содержательной стороны. Информация, почерпнутая из нее, лежит в основе подавляющего большинства исследований по истории Древней Руси. Это позволяет нам опираться на критический анализ подходов и результатов, достигнутых в ее изучении историками и литературоведами, и избавляет от необходимости предварительно проводить специальный текстологический анализ текста Повести. С другой стороны, новые результаты, которые могут быть получены в результате такого исследования, покажут, насколько эффективен и перспективен предлагаемый нами подход и, в то же время, обозначат пределы его применения.

Выбор Повести в качестве основы для апробации разрабатываемой методики обусловлен и тем, что изменение в последнее десятилетие эпистемологической ситуации в отечественной историографии с особой остротой выявило уже упоминавшиеся ограничения традиционных методов при изучении летописей. Впрочем, это вовсе не отрицает безусловных достижений, которые стали возможны в результате их широкого применения, не снижает значения полученных с их помощью результатов и не свидетельствует о том, что их научный потенциал исчерпан⁸¹. Речь идет лишь об установлении пределов, за которыми непродуктивно использование традиционной методики работы с летописями. В частности, эти ограничения дают себя знать в одном из существенных вопросов, связанных с определением специфики данного вида исторических источников.

Начиная с трудов А.А. Шахматова, летописи — и, прежде всего, Повесть временных лет, — принято рассматривать как самостоятельные произведения. Соответственно, к летописям должно быть применимо (со всеми оговорками) и соответствующее определение⁸²: они должны иметь некоторый замысел, определяющий критерии отбора и организации в них информации (их структуру), подбор источников этой информации, начало и конец повествования, принципы изменения текста при его редактировании (одним из важнейших признаков произведения является изменение его текста как единого целого) и т.п. признаки. Именно поэтому, не выяснив самого замысла их создателей, цели создания и социальных функций летописей, исследователь не имеет права пользоваться их текстами как историческим источником⁸³.

Между тем, до сих пор не вполне ясно, что представлял собой замысел летописных произведений, чем диктовалась необходимость постоянной переработки и появления все новых летописей (сводов), почему летописание прекращает свое существование в XVI в.⁸⁴ и другие подобные вопросы. Точнее, по этим поводам высказано множество догадок и предположений, отчасти дополняющих, отчасти исключающих друг друга. Однако до сих пор не предложено единой гипотезы, способной дать ответ на все подобные вопросы сразу. Это, несомненно, накладывает отпечаток на то, какие известия летописей и как используются в исторических исследованиях. Строго говоря, вплоть до сего дня мы не можем с полной уверенностью говорить о том, что историки всегда вполне корректно используют летописный материал в том, что они называют реконструкциями прошлого. И одной из важнейших причин такого положения дел является то, что традиционные методы изучения летописных текстов не позволяют прийти при решении этих вопросов к верифицируемым выводам. Порой историки могут предложить лишь догадки, предположения, которые в большей или меньшей степени согласуются с известными данными.

Существенные трудности вызывает выяснение социальных функций летописания (что и определяет его как вид исторических источников). Прежде всего, это связано со сложным составом летописей. Будучи сводами предшествующих текстов, они могут включать хроникальные записи событий за год (*погодные* записи — термин явно неудачный, но широко распространенный), документы (международные договоры, частные и публичные акты), самостоятельные литературные произведения (различные «повести», «слова», агиографические материалы, сказания) или их фрагменты, записи фольклорного материала. При этом каждая летопись продолжает оставаться самостоятельным цельным литературным произведением, имеющим свой замысел, структуру, идейную направленность.

Одним из самых сложных в летописеведении является понятие авторства. Практически каждая из известных в настоящее время летописей — результат работы нескольких поколений летописцев. Уже поэтому представление об авторе (или составителе, или редакторе) летописного текста оказывается в значительной степени условным. Каждый из них, прежде чем приступить к описанию событий и процессов, очевидцем или современником которых он был, сначала переписывал один или несколько предшествующих летописных сводов, бывших в его распоряжении. Поэтому, по замечанию Д.С. Лихачева, сама форма летописных сводов оказывалась идеальным воплощением особого исторического сознания их авторов⁸⁵.

Дополнительные сложности адекватного (насколько это вообще возможно) понимания древнерусских произведений связаны с тем, что в отечественной книжности отсутствовали богословские, схоластические традиции. Здесь «говорящее» интеллектуальное меньшинство (не имевшее, правда, образования, которое можно было бы соотнести с европейским университетским) во многом напоминает западноевропейское средневековое «молчаливое большинство». О его мировосприятии можно составить впечатление в основном по косвенным данным и едва ли не случайным «проговоркам»⁸⁶.

Возникает ощущение некоторого порочного круга в изучении древнерусских летописей (в изучении источников, скажем, западноевропейских подобная проблема существует, но, видимо, не приобретает такой остроты). С одной стороны, понять содержание летописной информации можно лишь после уяснения общего смысла летописного произведения. С другой, — понять цель создания летописного источника, его социальные функции и основную идею можно, только выяснив, о чем, собственно, говорит его автор (а в явной форме он в этом признаваться чаще всего не хочет).

На самом деле, эта проблема давно выявлена и проанализирована в рамках герменевтики: исследователь сталкивается здесь с классическим *герменевтическим кругом*. По мнению М. Хайдеггера, такой «круг не следует низводить до порочного, хотя бы поневоле терпимого круга. В нем скрывается позитивная возможность истиннейшего познания, — возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами»⁸⁷. Другими словами, как разъясняет это положение Х.-Г. Гадамер, всякое правильное истолкование текста «должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание

на “самих фактах” (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах)»⁸⁸.

Действительно, если историк остается на позициях интуитивизма, летописец, «беседующий» с ним, оказывается в положении, когда исходные метафоры подвергаются таким деформациям и метаморфозам, что ассоциативные ряды, рождающиеся в головах исследователей, уводят их мысли сплошь и рядом совсем не туда, куда собирался направлять автор (составитель, редактор) летописи. В лучшем случае, исходный и конечный образы оказываются связанными каким-то внешним сходством. При этом почти невозможно установить, насколько далеки или близки транслируемый образ и воспринимаемый фантом: для этого в подавляющем большинстве случаев отсутствуют объективные критерии сравнения.

Древнерусские летописные тексты не так элементарны, как может показаться при первом приближении. Летописец часто пишет о событии столь «примитивно», что у современного нам читателя может сложиться (и зачастую складывается) впечатление, будто его собеседник «умом прост и некнижен»; кажется, он — непосредственный очевидец происходящего, бесхитростно описывающий только что увиденное. Часто именно на таком ощущении «эффекта присутствия автора» базируются датировки этапов развития летописных сводов, делаются далеко идущие выводы об участии в летописании тех или иных лиц, строятся предположения о политической ориентации летописцев.

Стоит, однако, взглянуть на летописное изложение чуть пристальнее — и «очевидец» исчезает. Ему на смену приходит весьма опытный книжник, мастерски подбирающий «куски драгоценной смальты», которые он складывает в единое по замыслу и грандиозное по масштабу мозаичное полотно летописи (Д.С. Лихачев). Такое объединение разнородных фрагментов подразумевает наличие в каждом из них неких общих инвариантных мотивов, которые могут быть синтезированы в единый объединяющий их замысел — и которые должны быть выявлены исследователем при анализе отдельных летописных сюжетов.

При этом, естественно, следует задаться вопросом: можно ли дать такое аналитическое описание, не рассмотрев все летописные тексты со всех возможных точек зрения? В свое время на близкий вопрос отвечал К. Леви-Стросс: «Критики, которые стали бы упрекать нас в том, что мы не составили завершеного списка южноамериканских мифов прежде, чем анализировать их, совершили бы большую методологическую ошибку, игнорируя природу и роль этих свидетельств. Совокупность мифов той или иной народности — того же порядка, что и речь. Если данная народность не вымерла физически или духовно, совокупность и не может быть завершеной. Точно так же можно упрекать лингвиста в том, что он пишет грамматику языка, не дав завершеного списка всех высказываний, которые когда-либо

были или будут произнесены. Опыт показывает, что число фраз, незначительное по сравнению с теми, которые теоретически реально было бы собрать (не говоря уж о тех, что собрать невозможно, поскольку они произносились до того, как лингвист принялся за работу, не при нем или будут произнесены позднее), уже позволяет разрабатывать грамматику изучаемого языка. И даже частичная грамматика, или набросок грамматики, представляет собой ценное достижение, в случае если речь идет о неизвестных языках. Не надо ждать накопления неограниченного множества высказываний, чтобы увидеть синтаксические правила, потому что они предшествуют появлению всего этого множества. А мы в нашем исследовании как раз хотим сделать набросок синтаксиса южноамериканской мифологии. Если появятся новые тексты, то это даст нам повод проверить или модифицировать изложение некоторых грамматических законов, какие-то отбросить либо сформулировать новые. Но в любом случае не надо требовать от нас полноты мифологического дискурса. Ибо, как мы только что отметили, подобное требование не имеет смысла»⁸⁹.

Историк, изучающий летописные тексты, оказывается, с одной стороны, в лучшем положении, поскольку число высказываний, подлежащих исследованию (а таковыми в нашем случае являются сохранившиеся до нынешнего времени списки летописей), конечно. С другой стороны, это ограничение условно, поскольку значительная часть летописных текстов безвозвратно утрачена, а сохранившиеся списки представляют собой случайную выборку. Тем не менее, ситуация, в которой находится летописец, явно не безнадежна.

Естественно, не следует думать, что адекватное восприятие древнерусских летописей и средневековых текстов вообще невозможно. Перечисленные препятствия преодолимы, хотя и требуют от исследователя дополнительных усилий.

Для этого должны быть разработаны приемы анализа текста, обеспечивающие «скачок в герменевтический круг» летописного произведения. Причем, эти приемы должны лежать вне того понимания, которое Ф. Шлейермахер называл интуитивным. Поскольку речь идет о научном познании — и понимании, — они должны быть принципиально верифицируемыми. Это тем более необходимо, что, работая с летописными текстами, исследователь обязан отказаться от того, что Х.-Г. Гадамер называет «неосознанностью собственного словоупотребления», ясно определить «различие между привычным нам словоупотреблением и словоупотреблением текста»: «Обращаясь к любому тексту, мы признаем своей задачей не пользоваться просто и без проверки собственным словоупотреблением либо, в случае иноязычного текста, словоупотреблением, знакомым нам из книг или из повседневного обращения, но добиваться его понимания, исходя из словоупотребления эпохи и (или) автора»⁹⁰.

Уже само уточнение вопросов, определяющих и фиксирующих уровень достигнутого взаимопонимания между летописцем и историком, — первый шаг в разрешении остающегося не(до)понимания. Успешность определения психолого-культурного пространства, разделяющего «собеседников», во многом будет зависеть от того, насколько точно сформулированы эти вопросы, какую часть полей взаимодействия исследователя и текста они охватывают⁹¹. По словам Х.-Г. Гадамера, «только эта временная дистанция и в состоянии, собственно говоря, решать настоящую критическую задачу герменевтики — задачу дифференциации истинных и ложных предрассудков»⁹². Их обсуждение — необходимый этап в выработке путей понимания древнерусских текстов (в частности, — летописных). Именно благодаря осознанию этой культурно-исторической дистанции — «когда отомрут все... актуальные связи [изучаемых текстов], выступит их подлинный облик, лишь тогда откроется возможность понимания того, что действительно сказано ими, понимания того, что с полным основанием может притязать на общезначимость»⁹³, — становится возможным понять произведение лучше и глубже, нежели это мог сделать его автор⁹⁴.

Естественным исходным пунктом такого исследования должен стать анализ отдельных летописных сюжетов и их истолкование. Поскольку за два с половиной века изучения летописания было предложено множество самых разных — вплоть до взаимоисключающих — интерпретаций едва ли не каждого летописного сообщения, при таком анализе мы остановимся на основных гипотезах, высказанных исследователями по поводу того или иного сообщения. Естественно, ни одна из таких историографических ретроспекций не претендует на исчерпывающую полноту. Речь пойдет лишь о принципиально важных (на наш взгляд) точках зрения, которые будут сравниваться с теми вариантами понимания анализируемого текста, которые позволяют предложить новый метод. Особо следует подчеркнуть, что предлагаемые нами интерпретации летописных сюжетов носят — по необходимости — предварительный характер. Они ни в коем случае не могут рассматриваться ни как исключаящие иные объяснения (в том числе, и предлагавшиеся ранее), ни, тем более, как единственно верные. Во-первых, любой летописный текст многозначен, а, во-вторых, любая из предложенных интерпретаций учитывает лишь тот круг текстовых параллелей, которые удалось обнаружить и обосновать автору (что не исключает существования иных — пока не выявленных — совпадений). К тому же, автор, как и любой другой человек, не может (и не должен, если он серьезный исследователь) настаивать на том, что только его точка зрения является единственно правильной и единственно научной. Кроме того, предлагаемый нами подход вряд ли целесообразен при работе с источниковой

информацией, достоверность которой может быть подтверждена обращением к независимым источникам.

Следует также учитывать, что анализ отдельных сообщений не является для автора в данном случае самоцелью. Гораздо важнее разглядеть за отдельными сюжетами общую композиционную схему построения летописного текста, определявшую отбор летописцем событий, подлежащих фиксации в виде летописных сообщений, объем, форму и порядок их описания. Другими словами, речь пойдет о выявлении того концепта (или концептов), которым руководствовался сам летописец в своей работе по созданию летописного текста. Естественно, я отдаю себе отчет в том, что, во-первых, подобные концепты летописцами никогда не формулировались (да, видимо, и не могли формулироваться). Это, скорее, общие представления, которые существовали на подсознательном уровне, — но, тем не менее, хорошо ощущались как самим летописцем, так и предполагавшимися им (так сказать, актуальными для него) читателями. Во-вторых, за такими концептами могли стоять (и, скорее всего, действительно стояли) ценностные структуры, понятия (вернее, не до конца оформившиеся представления) и логические основания, не всегда и не вполне понятные современному исследователю. Мало того, некоторые из них вполне могут вовсе отсутствовать в нынешней картине мира. Потому большинство подобных концептов будет нуждаться в специальных описаниях, разъяснениях и «переводах», точнее — в редукции, сведении базисных (глубинных) представлений, присутствующих в летописном тексте, к современному понятийно-категориальному аппарату посредством цепочек высказываний⁹⁵. В результате анализа достаточного, хотя и заведомо ограниченного, количества летописных текстов в них планируется выявить инвариантные основы, которые можно свести в определенный парадигмальный ряд. Последующая работа с летописными сообщениями покажет, работают ли эти парадигмы, какие коррективы следует внести в формулировки выявленного концепта, а от каких и вовсе следует отказаться (если обращение к более широкому материалу не подтвердит рабочих гипотез, сформулированных на предыдущем этапе работы).

Как уже отмечалось, понимание информации, заключенной в письменном источнике, прежде всего, зависит от того, насколько точно определил исследователь цель его создания. И это понятно: содержание и форма текста напрямую связаны с тем, зачем он создан. Замысел — основной фильтр, сквозь который автор (летописец) «просеивает» всю информацию, которую он получает извне. Этот замысел определяет набор и порядок изложения известий в летописи. Мало того, он в значительной степени определяет внешнюю форму изложения, поскольку ориентирует автора (составителя, редактора) на определенные литературные параллели. При этом «литературный этикет» (во всяком случае, в

заимствованных текстах) превращается из чисто внешнего приема изложения в важный элемент проявления содержания.

Найденный замысел должен позволить непротиворечиво объяснить: 1) причины, побуждавшие летописцев создавать новые своды, продолжать начатое когда-то изложение и, наконец, прекратить его; 2) структуру летописного повествования; 3) отбор материала, подлежащего изложению; 4) форму его подачи; 5) подбор источников, на которые опирался летописец.

Путь выявления замысла — обратный: по анализу содержания текстов, на которые опирался летописец (и общих идей произведений, которые он брал за основу изложения), по литературным формам, встречающимся в летописи, предстоит восстановить актуальное для летописца и современных ему читателей содержание летописных сообщений, свода в целом, а уже на этом основании пытаться вычленив базовую идею, вызвавшую к жизни данное произведение.

Собственно, именно в определении замысла, лежавшего в основе древнерусских летописных сводов и, тем самым, определившего специфику этого исторического источника, и видит автор данной работы основной показатель эффективности предлагаемой им методики. В то же время, уточнение с помощью герменевтического анализа представлений о летописании как историческом источнике позволит, на наш взгляд, расширить возможности использования в исторических исследованиях летописной информации, для которой установлена текстуальная зависимость от более ранних текстов и которая при традиционных подходах изучения либо выпадает из сферы внимания историков, либо получает сугубо субъективную интерпретацию.

Итак, целью данного исследования является разработка методики выявления и содержательного определения концептов, сквозь которые информация источников воспринималась теми, кто ее оставил, — и воспринимается ныне теми, кто эту информацию изучает, а также апробация этого подхода на материале древнерусского летописания.

Для ее достижения требуется решить следующие задачи:

1. На основе анализа опыта, накопленного за последние два столетия в отечественной и зарубежной гуманитаристике (источниковедении, литературоведении, текстологии, герменевтике и др. дисциплинах), а также, учитывая особенности построения древнерусских текстов, определить методологические основы и разработать базирующуюся на них методику работы, позволяющие получить доступ к новым уровням исторической информации, сохранившейся в письменных исторических источниках (при этом особое внимание уделить проблемам верификации получаемой информации).

2. Для апробации предлагаемого подхода необходимо, прежде всего, установить тексты, с которыми предстоит работать. В частности, опираясь на труды историков и филологов, изучавших на протяжении последних двух столетий Повесть временных лет, еще раз уточнить списки летописей, сохранившие наиболее ранние (первоначальные) тексты Повести и предшествующих ей сводов, особенности внешней и внутренней формы их текстов. Насколько возможно, определить круг источников (как прямых, так и косвенных), на которые опирались (или могли опираться) летописцы, создававшие Повесть. При этом, помимо прямых указаний летописцев и текстуальных совпадений, необходимо выявить произведения, которые принципиально могли быть доступны летописцам, хотя и не оставили непосредственных следов в летописных текстах. Решение этой задачи позволит определить круг источников, на которых будет разрабатываться и апробироваться герменевтический подход к изучению летописных текстов.

3. С помощью разработанной методики проанализировать узловыe сюжеты Повести временных лет с целью установления их базовых смыслов и выявления инвариантных значений, позволяющих объединить эти сюжеты в единое произведение;

4. С этой же точки зрения рассмотреть временные и пространственные указания, имеющиеся в Повести временных лет, выяснить их семантику и восстановить смысловое единство подобных упоминаний.

5. Наконец, исходя из семантического анализа сюжетов и «внешних» атрибутов описаний, сохранившихся в Повести временных лет, выяснить замысел, положенный в основание Повести временных лет и (возможно) последующих летописных сводов, а также социальные функции летописания в древнерусском обществе.

Объектом изучения для нас являются, прежде всего, летописные своды, сохранившие ранние летописные тексты. Это Лаврентьевская летопись, в составе которой, как показали исследования А.А. Шахматова и его последователей, сохранился текст II редакции Повести временных лет, Ипатьевская летопись, содержащая текст III редакции Повести, Новгородская I летопись, сохранившая остатки Начального свода, а также некоторые иные летописи (Софийская I, Новгородская IV и др.), в составе которых были обнаружены следы ранних летописных сводов. Кроме того, это довольно широкий круг источников, привлекаемых для сопоставления с летописными текстами. В него входят различные списки Священного Писания (как четьи, так и служебные), переводные произведения, имевшие хождение в Древней Руси (в том числе, апокрифические сочинения — как ложные, так и верочитные, ранние житийные произведения, святоотеческая литература, сборники различного состава). К сопоставлению привлекаются также зарубежные источники:

скандинавские саги, западноевропейские и византийские хроники, произведения восточной литературы.

Предметом же изучения является семантика ранних летописных сообщений, а также те общие идеи, которые присущи если не всем, то большинству летописных сюжетов, и которые поэтому можно признать системообразующими для раннего русского летописания.

Методологической основой разрабатываемого подхода стала герменевтика как область философского знания, предметом изучения которой является понимание и правильное истолкование понятого.

Перечисленные задачи определили структуру работы. Первая глава посвящена раскрытию методологических оснований, на которых строится предлагаемый подход, и их методической инструментровке в герменевтическом исследовании текста источника. Во второй главе рассматриваются вопросы, связанные с общей характеристикой Повести временных лет в современной историографии; в частности, дается краткая характеристика историографических представлений о летописных сводах, предшествовавших Повести, анализируются гипотезы о целях созданий первых русских летописей, круге чтения их создателей и источниках, на которые они опирались в своей работе. В третьей главе анализируется семантика отдельных сюжетов Повести временных лет (в том числе, включенных во вводную часть Повести легенды о хазарской дани и «этнографического» описания восточнославянских племен, сюжетов, связанных с Вещим Олегом, княгиней Ольгой, Святославом Игоревичем, Владимиром Святославичем и его сыновьями). Четвертая глава целиком посвящена характеристике «хронотопа» Повести временных лет: анализу смыслов временных и пространственных указаний, встречающихся в ее тексте. Выводы, полученные в предыдущей главе, проверяются в ней на принципиально ином материале, который является системообразующим в летописном изложении. В заключительной, пятой главе разбираются существующие точки зрения на проблему целей и причин создания древнерусских летописей, и — на основании анализа, поведенного в предшествующих двух главах, — предлагается новая гипотеза о замысле Повести временных лет и социальных функциях летописания.

Глава 1. Методология и методика герменевтического анализа летописных текстов

Проблема понимания летописных текстов

«Здравый смысл» и пределы его применения

Традиция работы с древнерусскими текстами, сложившаяся в отечественной историографии, предполагает, что смысл источника почти всегда ясен сам по себе, при условии, что текст установлен¹, а исследователь понимает язык, на котором написано анализируемое произведение. Рационалистический подход сводил (и сводит) понимание текста прежде всего к максимально точному переводу. Далее следует объяснение того, что историк смог понять из этого перевода. Оно состоит, как правило, в более или менее точном пересказе сообщений источника, сопровождающемся концептуальными рассуждениями автора. Подобный метод до определенного момента вполне себя оправдывал. В значительной степени он не потерял своего значения и по сей день. Именно благодаря ему мы имеем развернутый историографический нарратив, посвященный, в частности, Древней Руси.

Вместе с тем, уже на начальных этапах развития исторической науки стало ясно, что далеко не все сообщения источников могут непосредственно использоваться в исторических реконструкциях: они то и дело явно противоречат повседневному опыту исследователя и уже потому нуждаются в некотором объяснении и оправдании. Причем число подобных сообщений в древнерусских источниках велико.

Примером могут служить попытки истолкования первыми отечественными историками совершенно невероятного, с точки зрения рационального знания, сообщения новгородского летописца о том, что «Славенов сын Волхв» «в сей реке превращался в крокодила и пожирал плавающих». Безусловный рационалист М.В. Ломоносов, однако, не отверг «сию басню». Он *просто* предположил, будто «сие разуметь должно, что помянутый князь по Ладожскому озеру и по Волхову, или Мутной реке тогда называемой, разбойничал и по свирепству своему от подобия призван плотоядным оным зверем»². Не отверг этого сообщения и М.М. Щербатов. Он лишь высказал догадку, будто корабль Волха, грабившего проходящие суда, мог иметь на своем корабле изображение змея, что и породило «по тогдашним суевериям» столь странный образ у летописца³.

Другим примером подобного рода могут быть рассуждения по поводу того, следует ли буквально понимать сообщение Повести временных лет о конкретных обстоятельствах визита княгини Ольги в Константинополь и сватовстве к ней византийского императора. В свое время И.П. Елагин отмечал, что это — «Нестерова смеха достойная баснь, которою все

наши писатели, ему последую, за вероятную признают, а князь Щербатов и утверждает, говоря: “в рассуждении де остатков прежней красоты, приумноженныя великою ее премудростию”⁴. При этом исследователь добавлял: «Естьли преподобный Нестор не хотел при сем сказании подражать бытию библейскому, где Сара, жена Авраамова, в подобных Ольге летах прельщает фараона, царя египетского; то, конечно, он запомнил, что была она тогда на седьмом десятке от рождения своего»⁵. По поводу этого замечания Елагина А.-Л. Шлецер замечал, будто тот «шутит, что Нестор (или его поддельщик) хотел только подражать истории о престарелой Саре, которая точно также прельстила фараона (Кн. Бытия. XII, 14)»⁶. Зато «Щерб[атов]... от всей души верит этой сказке: “Коль престарела великая княгиня во время своего крещения ни была, но могла еще остатки прежней своей красоты сохранять, которая еще приумножалась ее великою премудростию”»⁷. Из этого делался неутешительный вывод: «Да не упоминает впредь никогда благоразумный русский историк об этой сказке: она глупа до чрезвычайности. Ни насмеялся император над великою княгиней (Лом.) /так в Степ. Кн., 25/, не имел он политических видов жениться на старухе (Щерб.) Все это выдуманно каким-нибудь глупцом может быть только в XIV столетии. Ибо... лета Ольги доказаны; а не то надобно отбросить всю хронологию в русском временнике, к чему однако ж нет ни малейшей причины». Впрочем, добавлял Шлецер, «есть... примеры, что и старухи прелестями своими воспламеняли даже молодых людей. Замечательнейший из сих примеров дает нам известная Нинона де Ланкло, в которую, когда ей было уже за 65 лет, собственный ее сын влюбился до того, что зарезался, когда после узнал, что она его мать». К тому же, «именно во время Ольги скандинавские временники полагают точно такую же сказку. Немецкий император Оттон I (владев. 936-974), — как пишет Свенд Аагезен, достойный сотоварищ русского поддельщика, — влюбился во вдову датского к. Горма и сватался за нее (948 г., по др. после 965), когда ей было почти 70 лет: а Оттонова жена была еще в живых!»⁸

Легко заметить, что все приведенные — и подобные им — объяснения суть не что иное, как более или менее произвольные построения, основывающиеся на «здравом смысле»⁹, т. е. на априорных представлениях о том, что может (а чего не может, или не должно) быть. Представления же эти не в последнюю очередь определялись теоретическими взглядами и мировоззрением того или иного ученого.

На алогичность «здравого смысла» обращал внимание еще Н.И. Надеждин. «Если, — риторически спрашивал он, — три брата новгородские были, отчего же три брата киевские не были? Если предание о Вадиме храбром миф, почему же не миф щит Олега, прибитый к воротам Константинополя? Внешние критические речательства одни и те же. Истина и там, и здесь представляется нам в одинаковом баснословном полусвете»¹⁰. Причину

Н.И. Надеждин видел в стремлении прагматиков подбирать факты по заранее намеченной ими схеме. Надо «систему выводить из фактов, — считал он. — Иначе история наша будет бесконечным шитьем Пенелопы, которое, вечно разделяваясь, никогда не доделается»¹¹.

Видимая парадоксальность такого (в принципе — вполне нормального) опережения теорией процесса накопления фактической информации, почерпнутой из источников, довольно остро переживалась научным сообществом России. Вместе с тем, широко бытовала иллюзия, что возможно непредвзятое накопление фактического материала, не зависящее от концептуальной позиции историка. Так, в 1847 г. М.П. Погодин, обращаясь к П.В. Киреевскому, замечал: «Вы ищете в истории подкреплений для Вашей гипотезы, а я учусь у истории и говорю только то, что она мне сказала, приводя оное, разумеется, в сознательный порядок. Вы даете истории систему, а я беру у нее»¹². Чуть позже, в 1850 г. он заявлял: «Нас губит система, желание строить систему, прежде чем подготовлены материалы». И добавлял: «Прикладывать историю к готовой теории — то же, что класть ее на прокрустово ложе»¹³. Очевидно, для выдающегося русского историка сами выявление и первичная обработка «материалов» представлялись действиями простыми, если не сказать — элементарными.

К концу XIX вв. стало ясно, что содержание источниковой информации довольно сложно, а для того, чтобы ее извлечь и «очистить», требуются специальные процедуры. Теперь уже речь шла о необходимости учета и преодоления «авторского» взгляда, его тенденциозности как необходимом условии получения непредвзятой информации о событии. И если В.О. Ключевский утверждал, скажем, будто все летописцы имели единый взгляд на исторические события¹⁴, то уже А.А. Шахматов прямо писал о том, что их рукой водили «политические страсти и мирские интересы»¹⁵ — прежде всего. Из этого вывода (который, кстати, сам Шахматов относил прежде всего к позднему летописанию, и в гораздо меньшей степени к его начальным стадиям), вскоре вырос образ летописца-политикана. Под пером одного из учеников и последователей Шахматова, М.Д. Приселкова он превратился в человека, который занят «весьма искусственным построением». Он «остроумно и осторожно вместо рассказа о действительном ходе дел» «придумывает» заведомо недостоверные факты, не останавливаясь перед «насилием над родным преданием»; «умышленно», в угоду своим политическим играм, замалчивает одни события и переставляет другие, «извращает» их действительный порядок. Короче, он «придворный историограф», который «недешево продал свое перо», «угождая политическим поступкам и видам» князя, за что «получал необходимые средства из княжеских рук»¹⁶. Из этого с необходимостью последовал вывод: Повесть — «искусственный и мало надежный» исторический источник¹⁷. Заключение, о котором отечественные историки стараются не вспоминать: так или иначе, сообщения Повести временных лет лежат в основе практических всех их исследований Древнерусского

государства¹⁸. Тем самым они проявляют удивительную непоследовательность, поскольку принимают все предшествующие высказывания М.Д. Приселкова о древнерусском летописце; мало того, упрекают ученого в тех случаях, когда он временами пытается смягчить свои оценки¹⁹. Между тем, вывод о недостоверности информации Повести временных лет — единственное строгое логическое умозаключение, которое должно следовать практически из всех построений советских летописеведов, касающихся жизненных ориентаций древнерусского летописца.

Так что, традиции отбора и интерпретации достоверной информации с позиций здравого смысла остаются практически неизменными и по сей день. Изменилось лишь представление о том, что следует считать *здравым*. В свое время, проанализировав многочисленные примеры такого рода в советской историографии 60-х – начала 70-х гг. прошлого века, Я.С. Лурье пришел к неутешительному выводу: «это не случайное явление [когда историки привлекают для своих реконструкций известия неясного происхождения и качества лишь на том основании, что они «по существу весьма вероятны», «согласуются с другими данными» и т.п.], а историографическая традиция, которая встречается не так уж редко». В частности, «эта тенденция постоянно проявляется при использовании древнейших сказаний начального летописания, основанных на фольклорно-эпическом материале». Привлекая подобные известия, «историки тщательно изгоняют из них все то, что противоречит естествознанию и логике и оставляют остальное»²⁰. Этот вывод справедлив и сегодня, спустя почти четверть века.

Я привел лишь одни — хотя и достаточно яркий, на мой взгляд, — пример непоследовательности поведения исследователей, когда они имеют дело с источником, «объектная» информация которого признается недостоверной. Но число их можно было бы умножать и умножать. Главное здесь, однако, в другом: здравый смысл — при нарушении определенных границ его применения — приводит подчас к совершенно нездоровым выводам.

Психологические основания непонимания

Однако это — лишь первая сторона вопроса о пределах применения «объектного» подхода (при всех его положительных качествах) к историческим источникам. Другая сторона связана с необходимостью его, так сказать, психологического обоснования. В подавляющем большинстве случаев, как уже отмечалось, историк или литературовед в работе исходит из неявной предпосылки, будто психологические механизмы остаются неизменными на протяжении веков. Иногда презумпция тождества мышления летописца и исследователя высказывается открыто. Так, говоря о стимулах возникновения новых жанров

древнерусской литературы, Д.С. Лихачев прямо отмечал, что их не следует связывать с особенностями мышления создателей этих жанров. «Мне представляется, — пишет он по этому поводу, — что постановка вопроса об особом характере средневекового мышления вообще неправомерна: мышление у человека во все века было в целом тем же»²¹. Средневековому книжнику зачастую отказывают даже в религиозном мировоззрении. Так, Д.С. Лихачев прямо отмечает: «религиозные воззрения... не пронизывали собою всего летописного изложения»²². Дело доходит до того, что специфика даже заведомо конфессиональных текстов, таких как «Сказание о чудесах Владимирской иконы» или житии Леонтия Ростовского, видится «не в “церковности”, как считают некоторые исследователи», а в «светском, государственно-политическом пафосе их отличающем». При этом прямо говорится, что «Сказание о Леонтии Ростовском», «несмотря на агиографический жанр, ...пронизано светскими темами»²³. В основе всех приведенных высказываний лежит уже упоминавшийся ассоцианизм (или ассоциацианизм). Следствием его сплошь и рядом становятся заявления об алогичности древнерусских текстов.

Ярким примером в этом отношении являются высказывания по поводу смысла летописных текстов древней Руси одного из культурологов. По его мнению, авторы летописей якобы просто сообщали «о всяком событии как таковом, а не в зависимости от его роли в подготовке будущего или в подтверждении былых пророчеств»: «цель летописца не в том, чтобы изложить все последовательно, а изложить *все*, ничем не жертвуя, включая эпизоды легендарные, для истории ничего или малозначащие». При этом «любые картины грядущего, темные либо светлые, воспринимаются (летописцами. — *И.Д.*) с безразличным доверием». Именно поэтому якобы «летописец внимателен ко всякому событию, коль скоро то произошло. Фиксируются даже годы, когда “ничего не было”: “Бысть тишина”»²⁴. Вообще «для летописи... исторический процесс темен, непознаваем». Видимо, поэтому летописцу присущи «постоянная сосредоточенность на текущем, нелюбовь к провиденциальной расчетливости, пророческой мистике, историософским суждениям». Он «не находит в истории цели, не ставит жизнь народа в некую всемирно-историческую связь, не видит в развитии наперед назначенного плана и не содержит представлений о конце истории». «Летописец не придавал значения... логике, организованности, убедительности». Наконец, создатель летописи настолько, мягко говоря, «прост умом», что даже «не пробует понять, что он пишет и переписывает»²⁵. Полагаю, комментарии здесь излишни.

Заявления, подобные только что приведенным, явно свидетельствуют о том, что, исходя из собственного опыта, их авторы оказались не в состоянии уловить логику автора (редактора) летописи. Но вместо того, чтобы честно признать это, ответственность за непонимание текста современным исследователем, как правило, перекладывается на

летописца. В господствующих в отечественных историографии и литературоведении научных школах вопрос о непонимании (в том смысле, о котором ведется речь в данном случае) источника практически не ставится. Мало того, высказывания оппонентов, говорящих время от времени о некотором «недоразумении» в общении историка с источником ставятся им в упрек.

Понимаем ли мы «его»?

Вопрос, видимо, в том, понимаем ли мы, *о чем* (а не *что*) пишет летописец²⁶. Чтобы ответить на него, нужно на время уйти от того, что иногда называют *объектным* подходом, и подойти к тексту с точки зрения субъекта, который его создал (и — косвенно — для которого он был создан). Поскольку содержание и форма текста напрямую связаны с тем, зачем он был написан, одной из первых задач, стоящих перед исследователем, берущим в руки источник, является установление цели, которую преследовал его автор.

На эту проблему обращали внимание (хотя так и не смогли решить ее) многие исследователи.

Так, по мнению В.М. Истрина — одного из самых авторитетных исследователей древнерусской литературы, близкого друга и постоянного оппонента А.А. Шахматова, — особенностью Повести временных лет было ее «однообразие», «отсутствие ее связи с какими-либо определенными ее событиями». По его наблюдению, ни одна из частей летописи не обнаруживала прямой зависимости от современности. Из этого исследователь заключал: «Мы не имеем данных связывать составление того или другого свода с какими-либо историческими явлениями, которые бы вызвали появление этого именно свода, этой именно части». И далее: «Все... авторы и редакторы (летописных сводов. — *И.Д.*) держались одних и тех же литературных приемов и высказывали одни и те же взгляды и на общественную жизнь и на нравственные требования. Какой-либо индивидуальности в том или другом отношении они не прибавляли». Поэтому «побуждения книжников, — составивших тот или другой свод, обыкновенно остаются неясными»²⁷.

Другой блестящий знаток древнерусской литературы, И.П. Еремин стоял на аналогичных позициях. «Представление о “Повести временных лет” как летописи “княжеской”, официозной, и... модернизированный образ летописца-“придворного историографа”...», — писал он, — все это закономерно для исследователей, утративших ощущение единства, как по содержанию, так и по форме, дошедшего до нас текста “Повести временных лет”; все это в конечном счете — звенья одной и той же цепи». Еремин подчеркивал, что признание политической «партийности» авторов и редакторов Повести временных лет не объясняет, а, напротив, противоречит представлению о единстве, цельности этого литературного произведения. Исследователь обращал внимание и на то, что

расхождения (иногда радикальные) в оценках одного и того же деятеля, сохранявшиеся при последующей переписке или редактировании летописи, не находят тогда объяснения. Таким образом, «“Повесть временных лет” уводит нас в мир..., в котором многое для нас, людей XX века, загадочно, “странно”, непонятно»²⁸.

И с этими высказываниями трудно не согласиться²⁹.

Действительно, когда современный исследователь берет в руки древнерусский источник, перед ним неизбежно должен встать вопрос: насколько адекватно он может воспринимать текст, созданный практически тысячелетие назад?

Естественно, для того, чтобы понять любое информационное сообщение необходимо, как уже отмечалось, знать язык, на котором оно передается. Но проблема не так проста, как может показаться на первый взгляд. Прежде всего, нельзя быть уверенным, что лингвистам удалось зафиксировать *все* значения (с учетом временных изменений) *всех* слов, встречающихся в древнерусских источниках. Предположим, тем не менее, что все основные значения слов выявлены и зафиксированы, а исследователь правильно выбрал из них наиболее близкие конкретному изучаемому тексту. Оказывается, однако, что и этого еще недостаточно, чтобы считать, будто *текст понят*.

Существует поистине неисчерпаемое число индивидуальных смыслов, окружающих найденные общепринятые значения. Поэтому значительная часть лексико-семантического поля слова всегда остается нелексикографированной³⁰. В таких лексико-семантических полях и формируются образы, которые пытается донести до нас автор текста. Метафорические описания этих образов и их взаимодействий составляют собственно изучаемый текст. Проблема заключается в том, чтобы понять каждый из таких смыслов и — одновременно — их совокупность. Поэтому историка, как правило, не может удовлетворить буквальный, лингвистически точный перевод текста сам по себе. По словам Л.В. Черепнина, *д о с л о в н ы е* переводы, выполненные профессиональными лингвистами с соблюдением всех норм «русского средневекового языка (и в этом их заслуга), в результате дают мало понятный текст, ибо смысл той исторической, жизненной ситуации, которая обрисована в источнике, от них ускользает»³¹.

Без специального изучения семантики лексем (даже, на первый взгляд, знакомых исследователю), бытовавшей в момент создания источника, толкование его текста затруднено. Дело в том, что со временем слова претерпевают в лоне языка сложные специфические изменения. Ситуация осложняется еще и тем, что филологи-русисты традиционно обращали недостаточное внимание на анализ подобных изменений³².

Перед нами — типичная герменевтическая ситуация: непонимание «темного места» в источнике (а часто таким темным местом может быть весь изучаемый текст) сопрягается с

кризисом доверия к прежним способам истолкования языковых фактов³³. В связи с этим сегодня, как мне представляется, перед нами открываются два возможных пути: либо мы должны отказаться от попыток восстановить прошлое, поскольку источники, на которые опираемся абсолютно недостоверны, либо — искать новые пути выявления информации, на которую можем опираться. Но для этого надо проделать путь от интерпретации источника (в том смысле, которое это слово приобрело в нынешней историографии — истолкование информации источника в соответствии с той концепцией, которую я исповедую) к пониманию текста.

Обозначить пути, которые позволили бы преодолеть эту ситуацию, отыскать в тексте смыслы, вложенные в него автором, найти слово, «которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове»³⁴, — такова наша основная задача в данном случае.

Возможные пути преодоления непонимания летописных текстов

От истолкования к пониманию

Естественно, споры относительно историчности (или легендарности) того или иного события, упомянутого в источнике, могут продолжаться до бесконечности — если, конечно, не будет обнаружен еще, по крайней мере, один независимый источник (надежда на что в подавляющем числе случаев исчезающе мала), подтверждающий (или, напротив, опровергающий) «глухое» сообщение летописца. Между тем, оно, несомненно, исторично, но не в том смысле, который имеют в виду историки, спорящие, скажем, действительно ли Кий ходил в Царьград. Оно вполне реально и бесспорно — в качестве сообщения как такового. И именно в таком качестве оно может быть *понято*, т.е. ему будет приписано «то самое значение, которое творец (автор) придавал своему произведению». Такое понимание А.С. Лаппо-Данилевский называл *интерпретацией* источника: «можно сказать, что интерпретация состоит в общезначимом научном понимании исторического источника». Если же «интерпретация стремится установить только то значение источника, которое автор придавал ему», она сможет дать возможность «одинаково войти в мировоззрение или отдельное показание автора, — будь оно истинным или ложным»³⁵.

Легко, однако, заметить, что сам термин «интерпретация» сегодня крайне расплывчат, причем его неопределенность все возрастает. В последнее время он включает в себя самые разные смыслы — от совершенно произвольной постмодернистской «интерпретации интерпретаций» вплоть до верифицируемого понимания смысла (точнее, смыслов) текста — и уже потому сам нуждается в интерпретации. Между тем, как мы помним, еще Ф. Шлейермахер сформулировал принцип строгого разделения *герменевтики* (искусства правильно понимать текст в его герменевтическом и психологическом истолковании) и

критики (критического изучения вопросов подлинности источника по преимуществу). В отличие от произвольной интерпретации, такая герменевтика — собственно *понимание*: определение и преодоление культурно-исторической дистанции между историком и сознанием людей прошлого с целью установления смысла, заложенного автором текста³⁶. Сегодня она, видимо, должна если не вытеснить, то уж, во всяком случае, занять подобающее ей место рядом с традиционной интуитивной, а потому предельно субъективная интерпретацией исторических источников (под которой все чаще понимается все та же «интерпретация интерпретаций»).

Именно поэтому хотелось бы уйти от термина «интерпретация», который в последние десятилетия приобрел, как мне представляется, весьма неприятный шлейф, мешающий зачастую понять, чего же все-таки добивается исследователь: *понимания* текста, или произвольного *приспособления* его информации с собственным концептуальным построением, тому, что, кажется, точнее всего передается еще одним привычным термином — *истолкование*. Быть может, поэтому более уместным сегодня представляется какой-нибудь нейтральный термин: скажем, *демистификация* текста, подразумевающий именно *прояснение* исходных смыслов «темного» текста.

Естественно, при такой постановке вопроса особое значение приобретает вопрос верификации результатов *понимания* источника³⁷.

Залогом надежности и, главное, проверяемости полученных смыслов и значений текста (т.е. возможность получить точно — или почти точно — такие же результаты, при условии соблюдения процедуры демистификации) является, видимо, параллельное изучение текста в двух направлениях: «внешнем» и «внутреннем», «извне» и «изнутри».

Проблема преодоления потребительского отношения к источнику

Преодоление того, что с легкой руки Сергея Николаевича Чернова у историков ленинградской (Я.С. Лурье называл ее петербургской), а затем и всей советской исторической школы получило наименование «потребительского отношения к источнику»³⁸, связывается исключительно с методикой, предложенной на рубеже XIX–XX вв. А.А. Шахматовым. Ее принято характеризовать то как сравнительно-текстологический, то как сравнительно-исторический, то как историко-текстологический, то как историко-филологический метод, то как метод логически-смыслового анализа. Согласно этому методу (как бы его ни называть), единственной гарантией получения достоверного знания служит предварительный текстологический анализ источника. Начиная с работ А.Е. Преснякова и М.Д. Приселкова³⁹, именно текстологическому анализу (как бы он ни назывался) все чаще отводится роль едва ли не основного источниковедческого метода⁴⁰. Показательна в этом отношении оговорка одного из ведущих современных исследователей позднего русского

летописания. Критикуя «представление о недостаточности собственно источниковедческих методов», В.Г. Вовина-Лебедева добавляет: «главным из которых в русской, да и вообще в европейской науке признавался сравнительно-текстологический метод»⁴¹. Мало того, многими исследователями летописеведение рассматривается фактически как часть текстологии⁴². Недаром в последние годы едва ли не все крупные исследования по истории древнерусского летописания, если и не сводятся полностью к текстологическому анализу, написаны в рамках упомянутой научной парадигмы⁴³.

Видимо, за подобной точкой зрения чаще всего скрывается не до конца осознанное отождествление текстологических и источниковедческих процедур: анализа списка с тем, что некоторые исследователи называют внешней критикой источника, изучения собственно текста — с его внутренней критикой, а интерпретации литературного произведения (и текста источника как литературного произведения) — с исторической реконструкцией. Между тем, процедуры эти различны, и между ними существует некий зазор.

Текстология и летописное источниковедение

Не вполне ясное ощущение этого разрыва между текстологией и источниковедением, скорее всего, и послужило основанием для прямо противоположной точки зрения, согласно которой: «текстологии может быть оставлена лишь формальная классификация списков и редакций, установление формальных взаимоотношений текстов, выявление формальных особенностей их, причем содержательный смысл всех установленных отличий может быть понят лишь в рамках историко-филологических наук»⁴⁴. Впрочем, она не нашла поддержки у большинства исследователей.

Однако, ни сторонники расширительного толкования функций текстологии в источниковедческом исследовании, ни их противники не уточняют, как и в какой степени результаты изучения истории текста влияют (и влияют ли вообще) на его интерпретацию.

Место цитат в понимании текста источника

Скажем, совершенно неясно, следует ли учитывать при истолковании выявленные в ходе текстологического анализа цитаты, инкорпорированные в исследуемый текст. По умолчанию, считается, что их надо элиминировать из «производного» текста и исключать из его интерпретации⁴⁵.

И это логично: какую информацию об изучаемом явлении может дать текст, написанный совсем по другому поводу и, чаще всего, совсем в другое время? С точки зрения позитивистской, — никакой.

Приведу простой пример.

Читая Слово Даниила Заточника, Д.С. Лихачев обратил внимание на такую деталь: «Наряду с... выхваченными из жизни чертами быта особенного внимания заслуживают указания на гадание по псалтыри и на гусли как на предмет очень знакомый Даниилу: “гусли бо строятся персты”»⁴⁶. Далее он еще раз обращается к тому же мотиву. Прочитав первые строки Слова («Въструбимъ, яко во златокованья трубы, в разумъ ума своего и начнемъ бити в сребреня органы возвитие мудрости своеа. Въстани слава моя, въстани въ псалтыри и в гуслех. Востану рано, исповѣмъ ти ся. Да разверзу въ притчах гадания моя и провѣщаю въ языцѣх славу мою»), он подчеркивает: «Перед нами явная переделка псалмов 56 и 107⁴⁷, но переделка, выполненная отнюдь не в молитвенных целях», и чуть ниже риторически вопрошает: «Не об этих ли скоморошьях гуслях идет речь и в дальнейшем: “Гусли бо страются персты (настраиваются, наигрываются пальцами), а тело основывается жилами”; “гусли строятся персты, а град нашъ твоею державою”»⁴⁸.

Еще буквально поняв процитированный текст Д.В. Айналов: «Трубы, органы, свирели навеяны в “Слове” Даниила княжескими играми и потехами, участником которых был он сам, сам ставши славным игроком на гуслях. Только таким пониманием приступа можно хорошо объяснить и следующую непосредственно за приступом фразу: “Востани слава моя (в) псалтыри и (в) гуслях”»⁴⁹.

Очевидно, Д.В. Айналов даже не подозревает, что в данном случае он комментирует вовсе не «авторский текст» Даниила (лица, скорее всего, вымышленного или, во всяком случае, персонажа, который затмил свой реальный прообраз), а Псалтирь. Да и трубы с органами и свирелями в Слове, очевидно, восходят не к «княжеским играм и потехам», а к тексту приблизительно такого рода: «Хвалите Его въ гласѣ трѹбнѣмъ, хвалите Его въ псалтыри и гуслех. Хвалите Его в тимпанѣ и лицѣ, хвалите Его въ струнахъ и органѣх. Хвалите Его в кимвалѣхъ доброгласныхъ, хвалите Его в кимвалѣхъ въсклицаниа»⁵⁰. И не обязательно было быть тесно знакомым со «скоморошьями гуслими», чтобы знать, что «прѣсти мои съставиша псалтырь»⁵¹. Конечно, в последнем случае можно возразить: но в Слове все-таки фигурируют гусли, а не ветхозаветная псалтирь. Значит, прав был Д.С. Лихачев, утверждавший, что у Даниила Заточника «Псалтырь слишком явственно сбивается на скоморошью гусли»? Возможно. Впрочем, и Библия все время «сбивается» с псалтыри на гусли: последние упоминаются в библейских текстах в полтора раза чаще псалтыри (38 и 25 раз соответственно). И связано это, видимо, не с тем, что авторы Книги Бытия, 1, 3 и 4 книг Царств, Псалтыри и Иисуса сына Сирахова, а также пророки Неемия, Исая, Даниил, Амос и Иоанн Богослов писали под влиянием «княжеских пиров и потех». Как только становится ясно, что в перечисленных случаях мы имеем дело с прямыми цитатами, всякие рассуждения о древнерусских «реалиях», навеявших их, теряют смысл.

Цитируя библейские тексты, Даниил явно апеллировал к памяти контекстов, из которых эти фрагменты были позаимствованы, а не к обыденным впечатлениям своих читателей.

Когда имеешь дело с произведениями, подобными Слову или Молению Даниила Заточника, которые практически полностью состоят из цитат⁵², любое умозаключение «от текста к реальности» чревато самыми тяжелыми последствиями. Прочитав в Слове фразу: «Бысть языкъ мой трость книжника скорописца», исследователь, скорее всего, сильно ошибется, если сделает заключение, что «учившийся у скomorохов», но сам скomorохом не бывший⁵³ Даниил на самом деле был профессиональным писцом. И в данном случае мы имеем дело с неочевидной (нам!) цитатой: «Языкъ мой трость книжника скорописца»⁵⁴.

То же самое касается и большинства прочих, по определению Д.С. Лихачева, «бытовых терминов»⁵⁵, известных Даниилу: «искушать огнем золото», «солило (солонка)», «тенета», «невод», «кляпца (петля)», «мягкия постели», «усерязь злат (золотая серьга)». Большинство из них входит в состав прямых цитат из Библии, которые используются Даниилом. Так, «золото испытывается в огне» («а люди, угодные Богу, в горниле уничижения») не только в обыденной жизни, но и в Книге Иисуса сына Сирахова, откуда и позаимствован этот образ⁵⁶. «Солило», по мнению большинства лингвистов, означает не солонку, а миску или блюдо; сама же фраза Даниила восходит к евангельскому: «Омочивыи съ Мною в солило руку, тои Мя предасть»⁵⁷. Знакомством с «тенетами», «кляпцей» и «неводом» Даниил, судя по тому, как и в каком контексте он упоминает эти «бытовые детали», обязан не столько собственному опыту, сколько Псалтири, библейской же Книге Притч и Евангелию от Матфея⁵⁸. Бесспорно, из Книги Притч позаимствовал Даниил и золотое кольцо в носу у свиньи, упоминаемое Д.С. Лихачевым: «Якоже усерязь златыи въ ноздрехъ свинии, тако женѣ злоумнѣи лѣпота»⁵⁹. Ну, а «мягкие постели» — вместе со всем окружающим их текстом является практически прямой цитатой из Изборника 1076 года (или его протографа): «Насыштѣя ся многосластьянаго пития, помяни пиюштааго теплу воду отъ слънца въстопѣвшу, и ту же пороха нападѣшу, от мѣста не завѣтрѣна. ... Възлегъ на **многомякъцѣ постели** и пространо протягая ся, помяни наго лежаштааго подѣ единѣмъ рубѣмъ и не дрѣзнуштѣ ногу своею простреѣти зимы дѣля. Лежащю ти въ твърдо покрѣвенѣ хранинѣ, слышащю же ушима дѣждевное множество, помысли о убогихѣ, како лежать ныня, дѣждевными каплями яко стрѣлами пронажаеми, а другыя отъ неусъновения сѣдяштѣ и водою пѣдѣяты»⁶⁰.

Но если все это так, значительная часть рассуждений Д.С. Лихачева по поводу социального положения Даниила⁶¹ оказывается не более чем простой догадкой⁶². Она возникает под субъективным впечатлением современного читателя. Это — впечатление от текста, созданного в другой культуре и написанного на совершенно ином культурном языке.

Читающий его, видимо, не вполне не понимает: все прочитанное он принимает за чистую монету — и ошибается в своих выводах.

Как мы убедились, включение в позитивистские построения информации, почерпнутой непосредственно из цитат, приведенных автором источника, ставит исследователя в ложное положение, а все «реконструкции», основанные на них, оказываются фикциями. Именно поэтому существующая традиция исключать — при интерпретации текста — из рассмотрения все выявленные в нем цитаты представляется в высшей степени логичной.

Это, однако, не снимает вопроса: но какую-то историческую информацию эти цитаты все-таки несут? — Несомненно. Летописец, безусловно, — вопреки убеждениям некоторых современных исследователей, — не только «пытается понять», но и явно — в отличие от многих исследователей, — прекрасно понимает, «*что* он пишет и переписывает». И мы не имеем права пренебрегать такой информацией. Иначе произведения, подобные Слову Даниила Заточника (а таковыми являются едва ли не все древнерусские нарративные тексты, в том числе — летописи), следует категорически изъять из числа исторических источников. Между тем, вопрос лишь в том, как корректно использовать эту особенность наших источников для получения достоверных, верифицируемых результатов.

Оценка таких текстов с точки зрения их информативности резко изменится, когда с их помощью историк попытается ответить на вопрос, не *что* описывает источник (а это, замечу попутно еще раз, — вовсе не то же, *что* он пишет), а *о чем* он говорит.

Поясню эту мысль примером.

Обнаружив безусловные текстуальные параллели в летописном рассказе об ордынском нашествии с Поучением о казнях Божиих, читаемых в Повести временных лет, один из самых авторитетных современных российских историков В.А. Кучкин утверждает, что эти параллели «представляют значительный интерес для суждений об источниках новгородского свода 30-х годов XIV в. или его протографов, но не для суждений о том, как понимал и оценивал иноземное иго новгородский летописец... Детальный анализ цитаты вскрывает уже не мысли людей XIII–XIV вв., а идеи XI столетия»⁶³. В случае, если бы речь шла о попытке восстановить конкретные детали описываемого летописцем события («как оно происходило на самом деле»), В.А. Кучкин был бы, несомненно, прав. Однако речь идет не об этом, а об оценке события, о раскрытии его смысла для читателей летописи. Между тем, автор летописного рассказа об ордынском нашествии явно не случайно вспомнил цитату из Поучения. То, что он использует «идеи XI столетия» для описания, а, главное, для оценки произошедшего в XIII в., несомненно, свидетельствует о схожести — для автора и «актуальных» (для него) читателей анализируемого текста — самих событий и их оценок.

Цитаты (с их памятью контекста), представляют собой чрезвычайно важный для историка источник информации о восприятии, оценках и характеристиках изучаемого им события автором текста нарративного источника, в составе которого эти цитаты выявлены — при полной бесполезности их для реконструкции самого события как такового.

Столь же неясно, как быть с текстами, источники которых установить не удастся, либо направленность разночтений между которыми собственно текстологическими методами не может быть установлена однозначно⁶⁴.

Недаром исследователи раннего отечественного летописания время от времени начинают заниматься поисками ранних протографов Повести временных лет. Так, пытаюсь выявить летописные памятники X в., на которые якобы опирались составители Повести временных лет и предшествующих ей сводов XI в., М.Н. Тихомиров и Б.А. Рыбаков привлекали летописи XVI в., содержащие своеобразные (отсутствующие в Повести) сведения о древнейшем периоде, — Устюжский свод и Никоновскую летопись⁶⁵. Вопрос о том, можно ли рассматривать «избыточные» известия В.Н. Татищева в качестве исторического источника, имеют столь обширную историографию, что сколько-нибудь полный анализ ее в данном случае просто невозможен⁶⁶. Или — последний по времени пример — использование в уже упоминавшейся работе Ю.Д. Акашева⁶⁷ данных, почерпнутых из Иоакимовской летописи XVII в.⁶⁸

Без таких «текстологических достроек» придется признать (как это делал М.Н. Тихомиров, критикуя, правда, не свои выводы — Д.С. Лихачева): если относить начало русского летописания к XI в., окажется, что «вся древнейшая история Руси фактически представляет собой пересказ различного рода преданий, а тем самым и достоверность сведений по истории Руси первой половины XI века снижается до крайности. Какую ценность как исторический источник может иметь, например, рассказ о княжении Игоря, если он записан более чем за 100 лет после описываемого в нем события?»⁶⁹. Именно отсюда берут свое начало догадки о существовании «Сказания о первоначальном распространении христианства»⁷⁰, «Сказания о русских князьях X в.», «Повести о начале Руси», летописи Осколда⁷¹ и Ярослава Святославовича, древлянской летописи, свода Владимира, а также другие гипотезы, не имеющие текстологического обоснования⁷². Их авторы, говоря словами Я.С. Лурье, «неволью возвращаются к дошахматовским методам разложения летописных сводов на отдельные элементы»⁷³. Вот откуда — а вовсе не из текстологических наблюдений — неодолимое стремление непременно учуять дух русского фольклора, народных преданий, «устных летописей» в ранних летописных сообщениях⁷⁴.

Все это — проявления определенного кризиса традиционного понимания (или, лучше сказать, традиционного недопонимания или даже полного непонимания) древнерусских

летописей и древнерусских источников вообще, основывающегося на классическом текстологическом анализе. При всех неоспоримых достоинствах такого подхода исследователи, использующие его, все чаще сталкиваются с тем, что он — впрочем, как и любой другой метод — имеет свои ограничения. И их уже нельзя игнорировать.

Критические замечания в адрес шахматовской методики, сводящей источниковедческий анализ к текстологии, звучали уже не раз. И если оппоненты-филологи, как правило, ставили в упрек даже самому А.А. Шахматову отход в его историко-литературных построениях от «чистой» текстологии, то историки, напротив, полагали, что великий исследователь слишком узко подходил к летописям, замыкаясь исключительно в текстологических построениях, — вне той исторической среды, которая их породила.

Так, с одной стороны, В.М. Истрин вполне справедливо отмечал, что гипотезы А.А. Шахматова далеко не всегда основывались на собственно текстологических наблюдениях⁷⁵. Эта мысль позднее получила развитие. Так, один из наиболее последовательных современных преемников А.А. Шахматова, Я.С. Лурье подчеркивал: «датировка Древнейшего свода, предложенная А.А. Шахматовым, имела предположительный характер, и реконструкция этого свода лишь в небольшой части опиралась на сравнительно-текстологические данные»⁷⁶. Этот же исследователь отмечал: «примером шахматовских “больших скобок” можно считать его гипотезу о “Полихроне Фотия” 1423 г. — общем источнике свода 1448 г., ...Ермолинской летописи и Хронографа. Исследованиями последних десятилетий установлено, что и Ермолинская и Хронограф восходили не к “Полихрону Фотия”, а к сводам второй половины и конца XV в.; предположение о “Полихроне Фотия” лишается поэтому своей текстологической основы»⁷⁷. При такой постановке вопроса остается неясным, а какие собственно «текстологические основы» были у этой гипотезы А.А. Шахматова до того, как текстологический анализ установил связь Ермолинской летописи и Хронографа со сводами второй половины XV в.? И почему эта гипотеза «лишается своей текстологической основы» только теперь? Быть может, ее не было и прежде, а была лишь гипотеза, с помощью которой А.А. Шахматов пытался объяснить текстуальные совпадения в изучавшихся им источниках?

С другой стороны, В.Т. Пашуто, например, считал⁷⁸, что А.А. Шахматов неправомерно сводит исторические условия, породившие летописи, лишь к «литературной среде» — «тому составу сборников и сводов, где обретаются эти своды»⁷⁹. Из этого делался очень важный вывод: «Отдельные попытки Шахматова дать какое-либо смысловое объяснение полученным им чисто механическим путем построениям были произвольны как в деталях, где он широко применял конъектуральную критику, стремясь к “естественному истолкованию” “простого смысла”⁸⁰ текста, в отрыве от общей тенденции источника, в

составе которого он сохранился, так и в целом»⁸¹, а потому «в чистом виде его текстология служила практике буржуазной историографии эпохи империализма»⁸². При этом, естественно, подразумевалось, что «общая тенденция источника» заведомо известна любому мало-мальски квалифицированному историку-марксисту. Позднее эти критические положения В.Т. Пашуто были поддержаны и развиты⁸³.

Так, А.Г. Кузьмин завершил критический анализ методологических подходов к изучению раннего летописания следующим пассажем: «Формальное сопоставление текстов всегда имеет тенденцию к замыканию их “в искусственном мире самодвижения редакций и разночтений”⁸⁴. Достоверные данные из текстов могут быть получены при условии, если сравнение постоянно соразмеряется с той общественно-исторической средой, в которой возникли и обращаются изучаемые памятники. Встречая сходные описания, говорит Б.А. Рыбаков, исследователь “обязан убедиться в невозможности возвести их к жизни и лишь после этого говорить о литературном воздействии”⁸⁵. Именно установление связи между текстом и породившей его общественной средой должно составлять основное содержание летописеведческого исследования. Безусловно, это несравнимо более сложная задача, чем констатация фактов текстуального расхождения и сходства. Но без ее решения текст не может быть даже правильно прочитан»⁸⁶.

Обращает на себя внимание, что подобная критика шахматовской методологии явно неудовлетворительна, поскольку «правильное» прочтение самого источника и установление его «общей тенденции» либо сводятся к результатам формально-текстологического сопоставления (без объяснения, как данные текстологии можно «перевести» в общую характеристику источника⁸⁷), либо предшествуют собственно научному изучению его текста.

Текстология и интертекстуальность

Попытку выбраться из этого порочного круга недавно предпринял С.Я. Сендерович. Он предложил свой «выход за пределы шахматовской перспективы в рамках научной методологии», в котором «господствует не генетическая система отношений, а контекстуальная: внутренний анализ летописных текстов здесь включается в интертекстуальную перспективу»⁸⁸. «Контекстуальный подход», по определению его автора, «нацелен прежде всего на поиски *интегральной* перспективы, поиски того, что составляет основу единства разнообразных текстов в рамках свода, что делает их участниками единой работы»⁸⁹.

Такой перспективой для летописных текстов, по мнению С.Я. Сендеровича (с которым в данном случае трудно не согласиться), является Священное Писание: первый летописец, «как и всякий средневековый писатель, — экзегет». «Его источники: во-первых, Священная История, во-вторых, греческие хронографы» (при этом, правда, не поясняется, почему

экзегетика должна быть так тесно связана с греческой хронографией). «Его задача заключается в том, чтобы события жизни его собственного народа подключить к универсальной, то есть христианской истории, таким образом подключить ее к историографической традиции, извлечь из области внеисторического бытия и баснословия и, собственно, сделать историей». «Чтобы стать летописцами, они [«зачинатели русского летописания»] должны прежде всего быть теологами и историософами»⁹⁰. «Те источники, по которым они учились тому, что такое история, — это доступные им книги Священной Истории евреев или отрывки из них, Толковые Пророчества отцов церкви и греческие хроники и хронографы, передающие Священную Историю и ее продолжение, а также Деяния и Послания апостолов, где толкуются проблемы подключения к истории новой ее ветви. В этом же ряду находится и традиция апостолов славян Кирилла и Мефодия. Во всех этих источниках историософия и историография предстают как истолкование событий на основе Священного Писания, то есть в качестве экзегезы». «Тут нельзя не быть теологом», — заключает С.Я. Сендерович⁹¹.

Приведенные рассуждения, безусловно, логичны и по сути, скорее всего, правильны. Настораживает, однако, вполне ощутимый априоризм предлагаемого подхода. Подобно тому, как в советский период летописец «не должен был быть» «церковником» (даже если он, вне всякого сомнения, был монахом), теперь — он просто обязан («не может не») быть «теологом». Между тем, и это — последнее — *предположение* (как и предыдущее ему) сначала надо доказать. Иначе оно в научном плане выглядит ничуть не лучше позиции, критикуемой С.Я. Сендеровичем. К тому же, круг чтения летописца и его *актуального* читателя (на которого изначально ориентировался текст летописи) должен быть определен более точно. Мало того, необходимо выяснить (и, опять-таки, доказать), *что* из доступной им литературы *они* читали — да еще и понять, *как* читали: что из нее «вычитывали» и как это «вычитанное» понимали⁹².

Поэтому «интертекстуальный»⁹³ поворот, провозглашаемый и пропагандируемый С.Я. Сендеровичем (при том, что он — в плане ментальных структур — представляется в принципе более корректным, чем подход к летописанию и летописцу, скажем, Д.С. Лихачева⁹⁴), оказывается столь «тотальным», что методически проигрывает традиционному «шахматовскому» подходу. Предлагаемый же исследователем «нативистский план» Повести временных лет представляется не более чем очередной спекуляцией (хотя и достаточно остроумной)⁹⁵.

До тех пор, пока не будут предложены принципы редукции подобных методологических оснований в конкретную методику, позволяющую получать верифицируемые результаты, «контекстуальный» или «интертекстуальный» подход (при

всей его соблазнительности) не может конкурировать с методом А.А. Шахматова. А всякая попытка разработки подобной методики, видимо, неизбежно — поскольку единственной реальностью, непосредственно доступной историку, были и остаются тексты — заставит вновь обратиться к текстологии: единственной дисциплине, результаты которой так или иначе можно проверить. Вопрос, судя по всему, лишь в том, что понимать под текстологией.

Текстология «филологическая» и текстология «источниковедческая»

Видимо, настало время поставить вопрос о пределах использования филологической текстологии и разработке текстологии источниковедческой, которая отличается от первой целями и функциями. Подобно ей, она будет продолжать заниматься установлением (в специальном смысле этого термина) текстов и их генеалогией, выявлением пропусков и вставок, а также выявлять источники, на которые опирались авторы и редакторы анализируемого произведения. В то же время, в отличие от текстологии филологической, основная цель ее, видимо, должна состоять не в определении «канонического» текста или «последней воли автора» (что необходимо литературоведам для подготовки публикации данного произведения⁹⁶), а в реконструкции генеалогии текста источника как таковой.

Впрочем, такая постановка вопроса не нова. Еще в 1966 г. С.Н. Азбелев дал определение «исторической» текстологии: «Текстология — вспомогательная историческая дисциплина, устанавливающая генетические взаимоотношения текстов путем сравнительно-исторического изучения их»⁹⁷. И дело здесь не в том, «лучшее» это «определение текстологии»⁹⁸, нежели то, что дал Д.С. Лихачев, или нет. Азбелев просто предложил определение *другой* текстологии — той, которая в большей степени волнует историков («вспомогательной исторической дисциплины»), а не филологов.

Традиционный текстологический анализ опирается на признание текста летописи *произведением* (при всех оговорках и условностях применения этого термина по отношению к древнерусскому источнику вообще и летописи в частности⁹⁹). Именно такое признание — осознается это или нет — лежит в основе шахматовской методики изучения текстов¹⁰⁰. В таком виде — как *завершенный* на некотором этапе текст — летопись стала объектом структурного анализа, одним из воплощений которого и является анализ текстологический.

Текстология и генетическая критика летописания

Между тем, любое древнерусское произведение практически всегда предстает перед исследователем в нескольких вариантах, не совпадающих в точности друг с другом. Такая вариативность обычно трактуется как последовательные, не всегда намеренные изменения текста, связанные с его многократным переписыванием. Однако точно на таких же основаниях вполне можно полагать, что перед нами — определенная последовательность

своеобразных черновиков текста произведения, ни один из которых не претендовал на «каноничность». Каждое изменение в предшествующем тексте — еще один «авторский» вариант, «проба пера»¹⁰¹. Каждое дополнение или, напротив, сокращение текста вполне сопоставимо с той работой, которую современный нам автор ведет над своей рукописью. В летописании эта черта древнерусской литературы проступает, пожалуй, наиболее наглядно¹⁰². Предельно четко эту особенность летописания сформулировал Д.С. Лихачев: «История вплоть до XVI в. не имела для русских людей законченных периодов, а всегда продолжалась современностью», поэтому «летопись фактически не имеет конца; ее конец в постоянно ускользающем и продолжающемся настоящем»¹⁰³.

Такая постановка вопроса позволяет вновь — после А.А. Шахматова — уйти (на время) от восприятия летописного свода как *законченного* текста. Для этого достаточно признать, что любой список не дает нам полного представления о летописи как о произведении в полном смысле слова. Он — лишь набросок, черновик, правка промежуточного текста, отличный от того вида, в котором летопись должна была предстать перед своим основным, *окончательным* Читателем. Подобный взгляд на летописание позволяет использовать для его исследования *постструктуралистскую методологию*, на которой, в частности, и базируются методы *генетической критики*, разрабатываемой во Франции в течение последних тридцати лет¹⁰⁴.

По определению одного из создателей этого направления, «противостоя текстовой закрытости и неподвижности структурализма, от которого она, однако, унаследовала методы анализа и размышления о текстуальности, вступая в спор с рецептивной эстетикой, которая занимается *восприятием* текстов, а не их *созданием*, генетическая критика принесла с собою новый взгляд на литературу. Ее предмет — литературные рукописи, в той мере, в какой они содержат следы развития, становления текста. Ее метод — обнажение плоти и процесса письма, а также построение целой серии гипотез о самой письменной деятельности. Ее цель: описать литературу как делание, деятельность, движение»¹⁰⁵. Генетические критики на основании анализа «видимых следов действия творческого механизма» — максимально доступного исследователю числа рукописей произведения, «разложенных в определенном порядке», — пытаются реконструировать «предысторию» текста¹⁰⁶. От конкретной рукописи — «застывшего, изолированного, зачастую прерывистого следа пишущей руки» — генетический критик «мысленно переходит к повторяющимся операциям, из которых состоит процесс письма — написать, добавить, вычеркнуть, заменить, переставить местами. В свою очередь, размышления об операциях приводят генетического критика к гипотезам о той ментальной деятельности, которая за ними скрывается». Следуя этим путем, генетический критик «строит предположения о путях развития письма и об особенностях

того творческого процесса, который Пруст, вслед за Леонардо да Винчи, назвал *cosa mentale* [умственная вещь — *ит.*]»¹⁰⁷.

Правда, генетические критики неоднократно подчеркивали, что предпочитают иметь дело «с рукописями современных писателей». И это предпочтение вполне объяснимо: «мы имеем в виду литературу совершенно определенного рода, — уточняют они, — литературу современную, такую литературу, которая предполагает рефлексиию текста над самим собой (текст и рукопись содержат следы этой рефлексии, следы становления письма) и трансгрессию (в рукописи сталкиваются тяга к воспроизводству уже добытого знания и всплески творческой энергии). В другие литературные эпохи предпосылки были иными»¹⁰⁸. Однако это временное ограничение в случае с летописями не срабатывает, поскольку летописеведы, как мы уже отмечали, подобно генетическим критикам, исследуют «процессы, не имеющие конца»¹⁰⁹.

Генетическая критика основывается на данных и методах классической текстологии, — но не ограничивается ими. Последовательные этапы развития текста, установленные текстологически, становятся основой *генетического досье*¹¹⁰: подборки последовательных вариантов, «выписок» цитат, сокращений, дополнений и вообще любой правки «исходного» текста. Причем это досье всегда будет заведомо неполным¹¹¹, поскольку значительная часть его утрачена по разным причинам (и, прежде всего, потому, что никто не собирался хранить его). На основе генетического досье воссоздается *авантекст* произведения¹¹² — «его новое синтетическое прочтение, реконструирующее последовательность генезиса»¹¹³. По сути, авантекст представляет собой *реконструкцию* генезиса текста источника. Важным элементом этого процесса воссоздания логики формирования текста является постоянная проверка того, подтверждается ли рабочая гипотеза исследователя на всем пространстве авантекста или лишь в отдельных его частях.

Таким образом, генетические критики, восстанавливающие авантекст, фактически решают ту задачу, которую Ф. Шлейермахер называл собственно *пониманием*: реконструировать сам процесс репрезентации образа, формулирования мысли, скрытых в готовом тексте, с которым имеет дело интерпретатор¹¹⁴. Тем самым генетическая критика закрывает лауну, отмеченную нами, — между классической текстологией (которая идет от списка к тексту, а от него — к произведению) и источниковедением (которое движется параллельно текстологическому анализу, но не совпадает с ним: от критики текста источника к его интерпретации, завершающейся исторической реконструкцией). Связующим звеном в этой цепи и оказывается генетическая критика. Основываясь на результатах текстологических наблюдений, она гипотетически реконструирует сам процесс создания текста, двигаясь от его внешней формы к форме внутренней, а от нее (учитывая память

контекста тех выписок и цитат, которые дополняют и развивают исходный текст, либо его вычеркнутых фрагментов) — к реконструкции самого образа события, реальности стоящей за текстом источника.

Именно на генетическом (а не на собственно текстологическом) уровне становится возможной реконструкция общей характеристики и замысла произведения, что, как уже отмечалось, является необходимым предварительным условием использования его в качестве исторического источника.

«Литературный этикет» и интертекстуальность в изучении летописных текстов

Работая с древнерусскими источниками, трудно не заметить повторяющиеся «элементы» текста: от отдельных словосочетаний до целых связных описаний. На них обратил внимание еще В.О. Ключевский¹¹⁵. Ярким примером такого рода клише в летописных текстах являются «точные» сообщения о зверствах, совершаемых отрядами сначала Олега, затем Игоря и, наконец, монголов под стенами осажденных городов:

«В лѣто 6415. Иде Олег на Греки... И прииде къ Царюграду; и Греци замкоша Соуд, а град затвориша. И выиде Олег на брег, и воевати нача, и много оубииства сотвори школо града Греком, и разбиша многы полаты, и пожгоша церкви. А их же имахоу плѣнники, овѣх посекаху, другия же мучахоу, иныя же растрелахоу, а другия в море вметаху, и ина многа [зла] творахоу Роусь Греком, еликоже ратнии творать¹¹⁶.

В лѣто 6449. Иде Игорь на Греки. ... Иже придоша и приплуша, и почаша воевати Вифаньския страны, и воеваху по Понту до Арѣклѣя и до Фафлогоньски земли, и всю страну Никомидиискую поплѣнивше, и Судъ весь пожгоша. Их же емше, овѣхъ растинаху, другия аки странъ поставляюще и стрѣляху въ на, изимахуть, опаки руцѣ съвязывахуть, гвозди желѣзнии посреди главы въбивахуть имъ. Много же святыхъ церквии огнемъ предаша,

В лѣто 6745. ... На зиму придоша от всточныхъ страны на Рязаньскую землю лѣсом безбожнии Татари, и почаша воевати Рязаньскую землю, и плѣноваху и до Проньска. Поплѣнивше Рязань весь и пожгоша, и князя ихъ оубиша. Ихже емше овы растинахуть, другия же стрѣлами растрѣляху в ня, а ини опаки руцѣ связывахуть. Много же святыхъ церкви огневи предаша, и монастырѣ и села пожгоша. Имѣнья не мало обою страну взяша¹¹⁸.

манастырѣ и села
 пожгоша, и имѣнья
 немало от обою страну
 взяша¹¹⁷.

Подобные текстуальные повторы уже давно занимают отечественных литературоведов¹¹⁹. Как правило, считается, что «особую традиционность литературы, появление устойчивых стилистических формул, перенос целых отрывков одного произведения в другое, устойчивость образов, символов-метафор, сравнений и т.д.» вызывал литературный этикет¹²⁰. Именно к нему, а также к литературному канону и «к нормативным требованиям» литературного жанра Д.С. Лихачев сводит большинство случаев подобных заимствований (к «средневековому “этикету” писательского ремесла» он склонен относить даже религиозные толкования описываемых событий¹²¹). При этом, правда, подчеркивается: «Следует стремиться видеть явления литературного этикета и литературных канонов во всей широте, разнообразии, но и не преувеличивать их значения в средневековой литературе. Вместе с тем надо видеть в литературном этикете систему творчества, а не простую его шаблонизацию. Ни в коем случае нельзя отождествлять канон и шаблон. Перед нами своеобразие литературы, а не ее бедность»¹²². Впрочем, все эти оговорки не снимают вопроса о том, что само понятие «литературного этикета» в значительной степени ориентирует исследователя на низкую смысловую наполненность «устойчивых формулировок»¹²³. Недаром в рассуждениях об «этикетности» Д.С. Лихачеву неоднократно приходится предупреждать своих читателей о том, что речь не идет о шаблонности, — а потому о некоторой обесмысленности, — древнерусской литературы.

Хоть Д.С. Лихачев и призывал не смешивать *канон* и *шаблон*, все же сама близость этих понятий несомненна. Если под *каноном* (от греч. κανών, буквально: прямая палка, служащая для опоры, измерения, проведения прямой линии) понимают ‘свод положений, имеющих догматический характер; закон; все, что твердо установлено, стало общепринятым’, то *шаблоном* принято называть ‘образец; приспособление для проверки правильности формы и размеров готовых изделий; общеизвестный образец и, наконец, штамп, которому слепо подражают’. Видимо, Д.С. Лихачев имел в виду именно последнее значение слова *шаблон*, поскольку все прочие значения *канона* и *шаблона* практически совпадают. Да и связь *канона* с догматикой сближает это понятие со *стереотипом* (в частности, поведения), шаблоном. Наряду с этими словами, знаменитый литературовед использовал иной термин: *этикет*.

Само слово *этикет* (от греч. *εθος* — обычай) связано, кроме того, с *ритуалом*. Если *этикет* — установленный порядок поведения где-либо, то *ритуал* является исторически сложившейся формой сложного символического поведения, упорядоченная система действий (в том числе речевых), сохраняющаяся в современном обществе главным образом в области церемониальных форм общественного поведения и бытовых отношений (гражданская обрядность, повседневный этикет, дипломатический протокол и т.п.)¹²⁴.

Таким образом, термин «литературный этикет» имеет вполне определенный смысловой шлейф, сближающий его с ритуальными, *слабо рефлекслируемыми в содержательном плане* действиями и, соответственно, языковыми формами.

Именно такое понимание «литературного этикета», судя по всему, и заставило в свое время В.А. Кучкина заключить, что текстуальные совпадения рассказа Новгородской первой летописи о нашествии монголов с Поучением о казнях Божиих, помещенном составителем Повести временных лет под 1096 г., не имеют непосредственного отношения к оценке летописцем самого нашествия.

В определенной степени представление о «литературном этикете» смыкается с понятиями *интертекста* и *интертекстуальности*. Постмодернистское положение, что история и общество являются тем, что может быть «прочитано» как текст, привело к восприятию человеческой культуры как единого «интертекста». В свою очередь, он служит как бы «предтекстом» любого вновь появляющегося текста. Недаром интертекст часто понимается как «своеобразная база знаний, лежащая в основе произведения»¹²⁵. Важным последствием уподобления сознания тексту было «“интертекстуальное” растворение суверенной субъективности человека в текстах-сознаниях, составляющих “великий интертекст” культурной традиции»¹²⁶. По этой причине «каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т.д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык». При этом Ролан Барт особо подчеркивает следующий признак интертекстуальности: «Как необходимое предварительное условие для любого текста интертекстуальность не может быть сведена к проблеме источников и влияний; она представляет собой общее поле анонимных формул, происхождение которых редко можно обнаружить, *бессознательных* или *автоматических цитат*, даваемых без кавычек»¹²⁷.

Как видим, подобно «литературному этикету» (который, в свою очередь, сводится к набору устойчивых готовых формул, использующихся в случаях, когда того требует

традиция, — но не само описываемое явление как таковое), «интертекст» в значительной степени относится к сфере бессознательного или, по крайней мере, к не до конца осознанному.

Однако вряд ли приведенные выше совпадения в описаниях нашествий «иноплеменных» под 6415, 6449 и 6745 годами можно отнести только на счет того, что просто именно так было принято описывать подобные события. Тем более что для начала неплохо бы выяснить, что есть «подобного» в этих событиях и — одновременно — отличающего их от всех прочих военных походов, в описаниях которых эти «этикетные формулы» не использовались? К тому же, как известно, приведенные описания Повести временных лет не оригинальны. Они являются компиляцией текстов Жития Василия Нового (откуда заимствованы почти все подробности пребывания Игоря на греческой земле) и Хроники Георгия Амартола (точнее, продолжателя Амартола)¹²⁸. Значит ли это, что летописец, создававший эту компиляцию, просто использовал первые подвернувшиеся ему под руку тексты? И следует ли учитывать смысл самих использованных им текстов при демистификации текста производного?

Ответы на все эти и подобные им вопросы мы сможем получить лишь в том случае, если примем презумпцию намеренных изменений текста источника, на которой основывал свои построения А.А. Шахматов и на которой, в частности, настаивал Д.С. Лихачев¹²⁹. Такое признание заставляет предполагать, что летописец более или менее осознанно отбирал источники для своего труда (естественно, будучи ограниченным в этом выборе перечнем книг, непосредственно находившихся в его распоряжении) и вполне осознанно отбирал из них «приглянувшиеся» цитаты. Исходя из простого допущения, что не только переписчик или редактор изменял текст сознательно, но и сам автор создавал этот самый текст в здравом уме и твердой памяти, придется согласиться с тем, что подавляющее большинство прямых и косвенных цитат он приводил с определенной целью.

Центонно-парафрастный принцип построения летописных текстов и особенности их источниковедческого анализа

И здесь самое время вернуться к вопросу о «клишированности» или «этикетности» древнерусских текстов. В последнее время исследователи все чаще предпочитают говорить не об этих понятиях, а о центонно-парафрастном принципе построения античных и средневековых литературных произведений. Поскольку само понятие *центона* пока еще редко встречается в русскоязычной литературе, остановлюсь на нем чуть подробнее. Развернутое определение центона дает С.С. Аверинцев. Анализируя трактат «Пир, или о девстве» Мефодия Патарского, он обращает внимание на то, что тот уже самим названием отсылает читателя к платоновскому диалогу «Пир, или о любви»: «Мефодий, воспроизводя

перипетии диалогического процесса, почти без изменений переносит в свой текст из платоновского готовые словечки, словосочетания, выражения и формулы, идущие как строительный материал для выстраивания скреп и переходов между речами. Такое инкорпорирование деталей старого художественного целого в состав нового встречается в самых различных областях позднеантичного и раннесредневекового творчества: так, поэзия знала практику так называемых центонов (centones) — мозаик из стихов или полустихий старых поэтов, заново смонтированных для разработки какой-нибудь темы, о которой эти поэты и не думали, изобразительные искусства приучаются работать с разнообразными комбинациями простейших мотивов, а в архитектурные ансамбли христианских церквей входили колонны, извлеченные из развалин языческих храмов»¹³⁰.

Центонный принцип распространялся и на средневековую музыкальную культуру¹³¹. В основе певческой церковной культуры Древней Руси лежит византийский музыкально-певческий канон, воспринятый вместе с христианством. Древнерусские распевщики пользовались в своей композиторской и исполнительской практике определенным набором отработанных мелодических фраз-формул распева, которые позволяли составлять цельный мелодический фрагмент-период, обнимающий словесное наполнение стихир или другой структурной единицы песнопения¹³². Тот же принцип вполне сознательного повторения и копирования образцов составляет основу и средневекового канона древнерусской иконописи (система иконописных подлинников).

Многочисленные переводные и самостоятельно перекомпонованные в Древней Руси «Изборники», «Златоусты» и «Пчелы», «Луга духовные» и «Измарагды», «Торжественники» и «Шестодневны», «Физиологи» и «Бестиарии» с формальной точки зрения представляют по своему составу и композиции несомненно центонные компиляции. Они создавались по «методу пчелы», когда автор «быхъ аки пчела, падая по рознымъ цветомъ, совокупляя медвенны соть; тако и азъ, по многимъ книгамъ исьбирая сладость словесную и разумъ, и съвокупихъ аки въ мехъ воды морския», хотя и не были лишены того или иного объединяющего тематического замысла. Кстати, само произведение Даниила Заточника (в приведенном фрагменте, в частности) является классическим примером применения центонно-парафразного принципа: оно состоит практически целиком из цитат, являясь в то же время вполне оригинальным произведением, имеющим замысел, сюжет и достаточно четкую структуру.

Этому же принципу следуют и начальные русские летописи, в том числе Повесть временных лет. Они включают весьма пестрый материал — по большей части, прямые или косвенные цитаты предшествующих текстов: «Легенды и исторические предания чередуются с анекдотами и фрагментами из сочинений явно поэтического характера, отрыв-

ки византийских хроник перемежаются с описанием событий местного и общерусского значения. И все это регулярно подвергается оценке и комментированию с позиций христианской морали с привлечением притч и сентенций Священного Писания»¹³³. Вообще, по справедливому выражению А.А. Гогешвили, «во всей древнерусской литературе, духовной и светской, неискушенному читателю прежде всего бросаются в глаза не жанровые различия, не черты пресловутого “исторического монументализма” или “монументального историзма”, а все то же качество центонности, компилятивности, сборности»¹³⁴.

Центон как бриколаж

У центона есть еще одно свойство, которое хотелось бы отметить: он очень близок к тому, что К. Леви-Стросс назвал «интеллектуальными самоделками», *бриколажем*¹³⁵. Речь идет о работе при помощи орудий и материалов, которые не предназначались специально для данной работы. Этим «самодельщик» отличается от инженера, который пользуется специально подготовленными материалами и специально для этой работы сделанными орудиями. «Правило самоделок — “всякий раз обходиться подручными средствами” и включать в новую структуру приспособленные к делу остатки старых, не тратя сил на специальное изготовление составляющих и осуществляя вместо этого двойную операцию анализа (извлечение различных элементов из различных уже имеющихся комплексов) и синтеза (создание из этих разнородных элементов нового целого, где, вообще говоря, ни один из реутилизированных элементов может не получить своей исходной функции)». «В такой типично “структуралистской” деятельности, — подчеркивает Ж. Женнет, — некоторый дефицит производства восполняется чрезвычайной изощренностью в перераспределении остатков»¹³⁶.

Сближение центона с бриколажем представляется важным прежде всего потому, что, как отмечал К. Леви-Стросс, мир орудий, с которыми работает мастер-самодельщик, — *замкнутый*. Сколь бы ни был обширен их набор, он остается конечным. «Такая конечность отличает мастера-самодельщика от инженера, который в принципе всегда может получать в свое распоряжение инструмент, специально предназначенный для той или иной технической задачи»¹³⁷. Инженер «исследует весь мир, тогда как самодельщик имеет дело с набором остатков человеческих произведений, то есть с некоторым подмножеством культур»¹³⁸.

Другими словами, в центонно-парафразном произведении всегда используется (во всяком случае, сознательно) ограниченное число текстов, подавляющее большинство из которых можно установить. Это — еще один шаг от «чистой» интертекстуальности к реальному (и, главное в данном случае, — верифицируемому) полю деятельности исследователя, ограниченному определенным кругом чтения автора (и подразумеваемого им читателя), создавшего изучаемый текст.

Центон и топос

Есть, однако, еще одно понятие, чрезвычайно близкое к понятию «литературного этикета» и, в той или иной мере, приближающееся к представлению о центоне — давно уже устоявшееся в научной литературе понятие *топоса*. При всей близости центона к топосу, между ними есть существенная разница, которую и хотелось бы подчеркнуть.

Развивая мысль С.С. Аверинцева о том, что «для античного риторического взгляда на вещи *κοινός τόπος* есть нечто абсолютно необходимое, а потому почтенное»¹³⁹, А.А. Гогешвили добавляет: «“общее место”, *loci communes*, описание типичного явления или мотива, разнообразные лексико-фразеологической перманенты, включающие “крылатое слово” или ходячее выражение, пословицы, поговорки, суждения и определения — не только “формальная парадигматика античной литературы”, завещанная вместе с античной риторикой Средневековью, не только вспомогательное мнемоническое и креативное средство, согласно Мильману Перри облегчающее эпическую деятельность устных сказителей и в не меньшей мере, между прочим, письменный труд литераторов, но и некоторая, независимая от способа выражения смысловая ценность, мудрость, гносеологическое и онтологическое достижение, обобщение, архетип, выражающий и закрепляющий типическую жизненную ситуацию, истину, интеллектуальное завоевание, в конце концов, некоторую объективную закономерность окружающего мира, тем более высоко ценимой, бережно сохраняемой и неоднократно используемой, что он облечен в результате труда предшественников в отточенную литературную форму, в стилистическую и ритмическую формулу». И далее: «Этот архетип, это “общее место”, даже если оно сводится к почему-то сильно девальвированному постоянному или тавтологическому эпитету — одновременно некоторый идеал, очень точно отражающий историко-социальные и морально-эстетические представления и устремления эпохи»¹⁴⁰.

Есть основания полагать, что само представление о средневековой топике в большей мере относится к Западной Европе — с ее университетским образованием, предполагавшим, прежде всего, усвоение студентом определенного круга текстов (с фактическим заучиванием их наизусть)¹⁴¹. Как известно, до середины XVI в. на Руси отсутствовали даже школы для священников. Чему и как учились древнерусские клирики, — вопрос до сих пор крайне слабо исследованный. Конечно, и здесь обучение, скорее всего, строилось преимущественно к запоминанию текстов. Но какие тексты и в каком объеме заучивались, насколько репертуар запоминаемых текстов зависел от того, где и у кого учился тот или иной будущий автор, — до сих пор остается загадкой. Во всяком случае, можно думать, что в Древней Руси перечень и объем запоминаемых текстов были гораздо менее определенными, нежели в имевшей длительную и устойчивую схоластическую традицию Западной Европе. А потому и

«топосы» древнерусской литературы в некоторой степени отличаются от топики западноевропейской средневековой литературы, — прежде всего, меньшей механичностью, а потому большей семантической насыщенностью и осознанностью употребления.

Память контекста как основа реконструкции смысла производного текста

Рассуждения о степени осознанности применения прямых и косвенных цитат в древнерусской литературе волей-неволей выводят нас на такую особенность центона, как присущая ему «память контекста». Для древнерусского читателя — и на это, несомненно, рассчитывали авторы «оригинальных» текстов — всякая цитата, в том числе и немаркированная, не только легко узнавалась, но и неизбежно отсылала его к «тексту-предшественнику», заставляя вспомнить прежний контекст, из которого она вырывалась. Таким образом, создаваемый текст не только связывался со своими литературными истоками, но и последние приобретали совершенно новые, порой неожиданные связи — как с современными им, так и с предыдущими и последующими произведениями. Чтение же текстов, построенных по центонно-парафразному принципу, превращалось в изоощренную интеллектуальную игру. «Игроку»-читателю надлежало не только правильно определить прямую или косвенную цитату, но и уловить новые смысловые нити, связывающие уже знакомые ему образы с лежащим перед ним новым описанием. Тут, собственно, и рождались те смысловые структуры, которые автор транслировал читателям текста.

Как мы видим, понятие центона принципиально отличается как от понятия интертекстуальности, так и от литературного этикета, и от топоса. От первого из них его отделяет, прежде всего, осознанностью использования цитат. От второго и третьего — его бóльшая информационная насыщенность (центон дает новому автору не только нужную форму, но и требуемое содержание). Теория центона переносит акцент с формы на исходное содержание цитат, утраченный, но подразумеваемый контекст, из которого они вырваны. Новое же произведение, состоящее из центонов, больше напоминает не мозаику (с которой Д.С. Лихачев сравнивал летопись¹⁴², и как определяет центонный текст С.С. Аверинцев), а своего рода коллаж¹⁴³, в котором каждый из используемых для создания нового произведения «микротекстов» сохраняет память прежнего контекста, из которого он заимствуется, что придает новому произведению семантические глубину и объем.

Каждая составляющая нового *оригинального* произведения продолжает невидимо пребывать в прежнем — знакомом читателю и узнаваемом им — тексте и, одновременно, включается в новые семантические связи, образуя принципиально новый текст. Естественно, это не исключает присутствия в источнике того, что называется литературным этикетом или топосами. Но и они, как представляется, начинают выполнять еще одну — указательную — функцию. Помимо идеального обозначения того, к какому классу явлений общественной

жизни относится описываемое явление (вспомним Д.С. Лихачева: «этикет... становится формой и существом идеализации»¹⁴⁴), он еще и отсылает к текстам, в которых описывается существо и сущность происходящего. Этикетная формула становится «знаком дорожного движения», помогая читателю ориентироваться не только в данном тексте, но и в том текстовом поле, интертексте, которые его породили, окружают и, в значительной степени, раскрывают (проясняют).

Произведение, основанное на центонном принципе, помимо буквального имеет несколько скрытых смысловых уровней, каждый из которых может быть восстановлен посредством специального анализа. При этом особое значение приобретает выявление цитат, формирующих текст, выяснение их происхождения и исходного контекста. Принципиально важным представляется то, что такая реконструкция смыслов произведения — собственно, его понимание — верифицируема. Этим она существенно отличается от постмодернистских «интерпретаций интерпретаций», ничем не ограниченных и подчиненных чаще всего не столько логике самого анализируемого произведения, сколько потребностям концепции, которую исповедует интерпретатор. Между тем, «глубинное требование герменевтики: всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором. Преодолевая это расстояние, становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого текста он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого»¹⁴⁵.

Кстати, именно учет центонно-парафразного принципа построения анализируемого текста позволил в свое время Ж. Дюби несколько неожиданно взглянуть на хрестоматийное положение о трехчленной структуре средневекового общества: «Сочинитель — Адальберон, безымянный каноник из Камбре, Герард, водивший его рукой, — стремился блеснуть, превзойти других литературной изощренностью. Эти тексты, эта поэма, это историческое повествование, все это — школьные упражнения, и все эти интеллектуалы — школьники, и сам епископ Ланский тоже, несмотря на свой преклонный возраст. Задача была в том, чтобы непринужденно ввести в изысканные ритмы стихов и прозы ряд отсылок к книгам, которые все просвещенные читали, которые теснились в их памяти; игра с текстом, наслаждение от него состояли в том, чтобы опознать по ходу дела эти цитаты, по-новому и более искусно связанные между собой. В определенной точке двух таких утонченных сочинений появляется высказывание о трифункциональном принципе. Повторю: там его и следует оставить, остерегаясь сдвинуть с места слова, которые его окружают, которые вместе с ним

образуют необходимое, все проясняющее созвучие. Ведь только структура всей системы может объяснить, почему в это время, в этом месте возникла тема трех функций»¹⁴⁶.

Учет и использование этого принципа в источниковедческом и собственно историческом исследовании существенно повышает информационную отдачу источника, позволяет выявить смысловые пласты текста, прежде казавшиеся (и оказывавшиеся потому на самом деле) недоступными.

И дело не в том, что прежние исследователи оказывались менее «зоркими». Просто речь идет о радикальной смене точки зрения, о принципиально ином взгляде на текст. По определению М.М. Бахтина, при работе с текстами возможны два подхода к ним: как к «вещи» и как к «личности». В первом случае текст изучается «на уровне системы», во втором — «на уровне органического единства»¹⁴⁷. Причем, «обе точки зрения оправданны, но в определенных методологических границах и без смешения...»¹⁴⁸, поскольку «с текстом “как живым” (личностным) можно вступить лишь в диалогические отношения, но тогда недоступно исследование текста как информационной структуры»¹⁴⁹, и наоборот, изучение его как структуры исключает возможность «диалога» с ним.

Каждый из упомянутых подходов тяготеет к своему полюсу гуманитарных наук. Первый — к «научности», второй — к «гуманитарности».

Первый предполагает накопление верифицируемого *знания*, которое постепенно вытесняет *не-знание*. Для него текст — источник, «пассивное вместилище информации, ее готовые блоки, нуждающиеся, впрочем, в изобретательной и трудной расшифровке»: «для чего требуется его раззять, вышелушить значимые для исследователя мотивы и затем обрабатывать их, группировать, сопоставлять с аналогичными мотивами из других источников, имея уже дело, собственно, с препарированными вытяжками ментальной ткани, а не с целостными произведениями, не с авторами». Такой подход при всех достоинствах имеет существенный недостаток: «то, что высказано в них [текстах] непосредственно, оказывается отчасти полезным, но еще более — затемняющим суть, подобно жалобам пациента на приеме у лекаря»¹⁵⁰.

Второй — стремится к *пониманию*, которое «не столько растет, сколько меняется (рядом возникает не столько большее или меньшее, сколько иное понимание)». Причем, «понимание никак не отделено от непонимания, ибо оно всегда есть одновременно непонимание (со стороны иного понимания — но и саморефлексивно, по мере того, как мы проникаемся глубиной чужого и, следовательно, не поддающегося нашему присвоению сознания). То есть чем больше понимания, тем его, в известном смысле, меньше (тем оно менее агрессивно, уверено в себе). Ведь понимание потому и понимает, что сохраняет надлежащую скромность, выявляет непонятность Иного»¹⁵¹. По эту сторону методоло-

гической границы текст предстает как сама «занимающая нас специфически человеческая реальность». Притом не всякий текст, но именно «вот этот», неповторимый и особенный, — увиденный в качестве такового¹⁵². «Сколько бы в нем ни было повторяющихся, заемных, готовых элементов, пусть он на 99% сложен из знакомых (помимо него) кирпичиков, — добавляет Л.М. Баткин, — нас-то привлекает, каким образом они пересоздаются — и по ходу высказывания рождается новый смысл»¹⁵³. Вот эта-то сторона текста исторического источника и будет интересовать нас в первую очередь. Ей-то мы и уделим в дальнейшем изложении особое внимание.

Генетическую критику — «одни из способов осмыслять литературу в категориях современного мышления»¹⁵⁴ — занимает именно смысл, а не информация как таковая, заключенная в тексте. Поэтому на заключительном этапе генетического анализа исторический источник и рассматривается уже собственно не как *текст*, а вновь как *произведение* (термин, по определению М.М. Бахтина, отводящий нас к субъекту)¹⁵⁵ — со своим замыслом, структурой и т.п. атрибутами. В этом-то новом качестве текст и попадает, собственно, в руки источниковеда. С этого момента, когда проясняется его «общая характеристика», и начинается работа с ним как с источником исторической информации. Только теперь становится понятна та призма, сквозь которую преломилось восприятие события в глазах автора — и читателей источника. Только теперь становится понятно, чего стоит эта информация, и насколько она годится для исторической реконструкции (точнее, для реконструкции *чего* она годится). Исследование вновь переходит на структурный уровень, но это уже принципиально иной уровень исторического построения.

Методика генетического анализа текста, построенного на центонно-парафрадном принципе

Чтобы сделать приведенные рассуждения более наглядными, дадим пример генетического анализа небольшого летописного фрагмента. В качестве такового возьмем ряд текстов Повести временных лет, описывающих бегство Святополка Окаянного после битвы на Альте.

Итак, 1019 год. Завершается кровавая распря между наследниками Владимира Святославича. Зверски убиты братья, свв. Борис и Глеб. В сражении с Ярославом Владимировичем только что потерпел поражение их убийца, Святополк Окаянный. Он бежит с поля боя. Вот как описывает это автор Повести временных лет: «К вечеру же одолѣ Ярославъ, а Святополкъ бѣжа. И бѣжащю ему, нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, не можаше сѣдѣти на кони, и несяхуть и на носилѣхъ. Принесоша и къ Берестью, бѣгающе с нимь. Онъ же глаголаше: “Побѣгнѣте со мною, женуть по насъ”. Отроци же его всылаху противу: “Еда кто женеть по насъ?” И не бѣ никогоже вслѣдъ гонящаго, и бѣжаху с нимь. Онъ же в немощи лежа и въсхопивъся глаголаше: “Осе женуть, о женуть, побѣгнѣте”, не

можаше терпѣти на единомъ мѣстѣ. И пробѣжа Лядскую землю, гонимъ Божимъ гнѣвомъ, прибѣжа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже злѣ животъ свои в томъ мѣсте. Его же по правдѣ, яко неправедну, суду нашедшу на нь, по отшествии сего свѣта приша муки оканнаго. Показоваше явѣ посланая пагубная рана в смерть немилостивно вогна. И по смерти вѣчно мучимъ есть связанъ. Есть же могила его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрадъ золь»¹⁵⁶.

Это — итоговый текст, результат длительного развития некоей идеи, системы образов, которую несколько поколений летописцев пытались (насколько это было им доступно) корректно выразить в вербальной форме. Можно ли проследить некоторые (желательно, основные) стадии развития этого образа? Как мне представляется, можно, если мы обратимся к реконструкциям начальных этапов древнерусского летописания, осуществленным за истекшее столетие достаточно полно и — главное — на вполне верифицируемой текстологической основе, с опорой на реально существующие тексты.

Наиболее ранней формой анализируемого образа является, видимо, текст, сохранившийся в составе Новгородской I летописи старшего извода (Начальный свод, по определению А.А. Шахматова, либо первая редакция Повести временных лет, по определению М.Х. Алешковского). Там это описание крайне лапидарно: «И бѣжа Святѡпѣлкъ въ Печѣнѣгы, а Ярославъ иде къ Кыеву»¹⁵⁷. И все. В чуть более поздней редакции (Новгородская I летопись младшего извода) появляются новые детали: «И бѣжа Святѡполкъ в Печенѣгы, и бысть межю Чахы и Ляхы, никимъ же гонимъ, пропаде оканнии, и тако злѣ животъ свои сконча; яже дымъ и до сего дни есть, а Ярославъ иде къ Кыеву»¹⁵⁸. Развернутое описание бегства Святѡполка появилось, видимо, только под пером составителя житийного «Сказания и страсти и похвалы святыю мученику Бориса и Глеба», составленного, по мнению Н.Н. Ильина, перед канонизацией первых русских святых в самом конце X в., за несколько лет до появления на свет Повести временных лет¹⁵⁹. Здесь есть уже все (точнее, почти все) то, что мы читаем в Повести: и «раслабленные кости» Святѡполка, и путешествие его на носилках, и вопли о гонящихся за ним, и «пустыня межю Чехы и Ляхы», и могила, пребывающая «до сего дне». Только «дымъ» заменен «смрадомъ», да отсутствует уж совсем, казалось бы, незначительная деталь — не упоминается, что Святѡполкъ принимает посмертные муки в пустыне связанным: «И уже къ вечеру одолѣ Ярославъ, а съ оканнии и Святѡпѣлкъ побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣхъ. И прибѣгоша Берестию съ нимъ. Онъ же рече: “Побѣгнѣте, осе женуть по нас!” И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женущааго въ слѣдъ его. И лежа въ немощи, възсхопивъ ся, глаголаше: “Побѣгнѣмы еще: женуть! Охъ мнѣ!”. И не можааше терпѣти на единомъ мѣстѣ. И пробѣже Лядскую землю, гонимъ гнѣвомъ Божиимъ. И прибѣже въ пустыню

межю Чехы и Ляхы. И ту испровръже живот свои злѣ. И прият възмъздие от Господа, яко же показа ся посыланая на нь пагубная рана. И по смърти муку вѣчную и тако обою живоу лихован бысть: и съде — не тѣкѣмо княжения, нь и живота гонезе, и тамо — не тѣкѣмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития порѣши, нь и муце и огню предасть ся. И есть могила его и до сего дне, и исходить отъ неѣ смрад злыи на показание человеком»¹⁶⁰.

В целом представляется следующая картина развития текста:

<i>Новгородская I летопись старшего извода</i>	<i>Новгородская I летопись младшего извода</i>	<i>Сказание и страсть и похвала</i>	<i>Лаврентьевская летопись</i>
И бѣжа Святопѣлк въ Печѣнѣгы, а Ярослав иде Кыеву	И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межю Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканнныи, и тако злѣ живот свои сконча; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву	И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а съ оканнныи и Святопѣлк побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и несяхуть его на носилѣх. И прибѣгоша Берестию съ нимъ. Он же рече: “Побѣгнѣте, осе женуть по нас!” И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящаа, ни женуцааго въ слѣд его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголааше:	К вечеру же одолѣ Ярославъ, а Святополкѣ бѣжа. И бѣжащю ему, нападе на нь бѣсъ, и ослабѣша кости его, не можаше сѣдѣти на кони, и несяхуть и на носилѣх. Принесоша и къ Берестю, бѣгающе с нимъ. Онъ же глаголаше: “Побѣгнѣте со мною, женуть по насъ”. Отроки же его всылаху противу: “Еда кто женеть по насъ?” И не бѣ никого же вслѣд гонящааго, и бѣжаху с нимъ. Онъ же в немощи лежа и

“Побѣгнѣмы еще: въсхопивъся
 женуть! Ох мнѣ!” глаголаше: “Осе
 И не можааше женуть, о женуть,
 тѣрпѣти на побѣгнѣте”, не
 единомъ мѣстѣ. И можаше тѣрпѣти
 пробѣже Лядьску на единомъ мѣстѣ.
 землю, гонимъ И пробѣжа
 гнѣвъмъ Лядьскую землю,
 Божиемъ. И гонимъ Божимъ
 пробѣже въ гнѣвомъ, пробѣжа
 пустыню межю в пустыню межю
 Чехы и Ляхы. И Ляхы и Чехы,
 ту испроврѣже испроврѣже злѣ
 живот свои злѣ. животъ свои в
 И прият томъ мѣсте. Его
 възмъзди от же по правдѣ, яко
 Господа, яко же неправедна, суду
 показа ся нашедшу на нь,
 посыланая на нь по отшествии сего
 пагубная рана. И свѣта прияша
 по смърти муку муки оканьнаго.
 вѣчную и тако Показоваше явѣ
 обою живоу посланая пагубная
 лихован бысть: и рана въ смърть
 съде — не тъкъмо немилостиво
 княжения, нь и вогна. И по смърти
 живота гонезе, и вѣчно мучимъ есть
 тамо — не тъкъмо связанъ. Есть же
 царствия могла его в
 небеснааго и еже пустыни и до сего
 съ ангелы жития дне. Исходить же
 порѣши, нь и от нея смрадъ
 муце и огню золь.
 предасть ся. И
 есть могла его и

до сего дьне, и
исходить отъ неѣ
смерад зѣлыи на
показание
человеком.

На этом, однако, работа не оканчивается. Это — лишь текстологическая основа генетического досье. Остается, правда, неясным, откуда летописец смог раздобыть детали описания бегства Святополка, которых — заметим — становится все больше по мере удаления описания во времени от самого описываемого события. Попытаемся восполнить пробелы в генетическом досье путем обращения к литературным произведениям, которые, как установлено текстологами, летописец использовал в качестве своих источников или, по крайней мере, был с ними знаком. Для удобства разобьем генетическое досье этого описания на части, каждая из которой соответствует определенному этапу развития текста.

На первом этапе мы имеем всего одну фразу, которая, правда, довольно быстро набирает «вес»:

<i>Новгородская I летопись старшего извода</i>	<i>Источники следующего описания</i>	<i>Новгородская I летопись младшего извода</i>	
И бѣжа Святопѣлк въ Печѣнѣгы, а Ярослав иде Кыеву	«В <i>архан.</i> поныне <i>между чахи</i> <i>и ляхи</i> знчт. так и сѣк, ни то ни сѣ, середка на половине. <i>День ушел</i> <i>между чахи</i> <i>и ляхи</i> , не знаю куда» ¹⁶¹ .	«Нечести- вый бежит, когда никто не гонится за ним...» ¹⁶² «...и дым мучения их [тех, «кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою»] будет восходить во веки веков» ¹⁶³ .	И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканныи, и тако злѣ живот свои сконча; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде къ Кыеву

На первом этапе переработки текста в рассказ о бегстве Святополка вставляется, во-первых, упоминание о том, что он «бысть межи Чахы и Ляхы». Это «уточнение» оказывается поговоркой, буквально означающей: «невесть где». В то же время, не исключено, что оно

является своеобразным воплощением «обещания», что «беззаконные», нарушающие Божественные установления, его завет: они должны погибнуть «между народами», и «пожрет» их земля врагов¹⁶⁴. Правда, текстологический анализ не позволяет пока настаивать на такой трактовке этой детали. В то же время, нельзя ее и полностью исключить из рассмотрения, поскольку в дальнейшем, судя по всему, именно упомянутый мотив получит развитие в дальнейшем развитии текста.

Сразу же можно отметить, как фразеологизм «межи Чахы и Ляхы» на каждой следующей стадии изменения текста постепенно теряет свою «поговорочность». Уже в «Сказании и страсти и похвале...» он приобретает вид: «Чехы и Ляхы», а в лаврентьевском варианте: «Ляхы и Чехы». Судя по этим изменениям, для летописца, создававшего Повесть временных лет, оно уже полностью превратилось лишь в буквальное топографическое указание (с уточнением, что Святополк попадает туда «пробежа Лядскую землю»).

Во-вторых, «нечестивость» Святополка подчеркивается указанием, позаимствованным, скорее всего, из библейской Книги Притч Соломоновых, что тот бежит, «никим же гоним». Здесь же появляется и эпитет, превратившийся позднее в прозвище Святополка, — «окаянный».

В-третьих, в свой рассказ летописец вставляет упоминание дыма, который, якобы появляется после «злой» смерти Святополка. Он явно восходит к апокалиптическому «дыму мучений», который «будет восходить во веки веков» от грешников, поклонившихся Антихристу.

Другими словами, появившиеся детали должны были заклеить Святополка как богоотступника и пособника Антихриста.

На следующем этапе развития текста изложение заметно расширилось:

Новгородская I летопись младшего извода	Источники следующего описания	Сказание и страсть и похвала святому мученику Борису и Глебу	
И бѣжа Святополк в Печенѣгы, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканнии, и тако злѣ живот свои сконча; яже дым и до сего дни есть, а	Около того же времени Антиох [IV Епифан] с бесславием возвращался из пределов Персии. <...>	«Оставшимся из вас пошлю в сердца робость в земле врагов их, и шум колеблющегося листа погонит их, и побегут, как от	И уже къ вечеру одолѣ Ярослав, а съ оканьными и Святопѣлк побѣже; и нападе на нь бѣс, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти; и

Ярослав иде къ Киеву *Воспылав гневом,* меча, и падут, несяхуть его на
он ... приказал когда никто не носилѣх. И
правлящему преследует... И не прибѣгоша
колесницею будет у вас силы Берестию съ нимь.
непрестанно противостоятъ Он же рече:
погонять и врагам вашим. И “Побѣгнѣте, осе
ускорять погибнете между женуть по нас!” И
путешествие, тогда народами, и посылахуть
как небесный суд пожрет вас земля противу, и не бѣ ни
уже следовал врагов ваших»¹⁶⁶. гонящаа, ни
за ним... Тогда жонушааго въ слѣд
случилось, что он его. И лежа въ
упал с колесницы, немощи, въсхопив
которая неслась ся, глаголааше:
быстро, и тяжким “Побѣгнѣмы еще:
падением повредил женуть! Ох мнѣ!”
все члены тела. И ”И не можааше
... несен был на тѣрпѣти на единомъ
носилках, показуя мѣстѣ. И пробѣже
всем Лядьску землю,
явную силу гоним гнѣвъмь
Божию...; смрад Божиемь. И
же зловония прибѣже въ
от него невыносим пустыню межю
был в целом войске. Чехы и Ляхы. И ту
<...>. испровръже живот
...Пришел уже на свои зълѣ. И прият
него възмъздие от
праведный суд Господа, яко же
Божий <...> показа ся посыланая
Так этот на нь пагубьная
человекоубийца и рана. И по съмърти
богохульник, муку въчънную и
претерпев тяжкие тако обою живоу
страдания, лихован бысть: и

какие причинял
 другим, кончил
 жизнь на чужой
 стороне в горах
 самую жалкою
 смертью¹⁶⁵.

сьде — не тъкъмо
 княжения, нь и
 живота гонезе, и
 тамо — не тъкъмо
 царствия небеснааго
 и еже съ ангелы
 жития порѣши, нь и
 муце и огню
 предасть ся. И есть
 могыла его и до сего
 дъне, и исходить отъ
 неѣ смрад злыи на
 показание
 человеком

На этом этапе развивается идея, заложенная в описание при предыдущей переработке текста.

Во-первых, описание бегства Святополка дополняется деталями, восходящими к уже упоминавшейся Книге Левит (но теперь апелляция к ней приобретает вполне выраженный вид).

Во-вторых, появляется целый комплекс деталей, которые совпадают с библейским описанием бегства Антиоха IV Епифана из Персии («расслабленность» Святополка, результатом чего становится его передвижение на носилках, постоянное стремление беглеца ускорить свое путешествие и, наконец, «смрад зловония», сменивший в предыдущем описании «дым мучений»)¹⁶⁷.

Наконец, на завершающем этапе развития текст претерпел дополнительные изменения:

Сказание и страсть и
 похвала святою мученику
 Борису и Глебу

Источники следующего описания

Лаврентьевская
 летопись

И уже къ вечеру одолѣ
 Ярослав, а съ оканьныи и
 Святопѣлк побѣже; и
 нападе на нь бѣс, и
 раслабѣша кости его, яко
 не мощи ни на кони
 сѣдѣти; и несяхуть его на

К вечеру же одоле
 Ярослав, а
 Святополк бежа. И
 бежащю ему, нападе
 на нь бес, и
 раслабеша кости
 его, не можаше

носилѣх. И прибѣгоша
 Берестию съ нимъ. Он же
 рече: “Побѣгнѣте, осе
 женуть по нас!” И
 посылахуть противу, и не
 бѣ ни гонящаа, ни
 женущааго въ слѣд его. И
 лежа въ немощи,
 въсхопив ся, глаголаше:
 “Побѣгнѣмы еще: женуть!
 Ох мнѣ!” И не можааше
 тѣрпѣти на единомъ
 мѣстѣ. И пробѣже
 Лядьску землю, гоним
 гнѣвъмъ Божиемъ. И
 прибѣже въ пустыню
 межю Чехы и Ляхы. И ту
 испроврѣже живот свои
 злѣ. И прият възмъздие
 от Господа, яко же показа
 ся посыланая на нь
 пагубная рана. И по
 смърти муку вѣчнью и
 тако обою живоу лихован
 бысть: и съде — не
 тѣкъмо княжения, нь и
 живота гонезе, и тамо —
 не тѣкъмо царствія
 небеснааго и еже съ
 ангелы житія порѣши, нь
 и муце и огню предасть
 ся. И есть могила его и до
 сего дъне, и исходитъ отъ
 неѣ смрад злыи на
 показание человекомъ

«Оканьныи же
 Иродъ за неколико
 дънии тляемъ и
 червми
 растачаемъ злѣ
 житѣ си разори,
 якоже и
 нечестивыи отецъ
 его, ибо то на
 Христа начать
 сверстники его
 дерзнувъ усѣкну
 сведену, еще сы
 въ житии нелѣпо и
 хулно, житѣ си
 испроверже. Его
 же по правдѣ, яко
 неправеднаго,
 суду нашедшо, по
 отшествии сего
 свѣта прияша
 муки оканьнаго.
 Показавше яве
 образъ, абѣ
 приятъ сего отъ
 Бога послана рана
 пагубная в смърть
 немилостиво
 въгна»¹⁶⁸.

«И сказал...
 Господь Руфаилу:
 “Свяжи Азазела
 по рука и ногам и
 положи его в
 пустыне; сделай
 отверстие в
 пустыне, которая
 находится в
 Дудаеле, и опусти
 его туда. ...И вы

седети на кони, и
 несяхуть и на
 носилех.
 Принесоша и к
 Берестью, бегающе
 с нимъ. Он же
 глаголаше:
 “Побегнете со
 мною, женуть по
 нас”. Отроци же его
 всылаху противу:
 ““Еда кто женеть по
 нас?” И не бе
 никого же вслед
 гонящааго, и бежаху
 с нимъ. Он же в
 немощи лежа и
 въсхопився
 глаголаше: “Осе
 женуть, о женуть,
 побегнете”, не
 можаше терпети на
 единомъ месте. И
 пробежа Лядьскую
 землю, гоним
 божьим гневом,
 прибежа в пустыню
 межю Ляхы и Чехы,
 испроверже зле
 живот свой в томъ
 месте. Его же по
 правде, яко
 неправедна, суду
 нашедшо на нь, по
 отшествии сего

великий день суда света пряша муки
он будет брошен в океаньного.
жар (геенну). Показоваше яве
...Ему припиши посланая пагубная
все грехи!»¹⁶⁹ рана в смерть
немилостиво вогна.
И по смерти вечно
мучим есть связан.
Есть же могыла его
в пустыни и до сего
дне. Исходить же от
нея смрад зол

Теперь текст, повествующий о бегстве Святополка после битвы на Альте, дополняется прямой цитатой из Хроники Георгия Амартола, отсылающей читателя к рассказу о кончине Ирода Окаянного, который, подобно отцу своему, «дерзнул против Христа».

Кроме того, в этом рассказе появляется столь любопытная деталь, как упоминание мучений, которые Святополк должен принять после смерти связанный в пустыне. Смысл этого уточнения, как мне представляется, может быть установлен при обращении к апокрифической Книге Эноха. На славянский язык она была переведена еще в X–XI вв.¹⁷⁰ В ней, в частности, упоминается Азазиэль, который связанным должен быть заключен или прогнан в пустыню Дудаэль — «для отпущения», чтобы в судный день «он понес на себе их беззакония»¹⁷¹. С этим-то козлом отпущения, видимо, и сравнивается Святополк.

Как видим, практически для всех деталей летописного описания удается найти литературные прообразы.

На основе генетического досье воссоздается *авантекст*¹⁷² произведения — «его новое синтетическое прочтение, реконструирующее последовательность генезиса»¹⁷³. По сути, авантекст представляет собой *реконструкцию* генезиса текста источника. Важным элементом этого процесса воссоздания логики формирования текста является постоянная проверка того, подтверждается ли рабочая гипотеза исследователя на всем пространстве авантекста или лишь в отдельных его частях.

Теперь мы можем проанализировать, так сказать, генезис образов, которые использовали авторы для описания бегства Святополка.

Итоговый «перевод» смыслов рассматриваемого отрывка мог бы выглядеть приблизительно так: «Нечестивый Святополк, повинный в пролитии крови человеческой, бежал от Ярослава как злодей и богохульник Антиох IV из Персии. И не было ему спасения.

И умер он невесть где, подобно Ироду Окаянному, приняв муки за свое неверие. И после смерти вечно мучим, подобно козлу отпущения».

Однако на этом работа по демистификации текста не закончена. Напротив, по существу, она только начинается. Теперь исследователю предстоит проанализировать каждый из выявленных образов, с которым так или иначе идентифицируется в Повести Святополк. Принципиально важным при этом становится прояснение логики автора, привлечшего для описания «подробностей» данного события именно эти, а не другие образы. Выявление логических связей между ними, пожалуй, самая сложная, хотя и наиболее интересная часть процедуры демистификации. Она же — в силу своей принципиальной гипотетичности — является и наименее верифицируемой, все больше сдвигаясь от полюса «научности» к полюсу «гуманитарности».

Проведенный анализ существенно дополняет и развивает традиционные интерпретации данного текста. Если в современных исследованиях акцент обычно переносится на «фантастические подробности», которые привнес летописец в свое якобы, в общем-то, точное описание: «душевные переживания Святополка, какая-то мифическая пустыня между Чехией и Польшей»¹⁷⁴, то при использовании предлагаемого нами подхода, «досужие измышления монаха» оказываются наполненными смыслами, которые до этого времени ускользали от внимания историков.

Важной особенностью предлагаемой трактовки исследуемого текста является то, что она принципиально верифицируема. В случае несогласия с ней, исследователь должен предложить свой вариант генетического досье и, соответственно, свой авантекст рассказа Повести о бегстве Святополка Окаянного.

Кроме того, в результате такого анализа яснее становится авторский замысел — основной фильтр, сквозь который летописец «просеивает» всю информацию, которую он получает извне. Именно этот замысел и определяет набор и порядок изложения известий в летописи. Мало того, он в значительной степени определяет и форму изложения, поскольку ориентирует автора (редактора) на определенные литературные параллели. При генетическом анализе «литературный этикет» превращается в содержательную форму (если литературоведов интересует, так сказать, психология литературной формы, то историка — психология ее содержания). А между «зернами гипертекста», коими представляются вставные цитаты и промежуточные варианты описания, восстанавливаются связи, «которые их соединяют и которые трансформируют “набор” текстовых фрагментов в динамическую сеть, порождающую смысл»¹⁷⁵.

Анализ имманентного развития смысловых структур и потенциалов каждого сюжета или сообщения — наряду с контекстуальным анализом цитат, которые использует (не может не

использовать при общем центонно-парафразном — компилятивном — способе создания древнерусского текста) автор в своих описаниях, — позволяет добраться до общего смысла, *понимания* текста источника. Подобная методика, кажется, ближе всего стоит к тому, что Жак Деррида называет *деконструкцией* текста (хотя и не полностью с ней совпадает): «разборка концептуальных оппозиций, поиск “апорий”, моментов напряженности между логикой и риторикой, между тем, что текст “хочет сказать”, и тем, что он “принужден говорить”»¹⁷⁶.

Такой подход, однако, несколько меняет перспективу дальнейших исторических исследований. В случае его использования изложение невольно переходит из плоскости описаний того, «как это было на самом деле», в плоскость реконструкций, которые будут рассказывать о том, кем себя считали авторы (редакторы) и читатели изучаемых источников, как они представляли свои сообщества, из-за чего и почему они вступали в конфликты, как они оценивали результаты происходящего, и т.п. вопросы. Это будут исследования, в центре внимания которых будет стоять то, что сейчас часто называют модным словечком *дискурс*, в том значении его, который имел в виду М. Фуко, писавший: «дискурс — а этому не перестает учить нас история — это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть»¹⁷⁷.

В то же время, такой подход не исключает традиционных взглядов на изучение исторических источников (в частности, летописей) и истории Древней Руси. Он лишь дополняет их, открывая те стороны источника (и самой жизни древнерусских авторов и читателей), которые прежде были недоступны. Необходимо лишь достаточно строго различать наши представления о том, что и как происходило в прошлом, и то, как все это представлялось современникам. Неосознанная подмена того, «что было на самом деле», образами, которые были порождены этим самым «что было», а также отождествление современных образов с образами людей прошлого — источник химер общественного сознания, основа для пропагандистских трюков самых разных свойств и качеств.

При этом текстология занимает подобающее ей место в гуманитарном исследовании. При таком подходе не только точнее определяется область ее «юрисдикции», компетенции и приоритетов, но и намечаются сферы, в которые она вторгаться не может и не имеет права — в частности, для историков, в вопросе преодоления того, что обычно называют потребительским отношением к источнику. Полагаю, только двойное — «систематическое» и «несистематическое», «извне» (текстологическое) и «изнутри» (генетическое) — прочтение древнерусских источников позволит ближе подойти к пониманию их текстов, сделать следующий после А.А. Шахматова шаг в научном изучении древнерусского

летописания как исторического источника и, главное, делает выводы максимально верифицируемыми.

Теперь нам предстоит апробировать описанный подход и предлагаемую методику на конкретном материале: тексте Повести временных лет.

* * *

Подведем первые итоги.

1. Традиционные подходы к изучению древнерусских нарративных источников (в частности, текстологический анализ) оправданы в определенных пределах. Они оказываются малоэффективными при анализе уникальной информации источника, которая не может быть проверена путем сопоставления со свидетельствами независимых источников, и совершенно непригодны при работе с текстами, который являются прямыми или косвенными цитатами, восходящими к предшествующим текстам. Кроме того, они не дают достаточных оснований для того, чтобы исследователь понял текст источника и смог дать ему общую характеристику, которая может быть верифицирована.

2. В связи с этим одной из актуальных задач является разработка методики, которая позволила бы расширить информационные возможности источника, в частности, рассматривать цитаты в качестве носителей собственно исторической информации. Это тем более важно, что, как показывает проведенный анализ, цитаты составляют значительную часть древнерусских текстов. Мало того, большинство нарративных источников построено на основе центонно-парафразного принципа, когда оригинальный текст создается из набора уже готовых образов, оборотов и даже целых фраз. При этом «память контекста» каждого из них включается в новые контекстуальные связи, подчиненные замыслу автора анализируемого произведения.

3. Признание центонно-парафразного принципа построения древнерусских текстов (в частности, летописных) позволяет использовать современные достижения текстологии, прежде всего, генетической критики текста, для разработки методики герменевтического анализа древнерусского летописания, результаты применения которой были бы принципиально верифицируемы.

4. Рассмотрение реальных летописных сводов как конкретных этапов развития текста некоего идеального летописного произведения позволяет — на основании текстологического анализа — восстановить *генетическое досье* каждого из них. В свою очередь, оно становится основой для воссоздания авантекста этого произведения — установления «центральных концептов», которые служили для создателей летописи основным фильтром, сквозь который они воспринимали и описывали историческую реальность. Анализ же имманентного

развития смысловых структур и потенций каждого сюжета или сообщения произведения позволяет добраться до общего смысла, *понять* текст источника.

Глава 2. Повесть временных лет: история текста и источники

История текста Повести временных лет в освещении отечественной историографии

Начало древнерусского летописания принято связывать с устойчивым общим текстом, которым начинается подавляющее большинство дошедших до нашего времени летописных сводов. В некоторых поздних летописях он подвергся сокращениям и некоторым случайным вставкам (летопись Переяславля Южного и др.), в других (Софийская I, Новгородская IV и др.) был соединен с киевским и новгородским сводами. Интересующий нас текст охватывает большой период с древнейших времен до начала второго десятилетия XII в. По первым строкам, открывающим большинство его списков¹, это произведение традиционно называют *Повестью временных лет*. Вполне обоснованно считается, что это — один из древнейших летописных сводов, текст которого был сохранен летописной традицией. Следует помнить, что Повесть временных лет — *условно* (хотя и небезосновательно) выделяемый текст. Отдельных списков его не найдено. По этому поводу В.О. Ключевский писал: «В библиотеках не спрашивайте Начальной летописи — вас, пожалуй, не поймут и переспросят: “Какой список летописи нужен вам?” Тогда вы в свою очередь придете в недоумение. До сих пор не найдено ни одной рукописи, в которой Начальная летопись была бы помещена отдельно в том виде, как она вышла из-под пера древнего составителя. Во всех известных списках она сливается с рассказом ее продолжателей, который в позднейших сводах доходит обыкновенно до конца XVI в.»². В разных летописях текст Повести доходит до разных годов: 1110 (Лаврентьевский и близкие ему списки) или 1118 (Ипатьевский и близкие ему списки)³.

Это обычно связывается с неоднократным редактированием Повести. Сличение обеих редакций привело А.А. Шахматова к выводу, что в Лаврентьевской летописи сохранился текст первой редакции, проведенной игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром⁴, оставившим об этом запись под 6618 г.: «Игумень Силивестръ святаго Михаила написах книги си Лѣтописецъ, надѣяся от Бога милость прияти, при князи Володимерѣ, княжащю ему Киевѣ, а мнѣ в то время игуменящю у святаго Михаила въ 6624, индикта 9 лѣта; а иже чтець книги сия, то буди ми въ молитвахъ»⁵. Эта запись рассматривается как безусловное свидетельство того, что Повесть была составлена до даты, указанной в приписке Сильвестра⁶.

Между тем, в Ипатьевской летописи текст Повести на этом не обрывается, а продолжается без сколько-нибудь заметных пропусков вплоть до 6626/1118 г. После этого характер годовых статей резко меняется. На смену развернутому изложению событий приходят крайне скудные отрывочные записи⁷. Текст статей 6618-6626 гг. связывается с

редакцией Повести временных лет, проведенной, видимо, при старшем сыне Владимира Мономаха, новгородском князе Мстиславе⁸.

В то же время указание на то, что автором Повести был какой-то монах Киево-Печерского монастыря, встречающееся в Радзивилловской и Ипатьевской летописях⁹ (в Хлебниковском списке названо и имя этого монаха — Нестор¹⁰), а также ряд разночтений в текстах Лаврентьевской и Ипатьевской редакций Повести временных лет, побудили А.А. Шахматова утверждать, что ни в том, ни в другом списках первоначальный вариант Повести не сохранился¹¹. На то, что первый автор Повести был киево-печерским монахом, указывал и особый интерес Повести временных лет к жизни именно этой обители. По мнению А.А. Шахматова, летопись, которую принято именовать Повестью временных лет, была создана около 1113 г., предположительно автором двух известных агиографических произведений «Чтений о Борисе и Глебе» и «Жития Феодосия Печерского» Нестором¹² (впрочем, последний вывод неоднократно подвергался сомнению¹³).

При редактировании первоначальный текст (который А.А. Шахматов считал первой редакцией Повести временных лет) был изменен настолько, что исследователь пришел к выводу о невозможности его реконструкции «при теперешнем состоянии наших знаний»¹⁴. Что же касается текстов Лаврентьевской и Ипатьевской редакций Повести (их принято называть, соответственно, второй и третьей), то, несмотря на позднейшие переделки в последующих сводах, А.А. Шахматову удалось определить их состав и предположительно реконструировать¹⁵. Следует отметить, что А.А. Шахматов колебался в оценке этапов работы над текстом Повести временных лет. Иногда, например, он считал, что в 1116 г. Сильвестр лишь переписал Несторов текст 1113 г. (причем иногда последний датировался 1111 г.), не редактируя его¹⁶.

Если вопрос об авторстве Нестора остается спорным (в Повести содержится ряд указаний, принципиально расходящихся с данными Чтений и Жития Феодосия), то в целом шахматовское представление о трех редакциях Повести временных лет разделяется подавляющим большинством современных исследователей.

Летописные своды, предшествовавшие Повести временных лет

Начальный свод

Анализ реконструированного текста Повести показал, что в ней содержится ряд фрагментов, прерывающих последовательное изложение. Некоторые из них даже нарушили структуру фразы, в которую были включены, оторвав начало предложения от его завершения. Так, договор князя Святослава с греками 971 г. разорвал связный текст:

«Видѣвъ же [Святослав] мало дружины своя, рече к собѣ: “Еда како прельстивше избьбють дружину мою и мене”, бѣша бо многи погибли на полку. И рече: “Поиду в Русь, приведу боле дружинъ”. И [следует рассказ о том, как Святослав заключил договор с Византией и текст самого договора.] поиде в лодьяхъ къ порогомъ»¹⁷.

Подобное нарушение текста встречается и в рассказе о четвертой мести Ольги древлянам. Ему предшествует фраза: «И побѣдиша Древляны»¹⁸. Затем летописец излагает легенду о четвертой мести, за которой следуют слова: «И възложиша на ня дань тяжьку: 2 части дани идета Киеву, а третьяя Вышегороду к Ользѣ — бѣ бо Вышегородъ градъ Вользинъ»¹⁹. Устранив предполагаемую вставку, получаем связный текст. В Новгородской первой летописи, текст которой в начальной части отличается от большинства других летописей, содержащих Повесть временных лет, все подобные нарушения текста отсутствуют. Здесь мы действительно находим гипотетически восстанавливаемые фразы: «И побѣдиша Древляны; и възложиша на них дань тяжку» и «“Поиду в Русь и приведу болши дружинѣ”; и поиде в лодьяхъ»²⁰.

Это дало достаточные основания для предположения о том, что в составе Новгородской I летописи сохранился текст летописного свода, предшествовавшего Повести временных лет²¹. При дальнейшем исследовании этого текста оказалось, что в нем, кроме того, отсутствуют все договоры Руси с Греками, а также все прямые цитаты из греческой Хроники Георгия Амартола, которой пользовался составитель Повести временных лет. Последний признак представляется особенно важным, поскольку в летописях (как, впрочем, и в любых других произведениях древнерусской литературы) не было принято как-то выделять цитируемые фрагменты из других текстов. Говоря современным языком, полностью отсутствовало представление об авторском праве²². Поэтому вычленив и удалить из летописи все прямые цитаты, внесенные из какого-либо другого текста, можно было, лишь проведя полное текстуальное сличение летописи с цитируемым произведением. Не говоря уже о технической сложности такой операции, невозможно ответить на простой вопрос: зачем могло понадобиться летописцу очищать свой текст от вставок из Хроники Георгия Амартола (и почему именно из нее — он ведь пользовался и другими источниками)? Вся это заставило сделать вывод о том, что Повести временных лет предшествовал свод, который А.А. Шахматов предложил назвать Начальным²³. Исходя из содержания и характера изложения летописи, его предложено было датировать 1096-1099 гг.²⁴ По мнению исследователя, он-то и лег в основу Новгородской I летописи.

Древнейший свод

Дальнейшее изучение Начального свода, однако, показало, что и тот имел в основе какое-то произведение (или произведения) летописного характера. Об этом говорили некоторые логические несообразности текста, отразившегося в Новгородской I летописи. Так, согласно наблюдениям А.А. Шахматова, в ранней летописи не должно было быть и рассказа о первых трех местях Ольги, и легенды о храбром юноше (мальчике с уздечкой), спасшем Киев от печенежской осады, и о посольствах, отправленных для испытания вер, и многих других сюжетов. Кроме того, А.А. Шахматов обратил внимание на то, что рассказ о гибели старшего брата Владимира Святославича, Олега (под 6485/977 г.) завершался в Начальном своде словами: «И... погребоша его [Олега] на мѣстѣ у града, зовомаго Вручьаго; есть могила его и до сего дне у Вручьаго града»²⁵. Однако под 6552/1044 г. читаем: «Погрѣбена быста 2 князя, сына Святославля: Яропѣль, Ольгъ; и крестиша кости ею»²⁶, к чему в Лаврентьевской летописи добавлено: «и положиша я въ церкви святыя Богородица»²⁷. Следовательно, по мнению А.А. Шахматова, летописец, описывавший трагическую развязку усобицы Святославичей, еще не знал о перенесении останков Олега в Десятинную церковь из Вручого. Из этого делался вывод о том, что в основе Начального свода лежала какая-то летопись, составленная между 977 и 1044 гг.²⁸ Наиболее вероятным в этом промежутке А.А. Шахматов считал 1037 (6545) г., под которым в Повести помещена обширная похвала князю Ярославу Владимировичу²⁹, или же 1939 (6547) г., которым датирована статья об освящении Софии Киевской и «утверждении Ярославом митрополии»³⁰. Гипотетическое летописное произведение, созданное в этом году, исследователь предложил назвать Древнейшим сводом³¹. Повествование в нем еще не было разбито на годы и носило монотематический (сюжетный) характер. Годовые даты (как иногда говорят, хронологическую сеть) в него внес киево-печерский монах Никон Великий в 70-х гг. XI в.

Критика гипотезы о Древнейшем своде

Если предшествующие построения Шахматова были поддержаны почти всеми исследователями, то идея о существовании Древнейшего свода вызвала возражения. Считается, что эта гипотеза не имеет достаточных оснований. В то же время, большинство ученых согласно с тем, что в основе Начального свода действительно лежало какая-то летопись или монотематическое повествование. Ее характеристики и датировки, впрочем, существенно расходятся.

Так, М.Н. Тихомиров обратил внимание на то, что в Повести лучше отражено время правления Святослава Игоревича, нежели Владимира Святославича и Ярослава Владимировича. На основании сравнительного изучения Повести и Новгородской I летописи

он пришел к выводу, что в основу Повести была положена монотематическая «Повесть о начале Русской земли», опиравшаяся на устные предания об основании Киева и первых киевских князьях. Предположение М.Н. Тихомирова по существу совпадало с мнением Н.К. Никольского и нашло поддержку у Л.В. Черепнина. Они также связывали зарождение русского летописания с «какой-то старинной повестью о полянах-руси» — «ныне утраченным историческим трудом, который, не имея значения общерусской летописи и содержа известия о судьбе и стародавних связях русских племен (руси) со славянским миром, был свободен от византизма и норманизма»³². Создание такого произведения приурочивалось ко времени правления в Киеве Святополка Ярополковича (Владимировича) и датировалось 1015–1019 гг. Текстологической проверки этой гипотезы проведено не было.

Д.С. Лихачев полагал, что Древнейшему своду (который якобы «отличается не большей цельностью, чем и сама Повесть временных лет») предшествовало «Сказание о первоначальном распространении христианства на Руси». Оно представляло собой монотематический рассказ, составленный в начале 40-х годов XI в. (причем, оно «создавалось постепенно», хотя «это еще не летопись»), к которому впоследствии были присоединены устные народные предания о князьях-язычниках³³. В Сказание, по мнению Д.С. Лихачева, входили записи преданий (видимо, устных: этот вопрос исследователь нигде не проясняет) о крещении и кончине княгини Ольги, о первых русских мучениках варягах-христианах, о крещении Руси (включая Речь Философа и Похвалу князю Владимиру, которые, правда, имеют несомненно «книжное» происхождение), о Борисе и Глебе и, наконец, Похвала князю Ярославу Владимировичу. Отнесение всех этих текстов к единому источнику основывалось на якобы присущих им теснейших композиционных, стилистических и идейных связях³⁴.

Попытку проверить эту гипотезу предпринял Д.А. Баловнев. Проведенный им текстологический, стилистический и идейный анализ летописных фрагментов, которые, по мнению Д.С. Лихачева, когда-то составляли единое произведение, показал, что гипотеза о существовании «Сказания о первоначальном распространении христианства» не находит подтверждения. Во всех текстах, относившихся Д.С. Лихачевым к «Сказанию», «явно не наблюдается единое повествование, не обнаруживается принадлежность к одной руке и общая терминология»³⁵. Напротив, Д.А. Баловневу удалось текстологически доказать, что основу рассказов, входивших якобы в «Сказание», составляли как раз те фрагменты, которые в свое время А.А. Шахматов отнес к народному (сказочному) слою летописного повествования³⁶. Тексты же, принадлежащие к духовному (клерикальному, церковному) слою, оказываются вставками, осложнившими первоначальный текст. Причем, вставки эти опирались на иные литературные источники, нежели исходный рассказ, что, с одной

стороны, обусловило их терминологические различия, а с другой, — лексическое и фразеологическое сходство с другими летописным рассказами (не входившими, по мысли Д.С. Лихачева, в состав «Сказания»), опиравшимися на те же источники³⁷.

Одну из самых ранних дат начала русского летописания предложил Л.В. Черепнин. Сопоставив текст Повести с Памятью и похвалой князю Владимиру Иакова Мниха, он пришел к выводу, что в основе последней лежал некий свод 996 г. Этот текст, по мнению Л.В. Черепнина, опирался на краткие летописные заметки, которые велись при Десятинной церкви в Киеве, и был создан в связи с выдачей киевской церкви грамоты о десятинах. Было также высказано предположение, что к составлению свода Десятинной церкви был причастен Анастас Корсунянин³⁸. Однако и эта гипотеза не была проверена текстологически.

Как видим, несмотря на расхождения с представлениями А.А. Шахматова о характере и точном времени написания древнейшего литературного произведения, которое впоследствии легло в основу собственно летописного изложения, исследователи сходятся в том, что некое произведение (или произведения) все-таки существовало. Не расходятся они принципиально и в определении даты его составления: первая половина XI в. Видимо, дальнейшее изучение ранних летописных текстов должно уточнить, что представлял собой этот источник, его состав, идейную направленность, дату создания.

Свод Никона

Еще А.А. Шахматов обратил внимание на то, что начиная с 60-х гг. XI в. в летописи появляются точные даты происходивших событий. При этом внимание летописца переключается с киевских событий на тмутараканские (статьи 6572/1064, 6573/1065 и 6574/1066 гг.), а затем, с 1067 г. — вновь на киевские. Эти даты удивительно точно совпадали с реконструируемыми по несторову Житию Феодосия деталями жизни одного из первых печерских подвижников — Никона Великого³⁹. Его же перу А.А. Шахматов приписывал и целый ряд добавлений к более ранней части Древнейшего свода (рассказ о единоборстве Мстислава Тмутараканского с касожским князем Редедей под 6530/1022 г., сообщение о кончине Мстислава под 6544/1036 г., статьи о поражении Владимира, которое он потерпел от греков в 1043 г., об усмирении белозерских волхвов под 1071 г., о начале Печерского монастыря, а также уточнения к повествованию о строительстве Владимиром церкви в Корсуни, о походе Святослава на хазар, недатированная легенда о хазарской дани и некоторые другие известия⁴⁰. Свод Никона А.А. Шахматов предпочитал называть редакцией Древнейшего свода и датировал его 1073 годом, поскольку в дополнениях к Древнейшему своду не упоминалось о закладке Святославом и Всеволодом каменной церкви св.

Богородицы (после 22 марта 1073 г., когда, как было отмечено Никоном, князья вступили в Киев) и смерти Антония Печерского (7 мая 1073 г.)⁴¹.

Гипотеза о Своде Никона в целом была принята большинством последователей А.А. Шахматова. Тем не менее, в последние годы появились работы, в которых существование этого свода было подвергнуто сомнению. Так, М.Х. Алешковский, основываясь на том, что все точно датированные известия Повести между 1061-м и 1091-м годами не имеют отношения к Печерскому монастырю, зато связаны с именем Всеволода Ярославича и имеют следы использования «личной информации этого князя», полагал, что свода Никона не существовало. Зато был «летописец», свод кратких летописных записей, который велся при дворе Всеволода⁴². Серьезные сомнения не только по поводу того, что именно перу Никона принадлежат тмутараканские известия и первые точные летописные даты, но и вообще относительно участия Никона в создании какого-то летописного свода в последнее время высказал В.Я. Петрухин⁴³.

Новгородские своды XI в.

Воссоздавая начальные этапы древнерусского летописания, А.А. Шахматов предположил существование новгородского свода, который был начат в 1050 г. и велся до 1079 г. Вместе с Киево-Печерским сводом 1074 г. (сводом Никона) он якобы лег в основу Начального свода⁴⁴. Новгородский свод третьей четверти XI в., по мнению А.А. Шахматова, опирался на Древнейший киевский свод 1037 г. и какую-то более раннюю новгородскую летопись 1017 г., составленную при новгородском епископе Иоакиме⁴⁵.

Не все исследователи разделяют мысль о существовании в середине – второй половине XI в. новгородской ветви летописания. Так, М.Н. Тихомиров отмечал, что «если бы существовал новгородский свод 1050 г., то он должен был включить в свой состав все новгородские известия XI века. Между тем, Повесть временных лет включает в свой состав лишь ничтожное количество их»⁴⁶. Близкой точки зрения придерживался и Д.С. Лихачев. Он полагал, что все новгородские известия Повести временных лет восходят к устным источникам (сообщениям Вышаты и Яня Вышатича): «Перед нами своеобразная устная летопись семи поколений»⁴⁷. Те же, кто поддержал мысль о том, что в Новгороде в XI в. велась своя летопись, зачастую расходились с А.А. Шахматовым в определении даты создания новгородского свода и его содержания⁴⁸.

Наиболее аргументированную гипотезу, развивающую эту идею, предложил Б.А. Рыбаков. Он связывает составление такого свода с именем новгородского посадника Остромира (1054–1059 гг.)⁴⁹. По мнению исследователя, это была светская (боярская, посадничья) летопись, обосновывавшая самостоятельность Новгорода, независимость его от

Киева. По убеждению Б.А. Рыбакова, в Новгороде в середине XI в. было создано публицистическое произведение, «смелый памфлет, направленный против самого великого князя киевского»⁵⁰. Причем это было «произведение, вышедшее не из епископского окружения, а из новгородской боярской среды»⁵¹. Имея не только антикняжескую, но и антиваряжскую направленность, оно в то же время первым включило в летописный рассказ легенду о призвании варягов, откуда та перешла в позднейшее летописание⁵².

Цель создания древнейших летописных сводов

К сожалению, никто из создателей древнейших летописных сводов никогда не объяснял, зачем писались летописи. Поэтому выяснение целей, которые преследовали летописцы, стало одним из дискуссионных вопросов в современном летописеведении. Исходя из представления о преимущественно политическом характере древнерусского летописания, А.А. Шахматов, а за ним М.Д. Приселков и другие исследователи полагают, что зарождение летописной традиции на Руси связано с учреждением Киевской митрополии: «Обычай византийской церковной администрации требовал при открытии новой кафедры, епископской или митрополичьей, составлять по этому случаю записку исторического характера о причинах, месте и лицах этого события для делопроизводства патриаршего синода в Константинополе»⁵³. Это, в частности, якобы и стало поводом для создания Древнейшего свода 1037 г.

Такое — вполне удовлетворительное, на первый взгляд, — объяснение не позволяет, однако, понять, зачем потребовалось продолжать этот свод, а затем создавать на его базе новые летописные произведения. В связи с этим неоднократно высказывались — как правило, без каких бы то ни было оснований, — близкие по сути догадки, что «такие сочинения издавна было принято составлять в честь новых правителей и в “окольных” странах и на Руси. Необходимость в составлении таких “начал” возрастала после каждой новой усобицы и преследовала вполне реальную цель убедить окружающих в том, что победивший свою “братию” претендент способен лучше других повести дело своего “мудрого” предшественника»⁵⁴. Позднейшие же своды, составлявшиеся на основе Повести временных лет, представляются то сугубо публицистическими произведениями, написанными, что называется, на злобу дня⁵⁵, то некоей средневековой беллетристикой⁵⁶, то назидательной литературой⁵⁷, то просто текстами, которые систематически с удивительными упорством и настойчивостью «дописывают» — едва ли не по инерции⁵⁸. В лучшем случае, дело сводится к тому, что князья «усваивают... заботу о своевременном записывании событий» (хоть и непонятно, зачем им это понадобилось), а летописцы видят в своем труде «не удовлетворение исторической любознательности, а поучение современникам от

прошлого»⁵⁹. Причем это «поучение» носит по преимуществу политический характер. За него летописец якобы рассчитывал получить «осуществление своих заветных планов», весьма материальных по преимуществу⁶⁰.

Такие — широко бытующие в нашей литературе — точки зрения имеют определенный резон, однако представляются некоторым исследователям «небесспорными». Так, Т.В. Гимон не без оснований замечает: «Во-первых, летописание — это не только создание политически заостренных текстов. Как с этой точки зрения можно объяснить те части летописных сводов, которые посвящены отдаленным от летописца временам? Далеко не всегда в них можно обнаружить параллели между современными летописцу политическими событиями и событиями прошлого. Даже если такие параллели обнаружить удастся, это вовсе не означает, что весь текст был написан ради них. ...Сам факт трудноуловимости этих политических пристрастий, а также ежегодное, а не разовое ведение подобных записей делают маловероятным то, что перед летописцам стояли публицистические задачи. Во-вторых, трудно представить реальное воздействие летописных текстов на политическую обстановку. ...Если летопись — это публицистическое произведение, то ее задача состоит в том, чтобы повлиять на точку зрения определенного круга людей, изменить ее в свою пользу и тем самым оказать влияние на политическую ситуацию [Так, по мнению Д.С. Лихачева, “киевский летописец обращал свою летопись к лицам, которых он хотел заставить разделить свои убеждения”, тогда как его новгородский собрат обращался к лицам одинаковых с ним убеждений (*Лихачев Д.С. Очерки по истории форм летописания XI–XVI вв.: Дис... д-ра филол. наук. [Б.м.], 1947. С. 503*). По мнению А.Н. Насонова, “летописание служило средством мобилизации для борьбы с иноземными захватчиками” (*Насонов А.Н. О русском областном летописании // Известия АН СССР: Серия истории и философии. 1945. Т. 2. № 4. С. 290*). Б.А. Рыбаков считает, что Мономах в политической борьбе использовал летописание, чтобы “расположить в свою пользу общественное мнение влиятельных, но обиженных Святополком старших бояр столицы” (*Рыбаков Б.А. Древняя Русь... С. 260*). — *примечание Т.В. Гимона*]. А именно такая функция летописных текстов и вызывает сомнения. Маловероятно, чтобы письменные памятники, бытовавшие в ограниченном количестве экземпляров (судя по малому числу дошедших до нас списков), политические оценки которых зачастую были завуалированными, могли реально воздействовать на политическую позицию каких-либо слоев древнерусского общества. Сомнительно, чтобы они могли влиять и на позицию князей, во всяком случае, таких фактов наука пока не знает. Популярными среди летописцев методы искажения фактов, представления их в выгодном для летописцев свете или умолчания о неприятных для них событиях вряд ли могли убедить их политических оппонентов в собственной неправоте»⁶¹.

Представляется, цель создания летописей должна быть достаточно значимой, чтобы на протяжении ряда столетий многие поколения летописцев продолжали труд, начатый в Киеве в XI в. Должна она объяснить и «затухание» летописания в XVI в.⁶² Вряд ли она может быть сведена исключительно к меркантильным интересам монахов-летописцев. Встречала эта гипотеза и более серьезные возражения. Так, В.М. Истрин отмечал, что «авторы и редакторы (летописных сводов. — *И.Д.*) держались одних и тех же литературных приемов и высказывали одни и те же взгляды и на общественную жизнь, и на нравственные требования. Какой-либо индивидуальности в том или другом отношении они не проявляли»⁶³. Подчеркивалось, что признание политической «партийности» авторов и редакторов Повести временных лет противоречит представлению о единстве, цельности этого произведения. Обращалось внимание на то, что расхождения (иногда радикальные) в оценках одного и того же деятеля, сохранявшиеся при последующей переписке или редактировании летописи, не находят тогда объяснения⁶⁴.

Близкие взгляды высказывал и В.Г. Мирзоев. Он подчеркивал: «Классовые позиции летописца не всегда точно уловимы, а подчас даже противоречивы. Дело в том, что летопись — результат коллективного авторства, использовавшего разнообразный материал, почерпнутый из всех слоев общества и сохраненный нередко в малоизмененном виде. Поэтому в текст “Повести” проникли идеи, характерные и для демократически и аристократически настроенных кругов общества. Сами же летописцы занимали позицию, типичную для слоев общества, заинтересованных в единстве государства, сильной власти, внутреннем мире». В то же время, «идейная позиция летописцев густо закрашена христианской идеологией»⁶⁵.

Вместе с тем, следует отметить, что до сих пор идеи и духовные ценности, которыми руководствовался летописец в ходе своей работы, во многом продолжают оставаться загадочными.

Источники Повести временных лет

Всякое произведение может быть верно понято и истолковано лишь через тексты, «окружающие» его в данной культуре. Собственно, читая древнерусские летописи, мы и пытаемся «поговорить» с летописцем, вступить с ним в диалог (учитывая всю метафоричность этого выражения в данном случае), используя для этого параллельные тексты. Беда только в том, что в этой беседе мы (по большей части неосознанно) используем в этом качестве *наши* (преимущественно, марксистски ориентированные) тексты, а не *его*. Наше понимание летописи, — а значит, и ее автора, — станет точнее и глубже, если

исключить (насколько возможно) из этого процесса современные тексты и опереться только на те произведения, которые могли быть известны летописцу.

Но как узнать, каков был круг чтения летописца? Ведь известно, что, по экспертным оценкам, от домонгольского периода до нашего времени сохранилось не более 1% всех письменных памятников⁶⁶. Естественно, полностью восстановить перечень всех произведений, прочитанных каждым летописцем, невозможно. Но можно попытаться наметить, хотя бы ориентировочно, какие литературные источники были доступны автору (точнее, составителю, редактору) того или иного летописного свода.

Помочь в этом деле может, прежде всего, текстология. Именно на основании буквальных текстологических совпадений нескольким поколениям историков и литературоведов удалось доказать использование летописцами в своей работе целого ряда текстов. Для удобства объединим эти источники начального древнерусского летописания в группы. Прежде всего рассмотрим устные источники и переводные источники иностранного происхождения. Отдельного анализа, на мой взгляд, заслуживает вопрос о библейских текстах в составе Повести.

Устные источники

Еще А.А. Шахматов обратил внимание на то, что сам летописец в качестве одного из своих источников называет устные предания. Так, под 6604/1096 г. он упоминает новгородца Гюряту Роговича, рассказавшего ему югорскую легенду о народах, живущих на краю земли, в «полуножных странах»⁶⁷. Известие о кончине 90-летнего «старца добраго» Яня (под 6614/1106 г.) летописец сопроводил следующим упоминанием: «От негоже и азъ многа словеса слышах, еже и вписах в лѣтописаньи семь, от негоже слышах»⁶⁸. Подобные упоминания вместе с обоснованным представлением о том, что первоначальный летописный текст мог быть составлен не ранее 30-х гг. XI в., с неизбежностью привели к мысли: основу письменной летописи должны составлять устные предания⁶⁹.

Упоминание о «многих словесах», услышанных летописцем от «старца добраго» Яня, послужило основанием для разработки гипотезы о существовании «устных летописей» в составе Повести временных лет. Опираясь на предположение А.А. Шахматова «о сказочных предках Владимира»⁷⁰, Д.С. Лихачев сопоставил ряд летописных упоминаний, связанных с ними⁷¹. В результате такого сопоставления был сделан вывод о том, что по меньшей мере два поколения киевских летописцев получали информацию от двух представителей рода новгородских посадников: Никон — от Вышаты, а создатели Начального свода и Повести — от Яня Вышатича⁷².

Гипотеза об «устных летописях» вызвала справедливую критику Б.А. Рыбакова. Он обратил внимание на то, что Д.С. Лихачев опирался в своих построениях на ряд смелых, но крайне слабо обоснованных допущений А.А. Шахматова. Критическая проверка их лишала гипотезу об «устной летописи семи поколений» новгородских посадников очень важных начальных звеньев. Следует также обратить внимание на то, что и отождествление информатора летописца Яня с Янем Вышатичем также не выдерживает критики. Непосредственно перед записью о смерти «добраго старца», под тем же 6614/1096 г. упоминается, что Янь Вышатич был послан во главе военного отряда на половцев и одержал над ними победу⁷³. Для 90-летнего старика такие подвиги вряд ли возможны⁷⁴.

Впрочем, сам Б.А. Рыбаков столь же слабо обосновывал собственные гипотезы о том, будто создатель «Остромировой летописи» пользовался «каким-то варяжским устным рассказом» (или «устным скандинавским рассказом» — Д.С. Лихачев с тем же основанием называл его «новгородско-изборско-белозерским преданием»⁷⁵) о призвании Рюрика, Трувора и Синеуса, «циклом рассказов об Олеге», «пересказом южнорусских сведений об Игоре и его жене псковитянке Ольге», а последующие летописцы опирались на «былины о жестокой мести Ольги»⁷⁶.

Не менее сомнительна попытка Д.С. Лихачева выделить из состава Повести временных лет — кстати, вслед за А.А. Шахматовым⁷⁷ — «церковные сказания о первых русских христианах» и «народные предания о первых русских князьях-язычниках» (которые повествуют «о мудрости-хитрости» Вещего Олега, Игоря и язычницы Ольги), которые якобы составляли уже упоминавшееся «Сказание о первоначальном распространении христианства на Руси»⁷⁸, или установить фольклорные источники, которыми пользовался Никон Великий⁷⁹.

Ненадежные основания, не опирающиеся непосредственно на текстологические наблюдения, имеют и другие предположения о ранних циклах преданий, послуживших отправной точкой летописцам для создания первых сводов. Так, развивая гипотезы К.Н. Бестужева-Рюмина, И.И. Срезневского и Н.К. Никольского, М.Н. Тихомиров пришел к заключению о существовании некоей Повести о начале Руси⁸⁰ (или Сказания о начале Русской земли⁸¹) конца X – начала XI в., а также высказал предположение о появлении еще в X в. Сказания о русских князьях⁸², которые наряду с легендой о призвании варягов⁸³ легли в основу известных летописных сообщений о Руси IX–X вв.

Тем не менее, летописец, наверняка пользовался какими-то устными источниками, состав и объем которых пока надежно не установлены. До тех пор, пока не будут строго определены и сформулированы критерии, позволяющие отличать тексты, восходящие к фольклорным преданиям, от тех, в основе которых лежат письменные произведения,

решение этой проблемы будет оставаться в области интуитивных догадок. Ситуация усугубляется тем, что до нашего времени не сохранилось каких-либо устных источников, которые безусловно могут датироваться ранним временем. Точнее, — до сих пор не разработана методика, позволяющая вычленивать в известных текстах информацию, восходящую к устным источникам⁸⁴. Решение всех этих проблем — тема специального исследования.

Переводные источники

Летописцы, создававшие и редактировавшие Повесть временных лет и предшествующие ей летописные своды, опирались не только на устные предания, но и на письменные источники (естественно, переводные). Практически все они установлены на основании текстологических параллелей (буквальных совпадений), которые удалось выявить. Основная работа в этом направлении была проведена А.А. Шахматовым⁸⁵. В целом его выводы сводились к следующему.

Значительную часть источников раннего летописания составляют зарубежные хроники, прежде всего греческие. Из них заимствовался не только фактический материал, но и ряд основополагающих для летописания идей, в частности, то, что условно можно назвать идеей исторического процесса.

Особенно многочисленны заимствования из болгарского перевода Хроники Георгия Амартола и его продолжателя. Сама Хроника была создана около 867 г. и охватывала всемирную историю от Адама до смерти византийского императора Феофила (812 г.). В тексте, которым пользовался составитель Повести временных лет (составитель Начального свода ее еще не знал), изложение было доведено до смерти императора Романа (948 г.). Из Хроники Амартола в Повесть были включены сведения, так или иначе связанные с историей славян и, прежде всего, с первыми походами Руси на Константинополь. Хроника Георгия Амартола также послужила источником для ряда хронологических определений событий ранней истории, которые не были продатированы Никоном. В ряде случаев летописец взял из Амартола характеристики исторических персонажей, которые были перенесены на действующих лиц древнерусской истории.

Другим важным источником стал Летописец вскоре константинопольского патриарха Никифора (806–815 гг.), в котором содержался хронологический перечень важнейших событий всемирной истории, доведенный до года смерти автора. Составитель первой редакции Повести временных лет, видимо, опирался на его вторую редакцию, известную в славянском (болгарском) переводе, при проведении хронологических вычислений. В

частности, Летописец Никифора стал одним из источников хронологического расчета, помещенного под 6360/852 г.

Важным источником Повести, по мнению А.А. Шахматова (поддержанному рядом исследователей), стал какой-то не дошедший до нашего времени Хронограф особого состава. В него входили фрагменты уже упоминавшейся Хроники Георгия Амартола, а также греческих хроник Иоанна Малалы и, возможно, Георгия Синкелла, а также Пасхальной хроники.

При составлении летописей широко привлекалась и апокрифическая литература, которая в XI–XII вв. бытовала наряду с богослужебными книгами. Помимо хорошо известных и очень популярных древнерусских переводов «Иудейской войны» и «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, к ней можно отнести также Толковую Палею (комментированный неканонический Ветхий Завет). Правда, А.А. Шахматов полагал, что, скорее, древнерусская Толковая Палея опиралась на Повесть временных лет. Впрочем, этот тезис не был строго доказан. Мало того, Речь Философа возводилась А.А. Шахматовым к Толковой Палее⁸⁶. Возможно, именно в составе Палеи летописец познакомился и со Сказанием Епифания Кипрского о 12 камнях на ризе Иерусалимского первосвященника⁸⁷.

Использовалось составителем Повести и Житие Василия Нового — греческое агиографическое произведение, известное в славянском переводе. Из него, в частности, был позаимствован образный ряд при описании походов Олега и Игоря на Константинополь 6415/907 и 6449/941 гг.

Кроме того, в Повесть были вставлены тексты договоров Руси с Византией, помещенные под 6415/907, 6420/911, 6453/945 и 6479/971 гг. Они послужили основанием для переработки текстов Начального свода, касающихся походов князей Олега, Игоря и Святослава на Константинополь.

Особое место в Повести заняли переработка западнославянского «Сказания о преложении книг на Словенский язык» (реконструируемого самим А.А. Шахматовым), «Откровение Мефодия Патарского» (дважды упоминаемое под 6604/1096 г.)⁸⁸ и обширное «Поучение о казнях Божиих», включенное в статью 6576/1068 г. и представляющее собой, как доказал еще И.И. Срезневский, переработку «Слова о ведре и о казнях Божиих» из Златоустра, составленного в Болгарии при царе Симеоне⁸⁹.

Впоследствии удалось выявить следы еще некоторых источников иностранного происхождения. В частности, Г.М. Барац обратил внимание на текстуальную близость Повести (в статье под 6618/1110 г.) с еврейским хронографом «Книга Иосиппон»⁹⁰, составленным в южной Италии в середине X в. В основу его был положен латинский

перевод «Иудейских древностей» и пересказ «Иудейской войны» Иосифа Флавия (откуда, видимо, и произошло название самой книги).

В отличие от прочих библейско-агадических параллелей, предложенных Г.М. Барацем⁹¹, вставка фрагмента из «Иосиппона» в текст Повести под 1110 г. впоследствии была подтверждена Н.А. Мещерским⁹². Причем, как показал лингвистический анализ, проведенный Н.А. Мещерским, перевод «Иосиппона» с еврейского на древнерусский язык был сделан непосредственно в Киеве. В последние годы В.Я. Петрухин обнаружил следы использования «Иосиппона» и во вводной части Повести временных лет, при описании начальной истории славян⁹³.

Кроме того, недавно была высказана хорошо аргументированная гипотеза, согласно которой некоторые сведения этнического и географического характера, попавшие в недатированное введение Повести, были заимствованы из источника типа Хроники Ипполита Римского⁹⁴.

На этом, собственно, исчерпывается перечень текстов иностранного происхождения (независимо от того, попали они на Русь в оригинале, либо были предварительно переведены на старославянский/староболгарский язык), которыми пользовались составители Повести временных лет и предшествующих ей сводов. Однако на самом деле этот список может быть продолжен.

Дело в том, что помимо прямых цитат из зарубежных текстов, в Повести есть целый ряд фрагментов, которые косвенно могут восходить к текстам иноязычного происхождения. Причем, исчерпывающий перечень таких текстов — по крайней мере, сегодня — вряд ли возможен.

Библия как источник Повести временных лет и предшествующих ей сводов

Важным источником образных представлений первых русских летописцев (как и текстов, которые ими создавались) стали произведения сакрального характера. Прежде всего, это было Священное Писание. Поскольку до 1499 г. славянской Библии как единого кодекса не существовало, остается только догадываться, в каком виде могли использовать летописцы тексты Ветхого и Нового Заветов. По мнению А.А. Шахматова, в основном это были паремийные чтения (фрагменты Св. Писания, читающиеся в православной церкви на вечернем богослужении, чаще всего накануне праздников)⁹⁵.

Доказать это утверждение текстологически практически невозможно, поскольку, как показал А.А. Алексеев, «варьирование по спискам затрагивало... библейские цитаты, их форма в разных рукописях одного текста подвержена большим колебаниям»⁹⁶. При этом, подчеркивает исследователь, «на пути применения [библейских] цитат в целях текстологии

стоит отсутствие стремления строго и точно цитировать тексты, неизбежное в рукописную эпоху»⁹⁷. Следовательно, «изолированный список не является надежным источником»⁹⁸. Кроме того, богослужебные книги сохранились в сравнительно поздних списках, что делает их текстологическое сличение с Повестью спорным.

Не следует также забывать, что библейские цитаты пронизывают все греческие хроники, которыми пользовался летописец. Порой невозможно даже определить, пользовался ли тот или иной древнерусский автор неизвестным славянским переводом либо оригинальным греческим текстом⁹⁹. Сличались ли при переводе такие цитаты с древнерусскими текстами Писания, нам не известно. Во всяком случае, А.А. Алексеев считает, что ситуация, «когда бы переписчики и редакторы исправляли в рукописях форму цитат согласно какому-либо внешнему источнику», маловероятна¹⁰⁰. Кроме того, поскольку библейские тексты и сопутствующая им патристика были переводного происхождения, «вместе с патристическим текстом переводчики переводили заново и цитаты из Св. Писания, не заботясь о том, чтобы согласовать перевод цитат с наличными славянскими переводами Св. Писания»¹⁰¹.

Добавим и то, что даже относительно прямых цитат невозможно установить, лежал ли текст Священного Писания непосредственно перед летописцем, когда тот обращался к библейской тематике, или же он помнил его наизусть, либо близко к тексту. Значительная часть библейских текстов была у древнерусского книжника, что называется, на слуху. Это подтверждают случаи, когда цитата из Библии обрывается, так сказать, на самом интересном (для цитирующего и его читателей) месте. Такое «сокращение, — по мнению А.А. Алексеева, — наносит вред изложению, но возможно, что содержание стиха было столь памятно переводчику и предполагаемым читателям, что такое сокращение не казалось вносящим затруднения для восприятия мысли»¹⁰². Эта мысль была развита А.И. Филюшкиным, обратившем внимание на слова А.М. Курбского, обращенные к Ивану Грозному: «Прочие же последующие стихи умолчаю, возлагающе их царьской совести твоей, ведуще ты священнаго писания искуснаго»¹⁰³. По мнению исследователя, это замечание свидетельствует о том, что «авторам не требовалось даже приводить полных цитат, достаточно было намекающей отсылки на тот или иной фрагмент [Священного Писания]»¹⁰⁴.

Это тем более вероятно, что в Древней Руси (впрочем, так же как и во всем античном и средневековом мире) память играла гораздо большую роль, чем мы это обычно себе представляем. Одна из немногих, кто специально изучал этот вопрос, Ф. Йейтс подчеркивала: «в эпоху, предшествовавшую изобретению книгопечатания, хорошо развитая память имела жизненно важное значение, и манипуляции с памятливыми образами должны

были так или иначе захватывать всю душу целиком»¹⁰⁵. Помимо общих соображений и предположений в нашем распоряжении есть и отдельные упоминания, подтверждающие особую роль памяти в развитии книжной культуры Древней Руси. Достаточно вспомнить Никиту Затворника: как пишет составитель Киево-Печерского патерика, «не можаше же никто же истязатися с ним книгами Ветъхаго закона, весь бо изоусть умѣаше: Бытие, и Исход, Левгыты, Числа, Судии, Царства и вся Пророчества по чину, и вся книги жидовьскыя свѣдѣаше добре»¹⁰⁶. В этом сообщении обращает на себя, в частности, внимание то, что «истязания» в знании Книг Священного Писания, видимо, не были редкостью среди монахов. Автора удивлял лишь объем текстов, которые Никита знал наизусть.

Как бы то ни было, привлечение текстов Священного Писания (как в «четьем», так и в богослужебном виде) существенно расширяет источниковую базу, на которую могут опираться историки-русисты. Ведь «от ранних периодов русской истории непосредственно сохранились именно литургические памятники, которые для XI–XII вв. составляют 90 % всех дошедших до нашего времени рукописей, для XIII–XIV вв. — не менее трех четвертых и даже для XV в. более половины всех имеющихся в распоряжении историков подлинных текстов. Они давно являются предметом изучения лингвистов, исследователей истории церковного устава на Руси, археографов, книговедов, но фактически никогда не исследовались как ценнейший, а для ряда проблем и незаменимый источник»¹⁰⁷. Действительно, основная часть дошедших до нашего времени древнерусских книг — сборники богодухновенных, богослужебных и (в меньшей степени) богословских текстов (скажем, из 190 учтенных — на 1966 г.¹⁰⁸ — рукописей домонгольского времени, хранящихся в библиотеках и архивах России, только богослужебные книги составляют 145 единиц). Казалось бы, каждая из них должна была бы цениться — не только как исторический материальный объект, но и как источник, донесший информацию о прошлом нашей страны, о людях, его создавших, — буквально на вес золота. Парадокс, однако, заключается в том, что тексты подавляющего большинства из них историками не изучаются. И это понятно. С точки зрения «здорового смысла», отсутствие к ним интереса со стороны историков вполне оправдано: что может дать для изучения истории древней Руси *якобы* заведомо известное содержание стандартного (к тому же, *чужого* — перевод!) текста, определенного канонам?

Наверно, поэтому (отбрасывая всем хорошо известные идеологические ограничения, действовавшие в советской историографии) практически ни одна из этих книг в качестве источника по истории древней Руси ни в одном из крупных исторических исследований не использовалась и — по большому счету — не используется до сих пор. Характерно и то, что ни в одном учебнике или пособии по источникововедению российской истории до самого

последнего времени не было даже упоминания сакральных канонических или апокрифических произведений; «повезло» лишь агиографическим сочинениям, наиболее «приближенным к реальной жизни» (хотя и здесь общим местом — с легкой руки В.О. Ключевского — стали сетования на клишированность, шаблонность их текстов, что не позволяет прагматически настроенным историкам использовать их для конкретно-исторических реконструкций).

Конечно, есть и такие исторические исследования (или их разделы), которые не обходятся без упоминаний переводов книг Священного Писания, богословских произведений и пр., — это специальные и обобщающе-обзорные работы по истории древнерусской культуры вообще, общественной мысли и книжного дела в частности. Здесь интересующие нас тексты в основном привлекаются для определения и характеристики противоборствующих сил, а также восстановления круга стран, с которыми древняя Русь имела «книжные» культурные контакты.

Несколько шире переводные сакральные тексты привлекаются лингвистами. Именно сопоставление исходных текстов церковно-канонической, агиографической и проповеднической литературы (Священного Писания, других богодухновенных, апокрифических и богословских книг) с соответствующими старославянскими и древнерусскими переводами позволяет восстановить точные значения отдельных слов и фразеологических единиц, тот «понятийно-категориальный аппарат», которым пользовались древнерусские книжники, через который и с помощью которого они видели и описывали окружающий их мир и происходящие события.

К сожалению, историки в основном потребительски относятся к лингвистическим словарям, ограничиваясь считыванием основных определений, связанных с тем или иным словом, и как бы забывая, что в конкретных произведениях слова, в зависимости от контекста, не только обозначали какую-то часть реальности, но и наделяли ее дополнительными смыслами, которые далеко не всегда могут быть отслежены лингвистами. Подойти к этим смыслам можно лишь через сопоставительный анализ исторического источника и параллельных ему текстов, откуда (осознанно или нет) конкретный автор почерпнул используемый им в данном случае тезаурус, а вместе с ним и образную систему — с ее правилами расчленения и наименования природной и социальной реальности, иерархией составляющих элементов по их существенности, ценностными характеристиками и т.д.

Поскольку образ мира, в котором (и которым) жил человек древней Руси, определялся именно сакральными христианскими (или воспринимаемыми тогда в качестве таковых; например, «Иудейская война» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия, и т.п.) текстами,

исключение их историками из источниковедческой практики существенно затрудняет, а то и вовсе делает невозможным верное понимание смыслов древнерусских произведений. Подмена исходных образов, на которые опирался древнерусский автор, системой представлений, почерпнутых из текстов, современных исследователю, ведет к недопустимой модернизации содержания источника, неизбежно создает ситуацию, когда историк «вчитывает» актуальные *для него* смыслы в изучаемый текст.

По замечанию А.А. Алексеева, «возможно, ...книга Бытия воспринималась как архетипический образец исторического жанра. Рядом с этим наблюдалось отсутствие четкого канона, размытость его границ, так что в сборники библейских книг могли включаться такие произведения практической мудрости, как Менандр и Пчела. Находясь за пределами тех литературных жанров, в рамках которых осуществлялось оригинальное писательское творчество, библейские тексты являлись источниками сюжетов, аллюзий, цитат, фразеологии и лексической семантики, оказывая тем самым влияние на сюжетостроение и стилистическое своеобразие всей литературы». Именно это позволило говорить исследователю о том, что *«изучение Св. Писания может иметь пропедевтическое значение при исследовании оригинальной письменности»*. При этом следует учитывать своеобразие способов копирования и распространения Св. Писания на Руси, а также разработку и применение здесь специальных средства надзора за стабильностью библейского текста. «К стабилизации текста, — как отмечает А.А. Алексеев, — вело и массовое производство литургических книг для нужд церковных приходов, эта деятельность производилась в монастырских и епископских скрипториях. Распространение этих принципов копирования за пределы Св. Писания производилось лишь случайно. По этим причинам именно библейские рукописи дают наиболее значимый материал для изучения филологической культуры и переводческого дела у славян». Это тем более справедливо, «что язык библейских текстов должен был восприниматься как воплощение языковой нормы, которой стремились следовать сочинители оригинальных произведений. При отсутствии грамматик и словарей, обеспечивающих возможности прямой кодификации письменной речи, роль стабилизатора языковой нормы играли нормативные образцы, т. е. тексты Св. Писания». Именно «благодаря этому литературный язык средневековья сохранял принципиальную тождественность в течение многих столетий, он обслуживал литературные и церковные потребности православных славян от Адриатики до Белого моря с IX по XVIII в. Поэтому изучение языка библейских текстов прокладывает прямой путь к выяснению характера языковой нормы всей эпохи. На фоне языка библейских текстов возможна относительная оценка языка других произведений»¹⁰⁹.

Включение в отечественную источниковедческую практику переводных канонических и апокрифических сакральных текстов в качестве основы анализа древнерусских письменных источников позволит, как нам представляется, существенно расширить возможности выявления и адекватного восприятия исторической информации, до сих пор скрытой от исследователей.

Репертуар библейских книг, доступных древнерусскому летописцу

Точность цитирования ветхо- и новозаветных текстов, как и источники, на которые при этом опираются летописцы, не изучены. Эта обширная тема выходит далеко за рамки нашей работы и нуждается в серьезном рассмотрении.

Поэтому здесь и далее мы не будем останавливаться на собственно текстологических сопоставлениях летописных и библейских текстов. В настоящее время это представляется совершенно невозможным. Вообще, история славянских переводов Библии, бытовавших на Руси до конца XV в., до сих пор разработана слабо¹¹⁰. Даже появившиеся в последние десятилетия работы Н.А. Мещерского¹¹¹ и А.А. Алексева¹¹² хоть и существенно дополнили немногочисленные дореволюционные исследования, не смогли закрыть все имеющиеся в данной теме лакуны¹¹³. До сих пор сведения по текстологической истории славянской Библии «лишь в малой степени основаны на полном изучении всего сохранившегося объема рукописного материала»; собственно текстология древнерусских переводов библейских текстов «начинается лишь сегодня»¹¹⁴.

Существовали ли на Руси до Геннадиевской Библии 1499 г. полные систематические подборки древнерусских (славянских) переводов канонических библейских книг, неизвестно. Ясно лишь, что когда новгородский архиепископ Геннадий поставил задачу собрать все книги Библии в славянском переводе, некоторые из них разыскать не удалось. Во всяком случае, 1-я и 2-я книги Паралипоменон, 1-я, 2-я и 3-я Ездры, книги Неемии, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, 1-я и 2-я Маккавейские, 10–14-я главы книги Есфири, а также 1–25-я и 46–51-я главы книги пророка Иеремии были переведены с латинского оригинала Вульгаты специально для Геннадия монахом-доминиканцем Вениамином. Все остальные книги Ветхого и Нового Заветов (за исключением Песни Песней, переведенной в середине XII в.) были даны в ранних переводах, хронологически примерно совпадающих со временем создания первых древнерусских летописей¹¹⁵.

Вместе с тем уже в Изборнике 1073 г. есть три статьи («От апостольских уставов» — л. 203–204, «Слово Иоанна о верочитных книгах» — л. 252–253; «Богословца от словес» — л. 253–254), которые содержат индекс рекомендованных и запрещенных для чтения религиозных книг, в том числе книг Ветхого и Нового Заветов. Среди них упомянуто и большинство текстов Писания, не обнаруженных Геннадием. Из книг, включаемых ныне в

состав Библии, в перечнях Изборника отсутствуют только 3-я книга Ездры, а также книги Неемии и Варуха. Это, на наш взгляд, дает некоторые основания, чтобы предположить, что славянские тексты практически всего Священного Писания имелись уже на начальных этапах древнерусского летописания.

Самым сильным контраргументом может быть переводной характер указанных статей Изборника 1073 г.: их текст в части, касающейся рекомендованных для чтения книг Писания, точно соответствует греческому оригиналу¹¹⁶. Тем не менее, предложенный в Изборнике репертуар верочитных библейских книг, видимо, достаточно точно отражал реальную для читателя Древней Руси ситуацию. Об этом можно судить по тому, что перечень отреченных книг, включенных в те же статьи, был переработан на древнерусской почве¹¹⁷. Вместо книг, не встречавшихся древнерусскому читателю, в него были включены апокрифические произведения, имевшие хождение на Руси, что само по себе показательно, поскольку даже языковая правка Изборника была, по определению Н.А. Мещерского, «относительно неглубокой»¹¹⁸.

Обращает на себя внимание плохая сохранность ветхозаветных книг: из полутора тысяч рукописей, зафиксированных в Предварительном списке славяно-русских рукописей XI–XIV вв., ветхозаветные тексты имеются лишь в двух¹¹⁹. Причем одна из них (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 2; рубеж XIV–XV вв.) включает книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и Есфирь. В так называемый Иудейский хронограф (который был составлен не позднее середины XIII в.) входили фрагменты из Книги Бытия, полный текст книг Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Царств, а также фрагменты из книги Руфь и из книги пророка Иеремии. Вообще *исторические* библейские книги (Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Царств, Есфирь) нередко переписывались в одних сборниках с хронографами (тем самым, по мнению О.В. Творогова, как бы выступая не только в функции Священного писания, но и в функции исторического повествования). Дословный текст 3-й и 4-й книг Царств входил в состав Еллинского летописца первой (или архетипной) редакции, а во вторую редакцию Еллинского летописца и в Троицкий хронограф входили Книга Даниила с толкованиями Ипполита и Книга Иеремии¹²⁰. Впоследствии эта традиция была продолжена в более поздних хронографах. Так, в Хронографе 1512 года пересказывалось историческое содержание Пятикнижия, книг Иисуса Навина и Судей, четырех книг Царств, книг Руфь, Товит и Есфирь. Всего в этом Хронографе библейская история занимает около трети всего объема текста¹²¹.

Проблемы сравнения летописных текстов с библейскими

Из-за отсутствия полных древнерусских переводов книг Ветхого Завета невозможно хотя бы приблизительно установить, где и когда они были сделаны, могли ли ими

пользоваться, и в каком объеме первые летописцы, не говоря уже о том, чтобы пытаться определить конкретные списки Священного Писания, легшие в основу тех или иных текстов Повести временных лет.

Сличение же Повести с дошедшими до нашего времени списками богослужебных книг, скажем, с паремейниками, заведомо не даст достоверных результатов, так как соответствие богослужебных книг четрым для X–XV вв. неизвестно и вряд ли когда-нибудь будет установлено. Тем более что разночтения в списках как одних, так и других, как уже отмечалось, могли быть «велики, многочисленны и разнообразны»¹²². Это наблюдение подтверждает и Е.М. Верещагин: «интенсивное лексическое варьирование в этих источниках [имеются в виду славянские Евангелия] является изначальным и восходит к переводческой деятельности Кирилла и Мефодия»¹²³. Да и богослужебные книги сохранились в сравнительно поздних списках, что делает их текстологическое сличение с Повестью временных лет спорным. Однако даже современные изучаемому источнику списки Писания не могут гарантировать от серьезных ошибок в идентификации текстов.

Одним из самых показательных в этом отношении является анализ цитаты из Книги Иисуса, сына Сирахова в хрестоматийном высказывании Владимира в защиту «питья»: «Руси есть веселье питье — не можемъ бес того быти»¹²⁴. Как правило, эта фраза современными интерпретаторами толкуется весьма вольно. Между тем, смысл ее становится ясен только через библейский текст. Тут, однако, не все просто. В синодальном переводе Библии «протограф» высказывания киевского князя выглядит таким образом: «Что за жизнь без вина? оно сотворено на веселие людям»¹²⁵. В Изборнике 1076 года — списке, практически современном Повести, — приведен такой перевод: «Медь въ веселие дано бысть Богъмь, а не на пиянство сътворено бысть»¹²⁶. В таком виде фраза почти неузнаваема. О том, что речь идет о вине, можно догадаться лишь в том случае, если учесть, что в Изборнике в текстах Премудрости Иисуса сына Сирахова, как отмечал еще А.Х. Востоков, слово «вино» регулярно заменялось названием хмельного напитка, более привычного для жителей Древней Руси, — существительным «медь»¹²⁷. Это наблюдение подтвердил Н.А. Мещерский, который обратил внимание на то, что «отсутствие согласования в роде между подлежащим муж. рода “медь” и сказуемыми (краткими страдательными причастиями) в средн. роде, как нам кажется, позволяет установить, что слово “медь” в данном контексте вторично и внесено редактором на место первоначально стоявшего там существительного средн. рода “вино”, на структуру же предложения редактор при перестройке текста не обратил внимания, благодаря чему и возникла эта несогласованность в роде»¹²⁸. Между тем, даже с учетом такой поправки мы не получаем точного текстуального соответствия заинтересовавшему нас высказыванию. В привычном же нам библейском тексте отсутствует

вторая часть фразы, почерпнутой из Изборника. К тому же там есть прямая отсылка: «Апостола Паула»¹²⁹. Правильно идентифицировал ее только Ж. Леписье, которому удалось найти точное соответствие ей в одном из латинских переводов Книги Иисуса, сына Сирахова: «Vinum in jucunditatem creatum est... et non in ebrietatem»¹³⁰. Соответственно, именно «сквозь» соответствующую главу Книги Иисуса, сына Сирахова можно выйти на тот семантический ряд, в который встроено летописцем высказывание Владимира.

Однако истинный смысл реплики, приписанной летописцем Владимиру, в летописном контексте становится ясным только при обращении к Толковой Палее: «А еже рече “веселѣ очи его от вина”, – вино бо есть кровь Христова, иже преда намъ, рекъ: “пиите, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Богъ плотию, возвеселися божествомъ»¹³¹. Другими словами, ответ Владимира прообразует принятие им христианства.

Данный пример еще раз показывает, насколько трудно бывает найти точное соответствие изучаемого текста источнику-протографу. При этом остается только догадываться, как могут выглядеть привычные библейские фразы при подобной их адаптации к потребностям автора нового произведения.

Приведенный случай еще раз наглядно показывает: обращение даже к самым близким к Повести по времени спискам Священного Писания вовсе не является гарантией отыскания текстуальных соответствий. Напротив, привлечение синодального перевода, как это ни парадоксально, может оказаться гораздо ближе к демистифицируемым текстам. К тому же, как мы помним, неизвестно, сличались ли при переводе библейские цитаты, которые пронизывают все греческие хроники, которыми пользовался летописец, с древнерусскими текстами Писания. Учтем и еще один момент: даже относительно прямых цитат мы не можем установить, лежал ли текст Священного Писания непосредственно перед летописцем, когда тот обращался к библейской тематике, или же он помнил его наизусть, либо близко к тексту¹³². А ведь существовала еще и апокрифическая литература, также хорошо известная летописцам.

Поэтому нам придется в дальнейшем изложении опираться на предположение, что летописец мог пользоваться Библией почти в полном объеме¹³³. При этом мы не будем пытаться установить происхождение текста Писания, на который в каждом конкретном случае мог опираться автор летописи. Ограничимся лишь ссылками на текст общепринятого ныне синодального перевода Библии, что на данном этапе работы представляется вполне достаточным. В то же время, каждую из найденных параллелей мы будем пытаться — насколько позволяет наличная источниковая база и наша степень знакомства с ней в данное время — проверить древнерусскими переводами Священного Писания, стремясь подойти как можно ближе к исследуемому периоду.

* * *

Чтобы уточнить наши представления о мировосприятии летописца и, таким образом, продвинуться дальше в верном и более полном истолковании сообщений летописи, необходимо, прежде всего, определить формы, в которых библейские тексты вошли в летописные описания. Это поможет точнее определить функции, которые выполняет Священное Писание в летописи. Тогда, как нам представляется, для историка откроются новые возможности раскрыть нетронутые пока пласты содержания летописного повествования, извлечь дополнительную конкретную историческую информацию, сохранившуюся в погодных статьях.

Формы презентации текстов Священного Писания в Повести временных лет

Самой простой и наглядной формой, в которой библейские тексты и сюжеты присутствуют в летописи, является *прямое цитирование Библии*. Почти все такие цитаты в Повести временных лет были выявлены и определены А.А. Шахматовым¹³⁴. Пропущенные им по каким-то причинам тексты Писания под 6586 и 6604 годами были указаны Г.М. Барацем¹³⁵.

В подавляющем большинстве случаев летописцы цитируют книги Ветхого Завета (Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1 и 2 Царств, Иова, Псалтырь, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Премудростей Соломона, Иеремии, Варуха, Иезекииля, Даниила, Осии, Иоилия, Амоса, Михея, Захарии и Малахии).

Цитаты из Нового Завета (Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна, Деяний Апостолов, а также Посланий к Римлянам, 1 и 2 к Коринфянам, 1 к Фессалоникийцам) встречаются значительно реже¹³⁶. Они включены довольно компактными группами в рассказ о крещении княгини Ольги (под 6463/955 годом), в Речь Философа (под 6494/986 годом), рассказы о крещении Руси (под 6496/988 годом) и об установлении князем Владимиром праздников Преображения и Успения (под 6504/996 годом), в похвалу князьям Владимиру, (под 6523/1015 годом) и Изяславу (под 6596/1088 годом), а также в рассуждение о казнях Божиих (под 6601/1093 годом)¹³⁷. Практически все эти тексты носят вставной характер. За их пределами дословные выдержки из новозаветных книг появляются чрезвычайно редко.

Причина явного предпочтения, которое летописец отдает текстам Ветхого Завета, видимо, кроется в том, что *историческими* в христианстве считаются именно ветхозаветные сюжеты, в отличие от христологических — новозаветных. Достаточно вспомнить довольно четкое пространственное разделение изображений библейских исторических и христологических сюжетов на фресках древнерусских храмов¹³⁸. Поэтому для

происходивших событий и их участников летописцу, как нам представляется, было удобнее находить аналогии именно в первой части Библии¹³⁹.

Функции прямых цитат

Функции прямых цитат из Библии, литургических и апокрифических текстов в Повести временных лет, прежде всего, состоят в обосновании характеристик и сентенций, которые высказывает летописец по ходу изложения¹⁴⁰. Они, на первый взгляд, достаточно очевидны и не вызывают затруднений при интерпретации летописного сообщения, поскольку просто развивают и подкрепляют мысль, прямо сформулированную автором¹⁴¹.

По наблюдению О.Н. Бахтиной, «через христианское прочтение Священного Писания мир видимый и мир невидимый соприкасались. За каждым словом сакрального текста таился сокровенный смысл, доступный не каждому язычнику, но каждому христианину». Именно через цитирование библейских текстов древнерусский летописец формировал особую систему христианского символизма, с помощью которой он пытался постичь суть события, «“божественную логику”, которая управляет всем ходом человеческой истории. За кажущейся пестротой приводимых фактов стоит главное, с точки зрения летописца, событие — Боговоплощение, за повторяемостью событий всегда стоит вневременной смысл бытия, за фактографичностью, за земным и будничным — “религиозный подъем над жизнью”, который и подчеркивает преходящий характер всего сущего». И далее: «Летописец смотрит на эти разрозненные события с идеальной высоты, видит в них более важную связь, чем пространство и время. Он рассматривает их под знаком вечности, в которой проявляется Божественная воля и высший смысл. Не случайно здесь возникают сравнения с историей Ветхого и Нового Заветов. Летописец не “рассказывает” историю, он “извлекает” ее из событий Священной истории, и таким образом исторический факт в сознании читателей и слушателей получает вечный смысл»¹⁴².

В то же время, выяснение критериев, которыми руководствовался летописец при выборе тот или иного библейского высказывания для подтверждения собственных рассуждений, может дать любопытный дополнительный материал, позволит лучше понять взгляды летописца и методы его работы.

Скажем, почему Василий, автор помещенной под 6605/1097 годом повести об ослеплении Василька Тербовльского, осуждая Василька за убийство Василия и Лазаря (советников Давыда), цитирует 41 и 43 стихи 32 главы Второзакония («И вздам мечь врагом, и ненавиждащим мя вздам, яко кровь сыновъ своихъ мщаеть и мстить, и вздасть мечь врагом и ненавиждащим его»¹⁴³), а не 35 стих той же главы¹⁴⁴, или основанные на нем послания к Римлянам («Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию, ибо

написано: “Мне отмщение, Аз воздам”¹⁴⁵), либо к Евреям¹⁴⁶? Одно дело, если он просто приводит текст, который только и знает, или помнит, или имеет под рукой, и совсем другое, если он сознательно выбирает одну из множества аналогичных цитат.

Естественно, каждый такой случай нуждается в специальном рассмотрении. При этом решающую роль в прояснении подобных ситуаций будет, несомненно, играть текстология.

Довольно часто летописец *косвенно цитирует текст Писания*, излагает своими словами, причем порой достаточно вольно.

Скажем, рассказ о первой религиозной «реформе» Владимира («[И] жряху имь, наричюще я б[ог]ы, [и] привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, [и] оскверняху землю теребами своими. И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-ть. Но преблагии Богъ не хотя смерти грѣшникомъ. На томъ холмѣ нынѣ церкви стоитъ, святаго Василья есть, якоже послѣди скажемъ»)¹⁴⁷ является парафразом 105 псалма¹⁴⁸.

Другим примером может служить развернутая характеристика Святополка Окаянного под 6527/1019 годом, в которой утверждается, что Каин принял мечь за убийство Авеля семь раз, а Ламех, который знал о казни, постигшей прародителя, и, тем не менее, совершил убийство двух братьев Еноха, — семьдесят раз¹⁴⁹. Такая трактовка явно не совпадает с оригинальным канонически библейским текстом. Там о б е щ а н и е семикратной мести относится не к самому Каину, а к тому, кто посмеет убить первого братоубийцу¹⁵⁰. За Ламеха же, по его же собственным словам, обращенным к своим женам, должно было отомститься семьдесят раз всемеро¹⁵¹. Причем текст Книги Бытия позволяет думать, что столь суровое наказание связано с тем, что Ламех, в отличие от Каина, никого не убивал. История же с братьями Еноха, судя по всему, вообще носит апокрифический характер¹⁵².

К сожалению, соответствие подобных пересказов исходным библейским текстам, насколько нам известно, никто систематически не проверял. Следовательно, и причины их искажения, если таковые обнаруживаются в летописи, не выяснялись.

Вообще косвенное цитирование летописцами Библии изучено гораздо хуже, нежели буквальное повторение Писания в статьях Повести временных лет. И это понятно. Ведь кроме постановки вопроса как такового — всего полтора десятилетия назад еще совершенно недопустимого для советского исследователя — его решение требует соответствующего знания библейских текстов и сюжетов, что само по себе является проблемой для нашего современника (во всяком случае, для подавляющего большинства из них).

Справедливости ради, следует отметить определенный вклад Г.М. Бараца в решение этого комплекса вопросов. Несмотря на неудовлетворительный в целом уровень построений, некоторые его наблюдения, касающиеся косвенных цитат ветхозаветных текстов в Повести,

заслуживают, на наш взгляд, самого серьезного внимания. Кстати, как мы уже указывали, некоторые из них подтверждаются новейшими исследованиями¹⁵³.

Вероятно, работа в этом направлении должна быть продолжена. Особое значение здесь приобретает проблема выявления источников, которыми пользовался летописец, тем более что многие косвенные библейские цитаты попадали в летопись уже в готовом виде.

Важно также установить время их включения в летописную статью.

Функции пересказа библейских текстов

Функции пересказа библейских текстов в летописи, видимо, в целом совпадают с той ролью, которую играют прямые цитаты. Быть может, уточнить их место в летописном повествовании удастся после их полного выявления, определения и прочтения в контексте.

Другой разновидностью использования Библии летописцем являются *«отсылочные» сравнения*, типа хрестоматийного: «Бѣ бо [Владимир] женолюбець, яко же и Соломанъ»¹⁵⁴. Порой они сопровождаются разъяснениями, с какими характеристиками библейского персонажа ассоциируются черты данной исторической личности.

Так, приведенное выше сравнение дополнено следующим разъяснением: «бѣ бо, рече, у Соломана женъ 700, а наложницъ 300», и завершено противопоставлением: «Мудръ же бѣ [Соломон], а наконецъ погибе; се же бѣ невѣголомъ, а наконецъ обрѣте спасенье».

Однако подобные уточнения далеко не всегда сопровождают сравнение исторических деятелей с героями библейских рассказов. К примеру, летописец не поясняет, зачем ему под 6463/955 годом потребовалось сравнивать константинопольского императора с Соломоном, а княгиню Ольгу, приехавшую к нему, с царицей Савской. Он лишь замечает, что она «искаше доброѣ мудрости Божьи»¹⁵⁵. Кроме того, такие указания, видимо, не во всех случаях могут полностью объяснить причины выбора библейского персонажа для отождествления (или, наоборот, противопоставления).

Приведем сравнение Святополка Окаянного с Авимелехом под 6527/1019 годом: «Се же Святополкъ — новыи Авимелехъ, иже ся бѣ родиль от прелюбодѣянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и съ бысть»¹⁵⁶. Подчеркнем, что в данном случае летописец сравнивает Святополка с Авимелехом, а не с более «популярным» братоубийцей — Каином. Это тем более странно, что о последнем летописец пишет всего несколькими строками выше («7 бо мстии прия Каинъ, убивъ Авеля...»). Быть может, такой выбор был определен не только сходством происхождения («ся бѣ родиль от прелюбодѣянья»)? Да и зачем потребовалось уточнять, какой именно Авимелех имеется в виду в данном случае?

Видимо, летописцу и его читателям гораздо лучше был известен другой Авимелех, царь филистимский. Тот дважды — один раз обманутый Авраамом, другой раз Исааком —

оказывался в ложном положении и едва не совершал тяжкий грех. Но поскольку намерения его формировались «в простоте сердца», Бог удержал его от согрешения¹⁵⁷. Сравнивая Святополка с Авимелехом, сыном Гедеона, помнил ли летописец об Авимелехе — филистимском царе?¹⁵⁸ Не должно ли это было дать читателям, «преизлиха насытышемся сладости книжныя», дополнительные библейские аллюзии?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо рассмотреть данное сравнение в контексте всех ассоциативных рядов, примыкающих к нему.

Подобные «отсылочные» сравнения, судя по всему, чаще всего преследовали одну из следующих целей.

Во-первых, они могли даваться *для нравственной оценки* отдельных исторических лиц, событий или ситуаций как посредством нахождения у них общих черт с соответствующими персонажами и сюжетами библейскими, так и через их противопоставление.

Во-вторых, они могли привлекаться *для определения сущности* происходившего. Скажем, в уже приводившемся примере цель отождествления Ольги с царицей Савской, как будто, вполне «прозрачна». Тем более что летописец специально разъясняет: «Се же бысть, якоже при Соломанѣ приде царица Ефиопская к Соломану, слышати хотяши мудрости Соломани, и многу мудрость видѣ и знамянья»¹⁵⁹. А затем повествует о духовных исканиях Ольги, перемежая их обильными выдержками из текстов притч Соломоновых¹⁶⁰.

Однако более детальный анализ некоторых прямых отождествлений подобных только что приведенным, показывает, что они могут, видимо, преследовать и не столь очевидную цель: *дать ключ к пониманию подтекста* предшествующего и/или последующего повествования. Фактически, разновидностью рассмотренного случая является библейская фразеология, которая пронизывает весь текст Повести. Пока ограничимся таким «глухим» определением. Разъяснить его можно будет только после анализа тех форм использования библейских рассказов, которых мы пока не касались.

«Невидимые библеизмы» начального русского летописания¹⁶¹

Уже первые летописные рассказы, основанные (что очень важно подчеркнуть), по общепринятой точке зрения, на устных преданиях, именно так включают библейский элемент. Например, знаменитые слова, с которыми под 6370 годом племени Северо-Западной Руси обращаются к варягам («Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нѣтъ»¹⁶²), перекликаются со 111 псалмом («обилие и богатство в доме его, и правда его пребывает вовек»¹⁶³).

Другим примером может быть ответ варяга-христианина на требование киевлян отдать сына в жертву языческим богам. «Не суть то бози, н[о] древо..., не ядять бо, ни пьютъ, ни молвятъ, но суть дѣлани руками в деревѣ», — говорит он¹⁶⁴. Перед нами — незаметная на

первый взгляд, но легко атрибутируемая косвенная цитата из Ветхого Завета: «И будете... служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят, и не обоняют»¹⁶⁵.

К сожалению, в подавляющем большинстве случаев обнаружить в тексте подобные «микрцитаты» довольно сложно. Тем более что их форма во многом определялась тем, на какие переводы книг Священного Писания опирался летописец, и насколько точно он воспроизводил текст. А, как уже отмечалось, вопросы эти пока весьма далеки от сколько-нибудь полного решения.

К числу «невидимых» библеизмов, видимо, можно отнести формулу, регулярно появляющуюся в Повести временных лет вплоть до 6527 года: «есть могила его и до сего дне». Она сопровождает сообщения о смертях Вещего Олега (под 6420 годом)¹⁶⁶, князей Игоря (под 6453 годом)¹⁶⁷, Олега Святославича (под 6485 годом)¹⁶⁸ и Святополка Окаянного (под 6527 годом)¹⁶⁹.

Это выражение имеет стабильную форму и употребляется даже в тех случаях, когда летописец явно не знал, где похоронен князь (и был ли он похоронен вообще).

Так, место смерти Вещего Олега неизвестно: одни источники называют Ладогу, другие — Киев, третьи утверждают, что он скончался где-то «за морем». В то же время в Повести под 6420 г. упоминается его «могила» (возможно, легендарная) в Киеве, на Щековице, как существующая «и до сего дни»¹⁷⁰. Другим примером такого рода может быть сообщение под 6527 г. о смерти Святополка Окаянного, хотя умер он, а соответственно и похоронен «между Ляхы и Чехи», то есть Бог весть где¹⁷¹. Но и его «могила» (точнее, видимо, холм, называемый могилой Святополка), по словам летописца, есть «до сего дне»¹⁷². Уже это само по себе наводит на мысль, что в данном случае речь идет о трафаретном обороте, который далеко не всегда можно понимать буквально.

Смысл столь противоречивых, с точки зрения современного читателя, свидетельств нуждается в специальном анализе и толковании. Очевидно, что значение этого выражения не сводится только к тому, что летописцу известна сама «могила» (т.е. могильный холм)¹⁷³. Скорее, это в первую очередь констатация самого факта смерти князя¹⁷⁴.

Любопытно также, что текстологический анализ позволяет говорить о единой основе описаний погребения Аскольда и Дира под 6390 г. («несоша на гору и погреб[о]ша и на горѣ»¹⁷⁵), Олега под 6420 г. («и с того разболѣся и умре, и плакашася людие вси плачем великим, и несоша и погребоша [его] на горѣ»¹⁷⁶) и Ольги под 6477 г. («разболѣлась уже <...>

по трех днехъ умре Ольга, и плакася по неи... людье вси плачемъ великомъ, [и] несоша и погребоша `ю^а на мѣстѣ»¹⁷⁷), а потому и об их трафаретности¹⁷⁸.

Во всем этом летописец (или летописцы) солидарен с автором (или авторами) книги Бытия. Рассказы о кончине праотцев Авраама, Исаака, Иакова сопровождаются одинаковыми указаниями, что те были погребены в пещере Махпеле¹⁷⁹, на поле Ефрона Хеттеянина, которое против Мамре, и которую купил Авраам в собственность для погребения. Там были погребены и их жены: Сарра, Ревекка и Лия¹⁸⁰. Рахиль же похоронена «на дороге в Ефрафу». Над ее могилой Иаков поставил памятник: «это надгробный памятник Рахили *до сего дня*»¹⁸¹. Исключение из общего правила представляет описание погребения Моисея: «И погребен на долине в земле Моавитской против Беф-Фегора, и никто не знает места погребения его даже *до сего дня*»¹⁸². Совпадение в деталях описаний погребений первого библейского пророка и первой русской правительницы-христианки позволяет косвенно сравнивать Ольгу (своеобразного пророка христианства на Руси¹⁸³) с Моисеем, заключившим первый Завет с Богом.

С последним «уточнением» места погребения Моисея невольно ассоциируется летописный рассказ о кончине княгини Ольги, в котором не указано, где именно она погребена (напоминаю, летописец отмечает лишь: «погребоша ю на мѣстѣ»). А.А. Шахматов, а вслед за ним М.Н. Тихомиров усмотрели в том «какую-то неточность, вернее оборванность фразы»¹⁸⁴. Но в древнем проложном сказании (под 11 июля) объясняется, что Ольга завещала себя «погрести с землею равно, а могилы не сыпати»¹⁸⁵. По мнению Д.С. Лихачева, «могила Ольги поэтому могла быть плохо известна в народе»¹⁸⁶. Однако о незнании или забвении места погребения знаменитой княгини-христианки вряд ли можно вести речь, ведь позднее ее останки были перезахоронены в Десятинной церкви (хотя летопись об этом и молчит)¹⁸⁷. А чтобы совершить перенесение мощей, очевидно, необходимо знать, где они были первоначально погребены.

Кстати, рассказывая под 6491 годом о трагической гибели первых русских христиан, варягов-мучеников, летописец добавляет: «И не свѣсть никтоже, гдѣ положиша я»¹⁸⁸, что косвенно подтверждает наше наблюдение о связи отсутствия упоминания «могилы» с христианами.

Такие параллели показывают, что, скорее всего, летописное «есть же могила и до сего дне» является аналогом библейского «точного адреса» погребения патриархов и соответствует по смыслу более раннему обороту, который применяется по отношению к Адаму, Сифу, Еносу, Каинану, Малелеилу, Иареду, Мафусаилу, Ламеху и Ною: «и он

^а Испр. по Ипат. сп.

умер»¹⁸⁹. Это, кстати, вовсе не исключает возможности существования реальной (пусть и легендарной) могилы, которую могли видеть летописец и его современники. Так, скажем, с именем Олега в Киеве связывали сразу две «могилы»: на Щековице и у Жидовских (Львовских) ворот¹⁹⁰.

Важно отметить, что фразеологизм «есть же могила и до сего дне» встречается в подавляющем большинстве случаев в сочетании с именами князей-язычников. По-видимому, исторической основой этого явился обычный для IX–X вв. курганный обряд погребения восточнославянских князей, выполнявших, возможно, не только государственные, но и жреческие функции¹⁹¹. Вместе с тем такая связь позволяет слышать в этом обороте отголосок заклания, лежавшего на тех, кто «преступил завет Господень, и сделал беззаконие»¹⁹². Основанием могло служить описание гибели Ахана в долине Ахор. За нарушение священного запрета он был убит, «и набросали на него большую груду камней, которая уцелела *и до сего дня*»¹⁹³.

Единственное исключение составляет Святополк Окаянный. Это могло объясняться тем, что он был «беззаконными», и, как считают некоторые исследователи, не являлся христианином¹⁹⁴.

Таким образом, данный фразеологизм дает историку информацию, существенно превышающую по своему объему и значению его буквальный смысл. При этом, однако, его все-таки вряд ли можно использовать как датирующий признак¹⁹⁵.

Не исключено, что библеизмом является и требование волхвов, обращенное к Яню Вышатичу: «Нама стати пред Святославомъ, а ты не можьшь створити ничтоже» (статья 6579/1071 года)¹⁹⁶. В нем можно видеть не только ссылку на статью Русской Правды, запрещающую мучить смердов «без княжьего слова»¹⁹⁷, но и на высказывания апостола Павла, адресованные мучившим его сотнику («Разве вам положено бичевать римского гражданина, да и без суда?»¹⁹⁸) и первосвященнику Анании («Я стою перед судом кесаревым, где мне и следует быть судиму... Требую суда кесарева»¹⁹⁹). И если Анания при этом распорядился бить Павла «по устам»²⁰⁰, то Янь сначала приказывает бить волхвов, а затем, когда они вновь повторяют свое требование: «стати нам пред Святославом», — «вложить рубль въ уста има» и тянуть за него лодку²⁰¹.

Приведенные примеры позволяют думать, что использование библейской терминологии и фразеологии не было для летописца лишь нейтральным литературным приемом, с помощью которого он описывает интересующие его события и лица. Такой «литературный стиль» (пользуясь выражением Д.С. Лихачева) явно намекал посвященному читателю на то, что в данном случае текст несет дополнительную смысловую нагрузку. Тем самым создавался, так сказать, интегральный текст второго порядка — на стыке буквального

значения летописного сообщения и библейского повествования, лежащего в основе его формы.

Найти библеизм подобного вида в летописи довольно трудно. Для этого необходимо достаточно свободно владеть библейскими текстами.

В ряде случаев поиск скрытых в летописном повествовании библейских сюжетов облегчается «сигнальными» сопоставлениями героев летописного рассказа с персонажами Священного Писания. В них, как мы уже отмечали, может сдержаться ключ к пониманию подтекста предшествующего или последующего изложения.

Своего рода сигналом представляется, в частности, уже упоминавшееся сопоставление князя Владимира Святославича с Соломоном. Заявление о женолюбии обоих правителей служит своеобразным предисловием и введением к их дальнейшему сопоставлению.

К сожалению, «сигнальные» сопоставления летописных и библейских персонажей, подобные только что рассмотренным, встречаются довольно редко. Куда чаще летописец проводит такие аналогии тайно, конспиративно. С чем это связано, можно лишь догадываться. Возможно, именно в их неочевидности он видел проявление истинного смысла происходящего. Найденное сокровенное значение он закреплял для посвященных, сопоставляя свое сообщение по форме с соответствующим библейским сюжетом, и в то же время оставлял скрытым от глаз профанов.

Без дополнительных ориентиров обнаружить такую микроцитату мог только просвещенный человек, поднаторевший в чтении богодухновенной, богословской и богослужебной литературы. «Невѣдуциим» такое было явно не по силам. Следовательно, можно полагать, что летописец адресовал сокровенный «текст» своего труда совершенно определенной аудитории, скорее всего, таким же начитанным монахам, каким был сам.

Отсюда следует вывод о возможных дополнительных функциях данного вида летописных библеизмов. Например, как уже отмечалось, они могли указывать на определенный подтекст сообщения и одновременно давать ключ к его пониманию.

Формы репрезентации текстов Священного Писания в Повести временных лет

Только что рассмотренный вид, в котором фрагменты библейских текстов непосредственно включены в Повесть временных лет, как правило, связан с куда более глубоко запрятанным «цитированием» Священного Писания летописцем. Речь идет о летописных сообщениях, написанных, так сказать, по мотивам Библии. Сюжетная канва (а заодно и форма) в них опирается на Священное Писание. При первом знакомстве они представляются чем-то вроде неких инсценировок библейских сюжетов, в которых имена патриархов, царей и прочих действующих лиц заменены именами древнерусских князей и

людей, их окружавших, а восточнославянская ономастика подставлена вместо ветхозаветных топонимов. Приведу несколько типичных примеров.

В Повести временных лет описывается строительство первых христианских храмов на Руси — в Киеве и Василеве: «Въ лѣто 649[7]. Посемь же Володимеръ живяше въ законѣ хрестыянстѣ, помысли создати церковь пресвятыя Богородица, [и] пославъ приведе я мастера от Грекъ. И наченшю же здати, и яко сконча зижя, украси ю иконами, и поручи ю Настасу Корс[ун]янину, и попы Корсуньскыя пристави служити в неи, вдавъ ту все, еже бѣ възьль в Корсуни: иконы, и съсуды, и кресты. ...Въ лето 6504. Володимеръ видѣвъ церковь свершену, вшедъ в ню и помолися Богу, глаголя: “Господи Боже! «Призри с небесе, и вижь. И посѣти винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя»²⁰², новыя люди си, им же обратиль еси сердце в разум, познати Тебе, Бога истинного. И призри на церковь Твою си, юже создах, недостойныи рабъ Твои, въ имя рожышая Тя Матере приснодевья Богородица. Аже кто помолиться въ церкви сеи, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя Богородица”. И помолившюся ему, рекъ сице: “Даю церкви сеи святѣи Богородици от имѣнья моего и от градъ моихъ десятую часть”. И положи написавъ клятву въ церкви сеи, рекъ: “Аще кто сего посудить, дя будетъ проклять”. И вдасть десятину Настасу Корсунянину. И створи праздникъ великъ въ ть день болярюмъ и старцемъ градскимъ людскимъ, и убогимъ раздая имѣнье много. По сихже придоша Печенѣзи к Василеву, [и Володимеръ с малою дружиною изыде противу]. И съступившимся, и не мог стерпѣти противу, подѣбѣгъ ста подѣ мостом, одва укрыся противных. И тогда обѣщася Володимеръ поставити церковь Василевѣ святаго Преображенья, бѣ бо въ ть день Преображенъе Господне, егда си бысть сеча. Избывъ же Володимеръ сего, постави церковь, и створи праздникъ великъ, варя 300 проваръ меду. И съзываше боляры своя, и посадники, старѣишины по всѣмъ градомъ, и люди многы, и раздая убогимъ 300 гривень. Праздновавъ князь днии 8, и възвращашеться Кыеву на Успенъе святыя Богородица, и ту паки стваряше праздникъ великъ, съзывая бесчисленное множество народа. Видя же люди хрестыяны суца, радовашеся душею и тѣлом»²⁰³. Обе эти записи имеют все признаки «эффекта присутствия автора». Создается полное впечатление, что они составлены человеком, который был непосредственным свидетелем происходившего. Единственной цитатой, которая может быть установлена в этом фрагменте на основании текстологического анализа, является выделенный 15 стих из 49 псалма.

Между тем, при более внимательном подходе оказывается, что едва ли не все «подробности», связанные непосредственно с именем Владимира Святославича, заимствованы из библейского описания строительства Соломоном Храма Господня в Иерусалиме:

Повесть временных лет

1. Володимеръ <...> помысли создати церковь пресвятыя Богородица <...> И наченшу же здати, и яко сконча зижя, украси ю иконами...

2. Володимеръ видѣвъ церковь свершену, вшедъ в ню и помолися Богу, глаголя: “Господи Боже! <...> Призри на церковь Твою си, юже создах, недостойныи рабъ Твои, въ имя рожьшая Тя Матере приснодевья Богородица. Аже кто помолиться въ церкви сеи, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя Богородица”.

3. Избывъ же Володимеръ сего, постави церковь, и створи праздник великъ <...> Праздновавъ князь днии 8, и възвращашеться Кыеву... и ту паки стваряше праздник великъ, сзывая бещисленное множество народа. Видя же люди хрестьяны суца, радовашеся душею и тѣлом.

Третья книга Царств

1. И вот, я [Соломон] намерен построить дом имени Господа, Бога моего <...> И построил он храм и кончил его, и обшил храм кедровыми досками²⁰⁴.

2. Так совершена вся работа, которую производил царь Соломон для храма Господа <...> И стал Соломон пред жертвенником Господним <...> и сказал: Господи, Боже Израилев! <...> Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего <...>, услышь молитву, которую будет молиться раб Твой на месте сем²⁰⁵.

3. И сделал Соломон в это время праздник, и весь Израиль с ним <...> — семь дней и еще семь дней, четырнадцать дней. В восьмой день Соломон отпустил народ. И благословили царя, и пошли в шатры свои, радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь²⁰⁶.

Традиция подобных репрезентаций Священного Писания сохранялась на протяжении практически всего летописного периода. Примером такого рода может быть летописный рассказ об обстоятельствах, ставших поводом для развода Василия III с Соломонией Сабуровой. Обычно его пересказывают близко к тексту: «Этому-то брату Юрию великий князь должен был оставить престол за неимением собственных детей: великая княгиня Соломония была бесплодна. Тщетно несчастная княгиня употребляла все средства, которые ей предписывались знахарями и знахарками того времени, — детей не было, исчезала и любовь мужа. Однажды, говорит летописец, великий князь, едучи за городом и увидав на

дереве птичье гнездо, залился слезами и начал горько жаловаться на свою судьбу. “Горе мне! — говорил он. — На кого я похож? И на птиц небесных не похож, потому что и они плодовиты; и на зверей земных не похож, потому что и они плодовиты; и на воды не похож, потому что и воды плодовиты: волны их утешают, рыбы веселят”. Взглянув на землю, сказал: “Господи! Не похож я и на землю, потому что и земля приносит плоды свои во всякое время, и благословляют они тебя, Господи!” Вскоре после этого он начал думать с боярами, с плачем говорил им: “Кому по мне царствовать на Русской земле и во всех городах моих и пределах? Братьям отдать? Но они и своих уделов устроить не умеют”...» и т.д.²⁰⁷

Между тем, перед нами не что иное как перифраз апокрифического Протоевангелия Иакова: «И огорчилась очень Анна, но сняла свои одежды, украсила свою голову, надела одежды брачные и пошла в сад, гуляя около девятого часа, и увидела лавр, и села под ним и начала молиться Господу, говоря: “Бог моих отцов, благослови меня и внемли молитве моей, как благословил ты Сарру и дал ей сына Исаака. И, подняв глаза к небу, увидела на дереве гнездо воробья и стала плакать, говоря: Горе мне, кто породил меня? Какое лоно произвело меня на свет? Ибо я стала проклятием у сынов Израиля, и с осмеянием меня отторгли от храма. Горе мне, кому я подобна? Не подобна я птицам небесным, ибо и птицы небесные имеют потомство у тебя, Господи. Не подобна я и тварям бессловесным, ибо и твари бессловесные имеют потомство у тебя, Господи. Не подобна я и водам этим, ибо и воды приносят плоды у тебя, Господи. Горе мне, кому подобна я? Не подобна я и земле, ибо земля приносит по поре плоды и благословляет тебя, Господи”...» и т.д.²⁰⁸

Приведенные сопоставления показывает, что данные описания вряд ли можно использовать в качестве источника, который способен дать адекватное представление о том, «как всё было на самом деле». Зато мы получаем уникальную информацию о том, какой смысл вкладывал летописец в описание строительства в Киеве и Василеве (к тому же это дает основания поставить перед текстологами вопрос о том, не было ли это первоначально одним описанием). Ясно также, что во втором случае перед нами — безусловно достоверное сообщение о том, как воспринимал летописец сам факт будущего рождения у великого князя первенца (напомню, что Анне после этого обращения было свыше обещано рождение «не простого ребенка» — она родила Богородицу).

Как видим, подобные параллели очевидны только при расположении летописного и библейского текстов в непосредственной близости друг от друга. Разыскать и доказать их текстологически (во всяком случае, в рамках классической текстологии) — невозможно. Тем не менее, вряд ли кто-то возьмется доказывать, что эти тексты не связаны между собой²⁰⁹. Видимо, насущной задачей становится разработка методики разыскания и доказательства подобных репрезентаций библейских текстов в древнерусских литературных произведениях.

Косвенные данные о круге чтения древнерусских летописцев

Традиционно круг чтения летописца ограничивается перечнем греческих хроник, апокрифической литературы и Священного Писания. При этом иногда подчеркивается, что на Руси эти произведения могли быть известны только в славянских переводах (очевидно, имеются в виду переводы болгарские). Однако у нас есть известные основания, чтобы предполагать бо́льшую начитанность древнерусских книжников.

Прежде всего, по гипотезе М.В. Щепкиной (поддержанной многими исследователями) в их полном распоряжении, видимо, находилась библиотека болгарских царей. Об этом, в частности, свидетельствует то, что на славянском юге в XIV в. отсутствовала преславская традиция текста Св. Писания. Следовательно, на Русь она попала не в ходе миссионерской деятельности накануне или сразу после крещения, а в составе библиотеки болгарских царей. Она была целиком перенесена в Киев либо в результате захвата ее князем Святославом (в один из двух его походов на Преслав в 967 и 971 гг.)²¹⁰, либо после ее захвата Иоанном Цимисхием в 971 г. (в этом случае она поступила на Русь в виде приданого царевны Анны при ее вступлении в брак с князем Владимиром)²¹¹. Во всяком случае, значительная часть самых ранних древнерусских книг представляла собой непосредственные копии с рукописей этой царской библиотеки (Изборник 1073 г., Учительное евангелие Константина Болгарского, Слова Ипполита Римского об антихристе, Остромирово Евангелие, Евгеньевская псалтырь, Псалтырь с толкованиями Феодорита Кирского, не дошедшие до нашего времени Толковые пророки по списку попа Упыря Лихого 1047 г. и др.)²¹². Это подтверждается и анализом текстологических особенностей славянских библейских рукописей²¹³.

К сожалению, состав этой библиотеки неизвестен. Она, видимо, хранилась в Киеве и погибла во время ордынского нашествия в 1240 г. Не исключено, что в ее составе были и неславянские рукописи, поскольку в самой Болгарии, несомненно, занимались переводами.

Однако вряд ли на Руси полностью удовлетворялись тем, что перепало из Болгарии. Есть все основания полагать, что на Руси могли читать не только по-славянски. Судя по всему, использование древнерусскими книжниками иностранных литературных источников в оригиналах вряд ли было редким исключением. Вспомним обилие матримониальных связей «Рюриковичей» с прочими европейскими династиями. Тот же Владимир Мономах утверждал: «отець мой, дома сѣдя, изумѣяше 5 языкъ, въ томъ бо честь есть от инѣхъ земель»²¹⁴. Видимо, знание князем пяти иностранных языков, действительно, было достойно уважения, в то время как владение двумя-тремя языками явно не могло вызывать удивления. Скажем, тот же Владимир Мономах до подросткового возраста воспитывался у матери — греческой принцессы, жена его была принцессой англосаксонской, а невестка —

половчанкой. Бабкой Владимира был шведская принцесса, прабабкой — скандинавка Рогнеда и т.д. Все эти женщины приезжали на Русь со своим двором и, если они уже были к тому времени христианками, — со своими духовниками (можно вспомнить, хотя бы историю с епископом Рейнберном, попавшим в заточение вместе со своей духовной дочерью — польской королевной, женой туровского князя Святополка Окаянного). Священники же, несомненно, с собой на чужбину везли книги. Так что, со знанием, по крайней мере, европейских литературных языков (латыни и греческого) в Киеве вряд ли были сколько-нибудь серьезные проблемы.

Показательно в этом отношении, что знаменитое Поучение Владимира Мономаха обнаруживает близость к «различным наставлениям “к детям”, тем или иным местам из творений отцов церкви (в частности, особенно Василия Великого), различными поучениями из “Пролога”, отдельным произведениям византийской, средневековой латинской и даже англосаксонской литературы»²¹⁵. По словам А.Н. Робинсона, «Владимир проявил большую начитанность и литературное мастерство, умело пользуясь афоризмами “Псалтири”, “Шестоднева”, материалами “Изборника” Святослава (1076 г.), содержащего поучение Василия Великого к юношеству, “Слово некоего отца к сыну своему”, “Поучение Ксенофонта к сынома своим”. Жанр поучения к детям, хорошо известный средневековью, опирался на библейские образцы (поучения в притчах Соломона, в книге Иисуса сына Сирахова). Этот жанр был использован для создания политических и общественно-нравственных трактатов: в форму поучения к сыну были облечены сочинения императора Константина Багрянородного “Об управлении империей”, приписывавшийся императору Василию Македонскому “Тестамент”. Но в XII в. в Византии этот жанр стал достоянием димотикийской литературы и обратился к разработке проблем частной жизни (анонимные поэмы “Спанеа” и “Поучение Соломона сыну своему Ровоаму”). Литературные поучения к детям имели давнюю традицию и в Западной Европе»²¹⁶.

Д.С. Лихачев отмечал большую близость Поучения (не только в общем смысле, но и в «самой стилистической манере») к Шестодневу Иоанна экзарха Болгарского. Особое внимание он уделял фрагменту, на который еще прежде обратил внимание В.В. Данилов: «И сему чюду дивуемься, како от персти создавъ человека, како образи розноличнии въ человеческихъ лицихъ, аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образ, но кьиже своимъ лицъ образомъ, по Божии мудрости»²¹⁷. Этот «чудесный» мотив разнообразия человеческих лиц — при их подобии — распространен в средневековой западноевропейской поэзии и прозе. Однако наиболее вероятным его источником (с учетом времени предполагаемого создания Поучения), по мнению В.В. Данилова, был трактат раннехристианского римского автора III в. Минуция Феликса «Октавий». В нем, в частности, есть такой пассаж: «У

человека нет ни единого члена, который не был бы ему необходим и не сообщал бы ему благообразия. И что еще удивительнее: все они имеют одинаковую форму, но у каждого очерчены по-разному; все мы схожи между собой, но ни один не похож на другого»²¹⁸. Однако Д.С. Лихачев обратил внимание на то, что «В.В. Данилов отмечает не текстовые совпадения и заимствования, а лишь общее сходство мысли: отрывок из “Поучения” кажется ему конспектом “Октавия”; Мономах как бы по памяти передает содержание мыслей Минуция Феликса относительно разнообразия человеческих лиц»²¹⁹. Сам же Д.С. Лихачев считал непосредственным источником Владимира Мономаха в данном случае Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского²²⁰: «Аще и сего не разумѣши, откуда тации образи изидоша, и чудишися Божии твари, яко толико много чисмя, ти в толикахъ несвѣдахъ личьныхъ, ти ние дино подобье несть истое. Аще и до края земля доидеши ища, то не обрящеши. Аще ли обрящеши, то будеть или носомь не подобень, или очима, или инѣмь чимь, многажды же тако ся и чудно явить. И близьнятѣ ся родита от единой утробы, тоже не будета подобье сами к себѣ, таче не бывьшу толику многу образу, но повелѣньемъ изведену бывьшу»²²¹. Легко, однако, заметить, что и в этом случае мы не имеем прямых текстуальных совпадений. К тому же не вполне ясно, когда Шестоднев появился на Руси (наиболее ранние списки относятся к третьей четверти XV в.). Ранние датировки (ранняя русская редакция в настоящее время относится к началу XI в.) основываются на том, что «следы знакомства с ним мы встречаем уже в Слове о законе и благодати митрополита Илариона», а также... в Поучении Владимира Мономаха²²². Как бы то ни было, данный фрагмент Поучения, несомненно, связан с зарубежными источниками.

Помимо всего прочего, рассмотренный сюжет вновь выводит нас на проблему выбора исследователем одного из нескольких возможных, близких по «звучанию» источников — при отсутствии прямых текстуальных повторов.

Есть в Поучении и еще, по крайней мере, один фрагмент, который, судя по всему, имеет в своей основе «чужой» текст. Речь идет об описании «ловов» князя. Традиционно считается, что оно основывается только на «личных впечатлениях» Владимира Всеволодовича. Однако еще П.А. Лавровский²²³, а затем и И.Я. Порфирьев²²⁴ предложили к этому фрагменту Поучения параллель, которая до сих пор не прокомментирована и не подверглась интерпретации:

Поучение Владимира Мономаха

Сѣдя на санех, помыслих в души своеи и похвалих Бога, иже мя сихъ днєвь грѣшнаго допровади. Да дѣти мои, или инъ кто, слышавъ сю грамотицю, не посмѣются, но

Заветы двенадцати патриархов

Въписание словес Иудин, елико глаголя сыном своим преж умертвиа своего. Собравшесь приидоша к нему, и рече имь: “Чада моя! Си упреж умрътвиа

[е]му же любо дѣтии моихъ, а приметъ е в сердце свое, и не лѣнитися начнеть тако же и тружатися, первое Бога дѣля и душа своя...

А се в Черниговѣ дѣяль есмь: конь диких своиа рукама связаль есмь въ пущах 10 и 20 живых конь, а кромѣ того же по Рови ѣзда ималь есмь своиа рукама тѣ же кони дикийѣ.

Тура мя 2 метала на розех и с конемъ, олень мя одинъ боль, а 2 лоси: одинъ ногами топталъ, а другии рогома боль. Вепрь ми на бедрѣ мечь отгяль, медвѣдь ми у колѣна подъклада укусилъ, лютыи звѣрь скочилъ ко мнѣ на бедра и конь со мною поверже. И Богъ неврежена мя съблюде. И с коня много падах, голову си розбах дважды, и руцѣ и нозѣ свои вередих, въ уности своеи вередих. не блюда живота своего, ни шадя головы своея²²⁵.

Еще раз напомню: в данном случае речь не идет о прямых текстуальных соответствиях. Тем не менее, близость представленных фрагментов несомненна. Видимо, Владимир Мономах вполне сознательно стремился по форме приблизить свой текст к Завету Иуды. Возможно, это было связано с тем, что Иуда, как и Владимир Всеволодович, не был самым старшим в своем роду (он был четвертым сыном Иакова от Лии), однако именно ему суждено было стать правителем до Пришествия, когда Мессия-Христос примирит всех грешников с Богом и воцарится над всем человеческим родом. Интересно добавить, что символом Иуды был лев²²⁷. Возможно, отсюда такая любовь потомков Владимира Мономаха к изображениям львов?

Подробному анализу международного книжного обмена Древней Руси (как реального, фиксирующегося на основании сохранившихся списков, так и возможного, который гипотетически воссоздается с помощью косвенных данных) посвящена целая глава фундаментального труда Б.В. Сапунова. Он, в частности, отмечает, что «сведений о проникновении на Русь книжной продукции Европы и Византии в конце X – начале XI в. известно чрезвычайно мало»: рукописей той эпохи не сохранилось, а известия письменных

моего скажу вам дѣла моя...

И дасть ми Господь благодать въ всѣх дѣлѣх моих на полиж и в дому. Вѣдя, яко спостигох ланию, емь ю створих обѣд отцю моему. Серны имах спостизая. И все, еже бѣаше на нали имах. Кобылу дивию спостизая и имь укроти. Лва убивах, изях козли из зуб ему. Мечку, емь за ногу, свергох с брега. И всяк звѣрь, иже ся обрати на мя, растергнях, аки пса. Дивияго вепря гнав и варив его, и текох, и разстих его. Рысь в Хевроне въскочи на пса, имь за опашь, вергох и. И разбися в придѣлѣ Газы вола дивьяго, ядуща ниву: имь за рога и обертѣв кругом и разразив, повергох и убих и...»²²⁶

источников крайне глухи. Только с середины XI в. можно более или менее уверенно говорить о международных книжных обменах Древней Руси. При этом исследователь вынужден опираться преимущественно не на непосредственное изучение сохранившихся древнерусских, западноевропейских, греческих и восточных книг XI–XIII вв., а «по крупицам собирать все доступные сообщения и факты, разбросанные в летописях, житиях древнерусских святых и иных источниках», обращаясь порой «к косвенным известиям, не имеющим на первый взгляд прямого отношения к теме». Основные выводы Б.В. Сапунова, имеющие непосредственное отношение к нашей теме, сводятся к следующему.

Значительную часть книг, пополнявших монастырские и частные библиотеки Древней Руси, Русь получала «из Византии и других православных стран Востока и Балканского полуострова», причем приоритет, видимо, отдавался русско-византийским связям²²⁸. Известно, например, из Киево-Печерского патерика, что греческие живописцы, приехавшие в обитель во второй половине XI в., привезли с собой книги. Вряд ли они были написаны по-славянски. В Лаврентьевской летописи под 1051 г. сообщается, что Феодосии Печерский списал Устав греческого Студийского монастыря у монаха этой обители Михаила, прибывшего в Киев с митрополитом Георгием. «Вполне возможно, — добавляет Б.В. Сапунов, — что и другие митрополиты-греки и лица из их свит, приезжая на Русь, везли с собой греческие книги». Во всяком случае, можно с уверенностью говорить, что древнерусские авторы не только хорошо знали всю православную богословскую литературу своего времени, но были также неплохо знакомы с сочинениями греческих писателей и философов. Им не были чужды (по крайней мере, в христианизированном изложении) произведения античной литературы²²⁹. Впрочем, болгарская исследовательница Л. Боева полагает: «античное наследие, которое оказало большое значение для культурного развития почти всех европейских стран, ...проникало на Русь прямым образом, через греческие черноморские колонии». При этом она подчеркивает, что «воздействие античности на Древнюю Русь все еще не вполне изучено и оценено»²³⁰.

Кроме того, есть основания утверждать, что на Руси делались (хотя бы в исключительном порядке) переводы с латинского и древнееврейского²³¹. Существовали культурно-литературные контакты и со странами Ближнего Востока. В частности, на Руси были известны переводы с арабского или с сирийского языка ассиро-вавилонской повести VII в. до н.э. об Акире Премудром²³², а также христианизированная история Гаутамы-Будды²³³.

Важным свидетельством того, что многие жители Древней Руси «хорошо владели греческим языком и могли понимать греческий текст в оригинале», Б.В. Сапунов (вслед за М.И. Сухомлиновым²³⁴) считает ссылки авторов на этимологию крестильных имен

персонажей древнерусской литературы, которые специально не пояснялись читателям. Это подтверждается и долгим сохранением на русских иконах надписей, сделанных на греческом языке. Вряд ли могли обойтись без знания каких-то иностранных языков и многочисленные русские паломники в Святую землю. К прямым указаниям на знакомство киевлян с тремя основными учеными языками средневековья — еврейским, латинским и греческим — относится рассказ Киево-Печерского патерика о Лаврентии Затворнике²³⁵.

При изучении культурно-литературных связей с Западом Б.В. Сапунов обращает внимание на торговые пути, проходившие по территории Киевской Руси («Древнюю Русь с Западом связывали три торговых пути — дунайский, магдебургский и прибалтийский...»). По ним «передвигались караваны, везли товары, книги». К тому же, «враждебное отношение к латинству начинает проследиваться с конца XI — начала XII в. Однако и тогда оно не приняло таких размеров, которых достигло в середине XIII в.».

Особое значение для рассмотрения вопроса о книжных контактах Запада и Руси, по мнению Б.В. Сапунова, имеет история книг, над изготовлением которых трудились русские и европейские мастера, в частности Трирской Псалтири (Кодекса Гертруды).

Особое внимание уделяет Б.В. Сапунов обобщению сведений и свидетельств о древнерусских переводах с еврейского языка: хроники «Иосиппон», апокрифических сказаний о Соломоне и Моисее, Книги Есфирь, Книги Еноха, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия и др.²³⁶ С одной стороны, подчеркивает исследователь, переводчиками ее могли быть местные киевские евреи, с другой, — иноки Печерского Киевского монастыря, видимо, достаточно хорошо знали еврейскую апокрифическую литературу. Знакомство с древнееврейским языком достаточно широких слоев населения Древней Руси подтверждается и более поздними ссылками на семантику имен летописных персонажей, непонятными человеку, не знающими древнееврейского языка.

Помимо всего прочего, сохранилось немало списков славянских и древнерусских переводов византийских, сирийских и латинских памятников (не менее 17 рукописей). При этом есть даже такие византийские и древнееврейские произведения, оригиналы которых до сих пор не обнаружены. Всего, по подсчетам Б.В. Сапунова, из 190 древнерусских рукописей домонгольского времени, только переводы византийских авторов составляют около 9%.

Особое внимание Б.В. Сапунов уделяет связям древнерусских книжников с чешской, армянской, польской, немецкой, скандинавской литературными традициями. При этом подчеркивается роль в таких контактах многочисленных браков представителей древнерусских княжеских династий с германскими, чешскими, французскими, шведскими, норвежскими, венгерскими, греческими и другими высшими аристократическими, княжескими, королевскими и императорскими фамилиями²³⁷: «сами по себе еще не говорят о

книжном обмене. Они только намечают возможные контакты в области культуры. По этим каналам совершались миграции художественно-эстетических представлений, самих памятников, образованных людей — живых носителей культуры. Определенное место в этих связях должны были занимать рукописные книги».

Завершается этот обзор выводом: «совершенно ясно, что даже приведенные факты, наблюдения и соображения позволяют говорить о том, что международные книжные связи домонгольской Руси с европейскими государствами, с Византией и странами Ближнего Востока были значительно более глубокими и широкими, чем принято считать в настоящее время»²³⁸.

Столь оптимистичный вывод Б.В. Сапунова нашел подтверждение в последующую четверть века. Так, А.Н. Робинсон проанализировал связи древнерусской литературы с литературой Западной Европы²³⁹. В.Н. Топоров специально проследил непосредственные контакты (включая литературно-текстовые связи) Древней Руси с греческой, еврейской и иранской культурами²⁴⁰. Разыскания А.А. Гогешвили, проводившиеся в последнее десятилетие XX в., позволяют предположительно говорить о том, что древнерусским авторам домонгольского времени были в подлинниках знакомы многие произведения античной литературы и западноевропейский рыцарский роман, откуда они заимствовали не только отдельные образы и тропы, но и поэтическую технику²⁴¹. Особое внимание уделил древнерусским переводам (в частности, библейских книг Есфирь и Песни Песней) с древнееврейского А.А. Алексеев²⁴².

Внетекстологические параллели летописных легенд

Помимо всех этих соображений, а также истолкований более или менее ясных упоминаний источников о знакомстве жителей Древней Руси с литературой соседних стран, в нашем распоряжении есть также ряд поразительных сюжетных — но не текстуальных — совпадений летописных сообщений с известиями зарубежных источников. Интерес к ним фольклористов, литературоведов и историков не ослабевает уже на протяжении полутора столетий²⁴³.

Не претендуя на полноту, приведу несколько примеров такого рода.

Прежде всего, это давно известная, хотя и не очень популярная параллель из Видукинды Корвейского к летописному рассказу о призвании варягов:

Повесть временных лет

«В лѣто 6370. Изъгнаша Варяги за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ володѣти, и не бѣ в нихъ правды, и

Видукинд Корвейский. Деяния Саксов.

«И вот, когда распространилась молва о победоносных деяниях саксов, [жители Британии] послали к ним

вѣста родъ на родъ, [и] быша в них
 усобицѣ, и воевати почаша сами на ся. [И]
 рѣша сами в себѣ: “Поищемъ собѣ князя,
 иже бы володѣлъ нами и судилъ по праву”.
 [И] *идоша* за море къ Варягомъ, к Руси.
 Сице бо ся звахуть и варязи *Русь*, яко се
 друзии зъвуться *Свиѣ* друзии же Урмане,
 Англяне, друзии Гѣте, тако и си. Рѣша
 Русь, Чюдъ, [и] Словѣни, и Кривичи, *и вси*.
 “Земля наша велика и обилна, а наряда в
 ней нѣтъ. Да поидѣте княжить и володѣти
 нами”. И избрашася 3 братья с роды
 своими, [и] пояша по собѣ всю Русь, и
 придоша: старѣишии, Рюрикъ, [сѣде
 Новѣгородѣ], а другии, Синеус, на
 Бѣлѣозерѣ, а третии Изборьстѣ, Труворъ.
 [И] от тѣхъ [Варягъ] прозвася Руская
 земля, Новугородьци, ти суть людье
 ноугородьци от рода Варяжска, преже бо
 бѣша Словѣни»²⁴⁴.

смирненное посольство с просьбой о
 помощи. И послы[из Британии],
 прибывшие к саксам, заявили:
 “Благородные саксы, несчастные
 бритты, изнуренные постоянными
 вторжениями врагов и поэтому очень
 стесненные, прослышав о славных
 победах, которые одержаны вами,
 послали нас к вам с просьбой не
 оставить [бриттов] без помощи.
 Обширную, бескрайную свою страну,
 изобилующую разными благами,
 [бритты] готовы вручить вашей власти.
 До этого мы благополучно жили под
 покровительством и защитой римлян,
 после римлян мы не знаем никого, кто
 был бы лучше вас, поэтому мы ищем
 убежища под крылом вашей доблести.
 Если вы, носители этой доблести и
 столь победоносного оружия, сочтете
 нас более достойными по сравнению с
 [нашими] врагами, то [знайте], какую бы
 повинность вы ни возложили на нас, мы
 будем охотно ее нести”. Отцы ответили
 на это кратко: “Знайте, что саксы —
 верные друзья бриттов и всегда будут [с
 ними], в равной мере и в их беде, и в их
 удачах”. <...> Затем в Британию было
 послано обещанное войско [саксов] и,
 принятое бриттами с ликованием,
 вскоре освободило страну от
 разбойников, возвратив жителям
 отечество»²⁴⁵.

Такое совпадение довольно любопытно. Дело в том, что автор Повести временных лет, скорее всего, не знал о труде Видукинда. Естественно, и сам Видукинд не мог пользоваться Повестью, хотя бы потому, что писал «Деяния» почти на столетие раньше. В то же время, трудно представить себе, что подобная параллель возникла случайно. Когда мы сталкиваемся с такими дублировками, речь чаще всего идет о каком-то литературном источнике, на который опирались авторы обоих упомянутых текстов. Лишь обнаружив такой текст, мы сможем уловить смысл данного сообщения, заложенный летописцем.

Не исключено, что тот же архетипический текст лежит в основе и еще одного летописного сообщения: «Въ лето 6406... Словѣном жи[в]ущим крещен[о]мъ и князем их, Ростиславъ, и Святополкъ, и Коцель послаша ко царю Михаилу, глаголюще: “Земля наша крещена, и нѣсть у нас учителя, иже бы ны наказалъ, и поучалъ нас, и протолковалъ святыя книги. Не разумѣем [бо] ни гречьску языку, ни латыньску; они бы ны онако учать, а они бо ны и онако. Тѣмже не разумѣемъ книжнаго образа, ни силы ихъ. И послѣте ны учителя, иже ны могутъ сказати книжная словеса и разумъ их”»²⁴⁶.

Иную библейскую параллель к интересующему нас летописному рассказу предложил Г.М. Барац. Он считал, что в основе статьи 6370/862 г. лежит текст Первой Книги Царств, рассказывающий о том, как состарившийся пророк Самуил доверил власть над народом Израиля своим сыновьям, но те судили несправедливо: «И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов»²⁴⁷.

Исходя из этой параллели, Г.М. Барац пришел к выводу, что «Сказание о призвании скандинавских Варягов, не имея никакой исторической достоверности, а также не отражая элементов народного эпоса, является изложенным библейским слогом рассказом, сочиненным применительно к чертам еврейской истории периода “судей”»²⁴⁸.

С подобными интерпретациями категорически не согласен В.Я. Петрухин. Опираясь на широкий круг литературных и фольклорных аналогий, он пришел к следующим выводам: «Естественно, библейский сюжет призвания царя оказал существенное влияние на формирование раннеисторических традиций, в т.ч. славянских... Однако возводить весь сюжет призвания к Библии невозможно... Более того, обращение к традициям, не связанным явно или вообще изолированным от культур средиземноморско-европейского круга, показывает, что мотивы интересующего нас сюжета о призвании правителя создавали вполне определенную и непротиворечивую структуру. <...> Если и допускать влияние книжной (славянской или библейской) традиции, то оно явно вторично». И далее: «Разительные [эрзянские и корейские фольклорные] параллели легенде о призвании варягов подтверждают

ее фольклорные истоки и делают необидительными любые (не основанные на прямых текстологических изысканиях) предположения об искусственности легенды»²⁴⁹.

Как бы то ни было, летописец, видимо, стремился прежде всего не столько точно описать конкретное событие, сколько передать смысл легендарного призвания Рюрика с братьями. Реальные обстоятельства образования государства, которое происходило за два с половиной века до него, волновали его гораздо меньше. Кстати попутно заметим: что такое государство летописец, как и его потенциальные читатели, явно не представлял. Судя по той образной системе, которой пользовался автор летописи, призвание варягов для него было связано с первыми шагами к обретению *правды* — истинной веры, Слова Божия²⁵⁰.

Не менее известна параллель летописного рассказа о смерти Вещего Олега со скандинавской сагой об Орваре-Одде:

Повесть временных лет

«И живяше Олегъ миръ имѣа ко всѣмъ странамъ, княжа в Киевѣ. И приспѣ осень. И помяну Олегъ конь свои, иже бѣ поставил кормити и не вседати на нь. Бѣ бо въпрашал волѣхвовъ и кудесникъ: “От чего ми есть смерть?” И рече ему кудесник один: “Княже! Конь, его же любиши и ѣздиши на нем, от того ти умрети”. Олегъ же приимъ въ умѣ, си рече: “Николи же всяду на нь, ни вижду его боле того”. И повелѣ кормити и не водити его к нему, и пребы нѣколикѣ лѣтъ не видѣ его, дондеже на Греки иде. И пришедшу ему Киеву и пребывъшю 4 лѣта, на пятое лѣто помяну конь, от него же бяхуть рекли волсви умрети. И призва старейшину конюхом, рече: “Кое есть конь мѣи, егоже бѣхъ поставил кормити и блюсти его?” Он же рече: “Умерлъ есть”. Олег же посмѣся и укори кудесника, река: “То ти неправо глаголють волсви, но вся ложь есть: а конь умерлъ есть, а я живъ”. И повелѣ

Сага об Орваре-Одде (Стреловержце).

«Вещунья предсказала норвежскому герою Орвару Одду, что ему назначено роком 300 лет счастливой жизни, в продолжение которых он наполнит своею славою отдаленнейшие страны; но по истечении этого срока погибнет от своего коня, цветом пепельного и называющагося, от повислой гривы, Факсом. Орвар Одд умертвил Факса и свергнул его в глубокий ров, зарыл его и сделал над ним большую насыпь из камней и дерна. Спокойный за свою будущность, Орвар Одд отправился в далекие путешествия. Ровно через 300 лет воротился он в отечество. Многие места, покрытые прежде зеленью, поблекли и высохли; высохло и болото, в которое брошен был Факс, и не осталось никакого следа от могильной насыпи: лежала только голая и гнилая голова коня. “И это голова Факса!” — сказал Орвар Одд, ворочая ее

оседлати конь: “А то вижю кости его”. И прииде на мѣсто, идѣже бѣша лежаще кости его голы и лобъ голъ, и ссѣде с коня, и посмеяся рече: “Отъ сего ли лба смърть было взяти мнѣ?”. И вѣступи ногою на лобъ; и выникнувши змиа [и]зо лба, [и] уклону в ногу. И с того разболеся и умре. И плакашася людѣе вси плачемъ великим, и несоша и погребоша [его] на горѣ, еже глаголется Щековица...»²⁵¹

Поскольку «направленность» этих совпадений неясна, затрудняется и понимание летописного фрагмента о смерти Олега.

Чрезвычайно ярка скандинавская параллель к легенде о четвертой мести Ольги, на которую в свое время обратили внимание В.Г. Васильевский²⁵³ и Е.А. Рыдзевская²⁵⁴:

Повесть временных лет

«В лѣто 6454. Ольга съ сыномъ своимъ Святославомъ собра вои много и храбры, и иде на Дервьску землю. ...[И ста около града (Искоростеня) с сыномъ своимъ^а], а Деревляне затворишася въ градѣ, и боряхуся крѣпко изъ града... И стоя Ольга лѣто, [и] не можаше взяти града, и умысли сице: посла ко граду, глаголющи: “Что хотите досѣдѣти? А вси гради ваши предашася мнѣ и ялися по дань, и дѣлають нивы своя и землѣ своя; а вы хотите изъмерети гладомъ, не имучеся по дань”. ...Рекоша же Деревляне: “Што хоцещи у насъ? Ради даемъ медомъ и скорою”. Она же рече имъ: “Нынѣ у васъ нѣсть меду, ни скоры, но мало у васъ прошю: дайте ми от двора по 3 голуби да [по] 3 воробьи. Азь бо не хоцю

копьем. Между тем ящерица выползла из конской головы и уязвила Орвара Одда в пятую, откуда смертельный яд разлился по всему телу»²⁵².

Сага о Харальде Суровом

«Когда Харальд приплыл на Сицилию, он воевал там и подошел вместе со своим войском к большому городу с многочисленным населением. Он осадил город, потому что там были настолько прочные стены, что он и не помышлял о том, чтобы проломить их. У горожан было довольно продовольствия и всего необходимого для того, чтобы выдержать осаду. Тогда Харальд пошел на хитрость: он велел своим птицеловам ловить птичек, которые вьют гнезда в городе и вылетают днем в лес в поисках пищи. Харальд приказал привязать к птичьим спинкам сосновые стружки, смазанные воском и серой, и поджечь их. Когда птиц отпустили, они все полетели в город к

^а В данной цитате в квадратных скобках — исправления и дополнения из Радзивилловской летописи.

тяжки дани възложити, якоже и мужь мой, сего прошю у вась мало. Вы бо есте изънемогли в [о]садѣ, да сего у вась прошю мала”. Деревляне же ради бывше, и собраша от двора по 3 голуби и по 3 воробьи, и послаша к Ользѣ с поклономъ. ...Вольга же раздая во емь по голуби комуждо, а другимь по воробьеви и повелѣ [къ] комуждо голуби и къ воробьеви привязывати цѣрь, обертывающе въ платки малы, нитькою поверзывающе къ коемуждо ихъ. И повелѣ Ольга, яко смерчеся, пустити голуби и воробьи во емь своимь. Голуби же и воробьеви полетѣша въ гнѣзда своя, [голуби] въ голубники, врабѣве жи подь стрѣхи; и тако възгарахуся голубьници, ово клѣти, ово вежѣ, ово ли одрины. И не бѣ двора, идеже не горяше, и не бѣ льзѣ гасити: вси бо двори възгорѣшася. И побѣгоша людье изъ града, и повелѣ Ольга во емь своимь имати е, яко взя градъ и пожьже и; старѣшины же града изънима, и прочая люди овыхъ изби, а другия работѣ предасть мужемь своимь, а прокъ ихъ [о]стави платити дань»²⁵⁵.

И в данном случае не так-то просто определить, кто у кого позаимствовал сюжет. С одной стороны, в скандинавской саге речь идет о зяте Ярослава Мудрого, супруге его дочери Елизаветы, и, следовательно, все описанное в ней происходит значительно позднее осады Искоростеня. С другой, — летописное сообщение о четвертой мести Ольги было записано только в начале XII в., причем еще в 90-х гг. XI в. его еще не было, а потому возможно и «обратное» заимствование. Правда, и сам Снорри писал свой труд еще позже, на рубеже XII–XIII вв. Кроме того, обычай присваивать землю, обнося ее огнем (а можно заподозрить, что именно он стоит за этим сюжетом), относится ко времени заселения Исландии, т.е. к 60-м годам IX в.²⁵⁷

своим птенцам в гнезда, которые были у них в крышах, крытых соломой или тростником. Огонь распространился с птиц на крыши. И хотя каждая птица приносила немного огня, вскоре вспыхнул большой пожар, потому что множество птиц прилетело на крыши по всему городу, и один дом стал загораться от другого, и запылал весь город. Тут весь народ вышел из города просить пощады, те самые люди, которые до этого в течение многих дней вызывающе и с издевкой поносили войско греков и их предводителя. Харальд даровал пощаду всем людям, кто просил о ней, а город поставил под свою власть»²⁵⁶.

Кроме того, как отмечала Е.А. Рыдзевская, аналогичный сюжет — о взятии города при помощи подожженных воробьев — имеется в уэльском романе «Brut Tysilio», восходящем к «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского, а также у Саксона Грамматика, который приводит два рассказа «о взятии города по искоростенскому способу». «Из них первый, о датском эпическом герое Хаддинге (Haddingus) локализован в Восточной Европе, по-видимому на Западной Двине (Hellespontus, Duna urbs), а второй — в Ирландии, причем Саксон ссылается здесь на военную хитрость, приписываемую им выше Хаддингу»²⁵⁸. В.Г. Васильевский же предложил в качестве дополнительной параллели ближневосточное предание об Александре Македонском и об эмире багдадском ибн Хосрове, о которых повествует армянский историк XI в. Стефан Таронский (Асохик). Причем, по мнению В.Г. Васильевского, «все это рассказывалось в Армении современно с пребыванием там и вблизи русского корпуса, почти современно с зимовками Варягов в Халдии, и тогда мы будем, по всей вероятности, гораздо ближе к родословной Гаральдовых птиц и Ольгиных воробьев и голубей»²⁵⁹.

Впрочем, за всеми этими рассказами можно увидеть и иной текст, например, такой: «Тогда Господь сказал Иисусу: простри копьё, которое в руке твоей, к Гаю, ибо Я предамъ его в руки твои: [засада тотчас встанет с места своего]. Иисус простер [руку свою и] копьё, которое было в его руке, к городу. Сидевшие в засаде тотчас встали с места своего, и побежали, как скоро он простер руку свою, вошли в город и взяли его, и тотчас зажгли город огнем. Жители Гая, оглянувшись назад, увидели, что дым от города восходил к небу. И не было для них места, куда бы бежать, ни туда ни сюда; ибо народ, бежавший к пустыне, обратился на преследователей. Иисус и весь Израиль, увидев, что сидевшие в засаде взяли город, и дым от города восходил [к небу], возвратились, и стали поражать жителей Гая»²⁶⁰.

Такая параллель тем более привлекательна, что в летописном рассказе сообщению о сожжении Искоростеня предшествует упоминание о том, как в начале битвы с древлянами маленький Святослав — подобно библейскому Иисусу Навину? — бросил в их сторону копьё: «[И^а] съ[не]мъшемъся объма полкома на скупь, суну копьёмъ Святославъ [на] Деревляны, и копьё летѣ сквозѣ уши конева, [и] удари в ноги коневи, бѣ бо дѣтескъ. И рече Свѣнелдъ и Асмолдъ: “Князь уже почаль; потягнѣте, дружина, по князь”. И побѣдиша Деревляны»²⁶¹.

Не исключено, однако, что архетипичным для обоих рассказов является эпизод из библейской Книги Судей: «И пошел Самсон, и поймал триста лисиц, и взял факелы, и связал хвост с хвостом, и привязал по факелу между двумя хвостами; и зажег факелы, и пустил их

^а Здесь и далее в цитате в квадратных скобках — исправления и дополнения из Радзивиловской летописи.

на жатву Филистимскую, и выжег и копны и нежатый хлеб, и виноградные сады и масличные. И говорили Филистимляне: кто это сделал? И сказали: Самсон, зять Фимнафянина, ибо этот взял жену его и отдал другу его»²⁶².

Как бы то ни было, параллель между рассказами о четвертой мести Ольги и сагой о Харальде Суровом нуждается в объяснении.

Не менее любопытной является параллель к хрестоматийному рассказу Повести о гибели князя Святослава: «И приде Святославъ къ порогомъ, и не бѣ лъзѣ проити порогъ. И ста зимовати в Бѣлобережьи, и не бѣ у них брашна уже, и бѣ гладъ великъ, яко по полугривнѣ глава коняча, и зимова Святославъ ту. Веснѣ же приспѣвши, в лѣто 6480, поиде Святославъ в пороги. И нападе на нь Куря, князь Печенѣжъский и убиша Святослава, [и^a] взяша главу его, и во лбѣ его съдѣлаша чашю, оковавше лобъ его, и пяху [из него]»²⁶³. Этот рассказ попал, кажется, во все учебники истории. Между тем, есть основания серьезно сомневаться в его достоверности (в обыденном смысле слова). Дело в том, что аналогичные рассказы мы находим в Хронике Манасии и в Хронике Георгия Амартола.

В первой из них речь идет о том, как 26 июля 811 г. болгарский хан Крум, победив византийского императора Никифора I, отрубил ему голову, насадил ее на копье, а затем приказал оковать его череп в серебро и в дни больших торжеств пил из этой части здравицу за своих славянских бояр, предлагая и им пить из нее же. Еще больше сближает рассказы о гибели древнерусского князя и византийского императора то, что незадолго до смерти Никифор захватил столицу Крума Плиску, но по пути домой, попал в засаду. Все его воины утонули в болоте или же были перебиты болгарскими лучниками, а сам император пал в битве²⁶⁴.

В Хронике Георгия Амартола эта история выглядит так: «Тѣмъ съгроустивъси, варваръ [т.е. Крум] въ страны своа входы и исходы, заградивъ твердѣми древными, пославъ затверди и, за два дъни събравъ воа многы и въ царевъ въ шатерь вшедъ, оуби его и вся велможа его и владоушемъ въиномъ и воинъ бесчислено. Никифору же главою оусѣкноувъ, на древѣ повѣсивъ нѣ за колико дънии, потомъ же обнаживъ лѣба и оковавъ сребромъ извнору, и повелѣ пити из неа княземъ Болгарскимъ, хваляся ненасытовствовавшего и мира не хотевшему»²⁶⁵. Впрочем, привлечение в данном случае Хроники Георгия Амартола представляется не вполне корректным, поскольку анализируемый рассказ есть в Новгородской I летописи²⁶⁶, а она сохранила текст Начального свода, составителю которого Хроника Георгия Амартола, если принимать выводы А.А. Шахматова, еще не была знакома.

^a Здесь и далее в цитате в квадратных скобках — исправления и дополнения из Радзивилловской летописи.

Трудно сказать, с чем мы имеем дело в данном случае — с описаниями сходных событий, литературным заимствованием или же культурной традицией тюркоязычных народов²⁶⁷ (печенегов, протоболгар и их предков²⁶⁸).

Еще один сюжет, не входящий непосредственно в состав Повести временных лет²⁶⁹, но традиционно рассматривающийся в ее контексте²⁷⁰, — повторяющаяся в иноязычных источниках знаменитая легенда о покушении Рогнеды на Владимира:

Повесть временных лет

*Снорри Стурлусон.
Круг земной*

«О сих же Всеславичих сице есть яко
сказаша вѣдушии преж, яко Роговолоду
держашю и владѣюцю и княжяцю
Полотьскую землю, а Володимеру сущю
Новѣгородѣ — дѣтску еще и погану. И
бѣ у него [уи его] Добрыня — воевода и
храборъ и нарядень мужь. Се посла к
Роговолоду и просу у него дщере [его] за
Володимера. Он же рече дъщери своеи:
“Хощеши» ли за Володимера?” Она же
рече: “Не хочю розути робичича, но
Ярополка хочю!” Бѣ бо Роговолодъ
перешель изъ заморья, имѣяше волость
свою Полтескъ. Слышавше же
Володимеръ, разгнѣвася о тои рѣчи, оже
рече: “Не хочю я за робичича”. Пожалиси
Добрыня и исполнися ярости, и поемше
вои, [и] идоша на Полтескъ, и побѣдиста
Роговолода. Рогъволодъ же вбѣже в
городъ. И приступивъше к городу и
взяша городъ, и самого [князя
Роговолода] яша и жену его, и дщерь его.
И Добрыня поноси ему и дщери его:
нарекъ ен “робичица” и повелѣ
Володимеру быти с нею пред отцемъ ея и
матерью. Потом отца ея уби, а саму поя
женѣ и нарекоша ей имя Горислава. И

«У Железного Скегги была дочь, которую

роди Изяслава, поя же памы ины жены многы. И нача ей негодовати. Нѣколи же ему пришедцю к ней и уснувшю, хотѣ и зарѣзати ножемъ. И ключися ему убудитися, и я ю за руку. Она же рече: “Сжалиласи бяхъ, зане отца моего уби и землю его полони мене дѣля. И се нынѣ не любиши мене и съ младенцем симъ”. И повелѣ ею устроитися во всю тварь цесарьскую, якоже в день посага ея, и сѣсти на постели свѣтлѣ в храминѣ: да пришедъ, потнетъ ю. Она же тако створи и давши же мечъ сынови своему Изяславу в руку нагъ и рече: “Яко видеть ти отецъ, рци выступя: Отче! Еда единъ мнишися ходя!” Володимеръ же рече: “А хто тя мнѣль сдѣ!” И повергъ мечъ свои и созва боляры, и повѣда им. Они же рекоша: “Уже не уби ея дѣтяти дѣля сего, но въздвигни отчину ея и даи ей с сыном своимъ”. Володимеръ же устрои городъ и да има. И нарече имя городу тому Изяславль. И оттолѣ мечъ взимають Роговоложи внуци противу Ярославлим внуком»²⁷¹.

Эта параллель известна давно и хорошо изучена. Для нас в данном случае даже столь не важно, кто у кого заимствовал данный сюжет. Скорее всего, права Е.А. Рыдзевская, обратившая внимание на совпадение приведенных текстов «в подробностях второстепенного характера»: «Предположим, что, излагая подлинное норвежское предание об Олаве и Гудрун, родственное по сюжету нашему летописному — о Владимире и Рогнеде, но независимое от него, Снорри не стал его переделывать и лишь немного обработал его на основании того, что знал из русской легенды. Но тогда придется допустить, что он слышал пересказ этой последней в какой-то среде, где она весьма хорошо сохранилась, с прочно закрепившимися в устной передаче подробностями. А это, между прочим, значит, что и в русском устном предании эти подробности в то время уже были налицо. Знакомство с

звали Гудрун. Примирение кончилось тем, что Олав конунг должен был жениться на Гудрун. Когда состоялась свадьба, Олав конунг и Гудрун легли в одну постель. Но в первую же ночь, когда они лежали рядом, она вытащила кинжал, как только конунг заснул, и хотела заколоть его. Когда конунг увидел это, он отнял у нее кинжал, встал с постели, пошел к своим людям и рассказал, что случилось. А Гудрун взяла свою одежду и всех тех людей, которые за ней туда последовали, и они с ней отправились своим путем, и Гудрун больше никогда не ложилась в одну постель с Олавом конунгом»²⁷².

русскими летописями для Снорри, конечно, совсем исключено; не более вероятно оно и для тех норвежских кругов, которые могли что-нибудь знать о русских преданиях. В течение первых трех десятилетий XIII в., когда Снорри бывал в Норвегии, там не было, судя по известиям саг, такого общения с Русью, за счет которого можно было бы отнести русские литературные заимствования. Но для XI и XII вв. сношения с Русью засвидетельствованы неоднократно., в связи с чем возможно занесение преданий из русской княжеско-дружинной среды в соответствующий слой норвежского общества». При этом, добавляла исследовательница, «все высказанные здесь предположения, разумеется, весьма гадательны, но близость обоих рассматриваемых... текстов невольно ведет к какой-то попытке разъяснить ее происхождение...»²⁷³. Одну из последних попыток такого рода предлагают А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский²⁷⁴.

Не так давно Ю.А. Артамонову удалось установить сюжетную параллель (и, следовательно, возможность использования в качестве литературного источника) между летописным текстом под 6582 г. о видении печерского инока Матфея и махаянской сутрой середины II в. н.э.:

Повесть временных лет

«Бѣ же инѣ старецъ, именовѣ Матфѣи; бѣ бо прозорливѣ. Единою же стоащу въ церкви на мѣстѣ своем, възвед очи свои и позрѣ по братии, иже стоять по обѣма странама поюще, и видѣ бѣса, объходяща въ образѣ ляха и въ приполцѣ носяща цвѣтки, иже глаголются лѣпки: възимаше и нѣкакои з лона цвѣтокъ и верзаше и на кого любо. И аще кому прильпяше цвѣтокъ стоящихъ отъ братии, то мало постоявъ и раслабѣвъ умомъ, вину собѣ притворивѣ какову убо, исхождаше ис церкви, и шед спаше и не възвращашеся на пѣние. Аще ли же верзаше на другаго от стоащих и не прельпяше ему цвѣтокъ, крѣпко стоаше въ пѣнии своем, дондеже отпояху утренюю, и тогда идяху кождо в келиа

*Махаянская сутра о том, что рассказывал
благородный Вималакирти*

«И была среди нас Небесная Дева, сыплющая небесными цветами. На бодисатв сыпала она, и все цветы падали на землю. Когда же она стала сыпать их на учеников, то цветы пристали к ним, и уже не падали. Небесная Дева сказала тогда: “Земные привязанности, овладевшие вами, еще не исчезли, вот почему цветы к вам пристали. Они не пристанут к тому, у кого узлы привычек земли совершенно развязались”»²⁷⁶.

своя»²⁷⁵.

Вместе с И.В. Зайцевым Ю.А. Артамонов попытался установить маршрут, по которому эта буддийская сутра могла попасть на Русь. Вималакирти нирдеша сутра переводилась на китайский, согдийский (о ее популярности в Согде свидетельствует относительно большое количество сохранившихся фрагментов перевода), тибетский, уйгурский и монгольский языки. На Русь она, скорее всего, проникла при посредстве тюркских племен огузо-туркменской группы, мигрировавший в XI в. из Средней Азии в южнорусские степи и Крым²⁷⁷.

К числу самых последних открытий в этой области можно назвать параллель к летописному рассказу 6605/1097 г. об ослеплении Василька Тербовльского, обнаруженную А.А. Пауткиным в описании ослепления Романа IV Диогена (свата Владимира Мономаха) в византийской «Истории» Михаила Атталиата. Основанием для такого сближения греческого и древнерусского текстов служит целый ряд моментов: «И византийский, и древнерусский авторы подчеркивают нарушение клятвы, циничный обман доверчивой жертвы... Далее отмечается заступничество представителей духовенства... Оба автора сообщают о том, как и на чем везут жертву на казнь и после нее... Страдальцы закованы и запираются в небольшом помещении, им приходится пережить мучительное ожидание экзекуции. Поняв свою участь, и Роман, и Василько плачут и стенают... Несмотря на некоторое различие “технологии” ослепления в Византии и на Руси, поражает близость обстоятельств и подробностей казни, на которых сочли необходимым сосредоточиться авторы. В роли палача выступает представитель иного народа и веры: у Атталиата — иудей, а у русского летописца — торчин. Оба они выполняют свою миссию неумело. Атталиат прямо пишет о неопытности иудея в подобных делах, палач трижды погружает железо в глаза свое жертвы (ср. с трехкратным упоминанием ударов торчина, совершившего промах...). Спротивляющуюся жертву мучители обездвигивают, придавив грудь щитом (у Атталиата) и доской (в ПВЛ). Аналогичным образом охарактеризованы и последствия казни: Роман, перевозимый на телеге, похож на разложившийся труп, а Василько “бысть яко и мертвь и яко мертва повезоша и”... Кроме того, византийский и древнерусский повествователи акцентируют внимание читателя на одежде жертвы, моменте переодевания». В то же время, подчеркивает исследователь, «в данном случае правомерно говорить не о буквальном использовании древнерусским книжником текста Михаила Атталиата, а об известном подражании, ориентации на византийский образец при выборе формы обличительного сочинения, способа изображения преступного деяния»²⁷⁸.

Подобный перечень можно было бы продолжить. Однако в данном случае задача состоит не в выявлении *всех* подобных случаев, их описании и объяснении. Сейчас нас

занимает лишь проблема наличия в Повести косвенных цитат, образов и характеристик, заимствованных из гораздо более широкого круга источников, нежели это предполагалось ранее.

Критерии отбора источников летописцами

Одним из существенных вопросов при анализе летописных параллелей является выяснение степени осознанности выбора летописцем источников, на которые он опирался в своем труде.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что, исходя из презумпции осознанности изменений, которые вносились в летописный текст, мы не можем удовлетвориться признанием их случайным набором первых попавшихся текстов. Широко бытует мнение, что Константинопольская патриархия целенаправленно ограничивала репертуар переводимых памятников²⁷⁹. Между тем, есть все основания полагать, что скорее мы имеем дело с результатом кропотливой работы самого древнерусского летописца по анализу и тщательному отбору книг, подходящих для его цели — нам пока не известной. Однако в любом случае мы должны постараться понять, чем определялся отбор книг для летописания. Для начала, было бы целесообразно выделить некоторые общие черты, характерные если не для всех, то хотя бы для большинства текстов, легших в основу начального летописания.

Итак, почему же первые русские летописцы обратились именно к этим текстам?

Более или менее ясен вопрос о Священном Писании. Летописцы по большей части были монахами, и, естественно, именно библейские книги были наиболее авторитетными источниками для их исторических построений.

Сложнее обстоит дело со «светскими» источниками.

И.И. Срезневский, который одним из первых наметил состав основных источников, использовавшихся первыми летописцами, никак не объяснял причин, заставивших (либо позволивших летописцу включить тот или иной источник в свой рассказ. Создается впечатление, что, по мнению И.И. Срезневского, летописец использовал источники, случайно попадавшие ему в руки, и не задумывался над тем, отвечали ли они задачам, которые он перед собой ставил²⁸⁰.

По мнению М.Д. Приселкова, критерии отбора книг для киевских летописцев митрополитом-греком были следующими. Поставив перед собой задачу «ознакомить свою “паству” с историей человечества и Империи», ставленник Константинополя обратился к византийским хроникам: «византийскую историческую концепцию излагали наивно-отчетливо многочисленные византийские “хроники”, т.е. исторические сочинения, написанные для широкого читателя. На них, естественно, и остановился выбор. Несомненно,

что считалось малополезным, а для престижа Империи и прямо недопустимым делать переводы тех немалочисленных византийских исторических сочинений, которые составлялись особыми придворными историографами для верхушки феодального класса Империи». Дело в том, что «там можно было прочесть о многих темных сторонах жизни и деятельности того или другого императора или патриарха, о пороках и недостатках высших лиц Империи и всего высшего общества — словом, от чего естественно хотелось уберечь внимание новых читателей». Поэтому-то якобы греческие исторические сочинения на Руси и не переводились, хотя были известны: М.Д. Приселков упоминал один «тип построения летописца XIII в.», форма которого явно была заимствована именно из такого рода трактатов²⁸¹.

В.М. Истрин несколько иначе охарактеризовал подобную дифференциацию внимания летописцев. Он также отметил повышенный интерес древнерусского автора не к «историям», а к «хроникам»: «“историки” [византийские] дают описание лишь своего времени или с прибавлением лишь краткого предшествующего периода, “хронисты” же излагают всеобщую историю, начиная с сотворения мира и оканчивая современными или немного ранее окончившимися событиями; “историки” назначали свои произведения для высшего, образованного круга, “хронисты” же, будучи в большинстве случаев монахами, имели целью дать мало просвещенным людям доступное для последних руководство по всемирной истории... Одним словом, творения хронистов носят церковно-народный характер». Из этого наблюдения следовал вывод: «Славяне, а в частности и в особенности русские, воспитывались... на хрониках, *отличавшихся интересом не к политической жизни, а к церковной*, из них они черпали свои сведения по всеобщей истории и на них же выработывали свои взгляды на исторические события и на явления природы»²⁸². При этом, по наблюдению В.М. Истрина, летописцы особенно интересовались историей еврейского народа: «Византийские хронисты рассматривали ее как приуготовление и прообраз истории новозаветной, и этот взгляд на нее был воспринят и славянами, в том числе и русскими. <...> Интерес к еврейской истории у русского человека, недавно принявшего христианство, не мог ограничиться только библейской историей. Возникал интерес не только к истории евреев, но и к их гибели, к уничтожению еврейского государства»²⁸³. Собственно, именно отсюда В.М. Истрин выводит стойкий интерес летописца к антииудейским произведениям типа Толковой Палеи, к произведениям Иосифа Флавия, к славянскому переводу Хроники Георгия Синкелла, первая часть которого посвящена библейской истории евреев, и т.п. текстам. Показателем особого интереса древнерусских книжников именно к этим вопросам является, скажем, славянский перевод греческой Хроники Синкелла. В оригинале она представляет собой всемирную историю, а «наш перевод — исключительно библейскую»²⁸⁴.

Итак, практически все перечисленные тексты, во-первых, описывают преимущественно не политическую, а церковную историю; во-вторых, носят выраженную ориентацию на эсхатологическую проблематику, в частности, развивают идею «последнего царства». Особенный интерес для древнерусского летописца, несомненно, представляла история и гибели еврейского царства.

Проблема наличия и объема переводческой деятельности в Древней Руси

И, наконец, еще один вопрос, который волей-неволей возникает при обсуждении проблем, связанных с источниками, на которые опирался летописец. Речь идет о том, существовала ли в Древней Руси самостоятельная переводческая традиция, и если да, в каков был объем переводческой деятельности. Приведенные материалы и доводы в целом, как будто, убеждают, что на Руси и, в частности, в Киеве существовали переводчики, способные переводить на древнерусский (старославянский) язык произведения, написанные на греческом, по-латыни, на древнееврейском, а также, не исключено, и на ряде других европейских и восточных языков²⁸⁵. В таком случае Русь оказывалась практически не ограниченной извне в выборе литературных произведений, из которых могла черпаться необходимая древнерусским летописцам историческая информация, системы образов, фразеология и стилистика.

Эти выводы как будто подтверждаются и прямым упоминанием в Повести временных лет: «Ярославъ... книгамъ прилежа и почитая е часто в нощи въ дъне, собра писцѣ многи и прекладаше от Грекъ на Словѣньское писмо и списаша книги многи..., и многи написавъ, положи в святѣи Софѣи, церкви юже созда самъ»²⁸⁶. Практически все исследователи рассматривают эту запись как непосредственное свидетельство об организации Ярославом Владимировичем «работ по переводу богослужебных книг с греческого на славянский язык, а также их последующей переписке»²⁸⁷.

Вполне естественно, что ряд филологов посвятил свои труды истории переводческой культуры древней Руси. Среди них прежде всего следует назвать имена В.М. Истрина, Н.А. Мещерского и А.А. Алексеева. В основу их работ был положен лексический критерий локализации славянских переводов, разработанный А.И. Соболевским (которому удалось на этом основании отнести целый ряд ранних славянских переводов к Руси)²⁸⁸.

В последние годы, однако, все чаще раздаются критические замечания в адрес тех исследователей, которые считают, что на Руси существовала своя переводческая традиция, и древнерусские книжники могли знакомиться со многими произведениями зарубежной литературы (как западной, так и восточной) без «культурных посредников», в качестве которых могли выступать, прежде всего, Византия и Болгария.

Так, болгарский исследователь Р. Станков утверждает: «В палеославистике (точнее в палеорусистике) широко бытует мнение, основанное на летописных сведениях, о том, что в Киевской Руси во времена князя Ярослава Мудрого была развернута большая литературная (в том числе переводческая) деятельность. См. “Повесть временных лет” по Лавр. списку: (1037) собра писцѣ (писци) многѣ. и прекладаше (прелагаше) от грекъ на словѣньское писмо (писмя). и списаша (списаше) книгъ многъ л. 51об (ПСРЛ, 1, 152). По словам Н.А. Мещерского, это “прямое свидетельство о наличии в Киевской Руси своих переводов, независимых от славянского юга”²⁸⁹. Толкуя слова летописи, Н.А. Мещерский распространял их на весь период существования Киевского государства^{290,291}. Между тем, сам Р. Станков так не считает. Он примыкает к тем исследователям (Ф. Томсон, Г. Лант, М. Таубе и др.), которые полагают, что древнерусские писатели иностранных языков не знали. Единственное исключение, которое они принимают, — митрополит Иларион, владевший греческим²⁹². Это, безусловно, ставит под вопрос существование переводческой традиции в Древней Руси. По мнению Р. Станкова, существование древнерусской переводной литературы «до XV в. нельзя считать доказанным», и до этого времени «ведущая роль Болгарии как экспортера книги» в славянском православном мире «не вызывает сомнений»²⁹³.

Столь скептический взгляд опирается, прежде всего, на мнение, согласно которому, единственное прямое указание на осуществление в Киеве переводов с греческого языка на древнерусский является безнадежно испорченным. В частности, Г.Г. Лант отмечает: 1) словосочетание отъ Грекъ не могло обозначать: ‘с греческого языка’, а значило только: ‘от людей греческой народности’, ‘от земель, обитаемых греками’ и ‘от Греции, из Греции’; 2) глагол прекладати до 1400 г. «не имеет значения сознательного акта перевода с одного языка на другой, ибо это значение передавалось во всех южно- и восточнославянских текстах через прѣлагати/прѣложити»; на самом же деле, как считает Г.Г. Лант, в Киеве лишь транслитерировали южнославянские переводы из глаголицы в кириллицу²⁹⁴. В связи со столь серьезными расхождениями в последние годы развернулась оживленная полемика, в ходе которой решается один из весьма существенных вопросов, касающихся культурно-исторического контекста, в котором должно изучаться древнерусское летописание²⁹⁵.

* * *

Подведем некоторые итоги.

1. К настоящему времени установлены основные этапы истории раннего русского летописания, в целом определен состав текстов первых древнерусских летописных сводов, выявлены основные источники, на которые опирались их составители и редакторы. До сих пор, однако, не удалось определить цели, которые преследовали первые древнерусские

летописцы, создавая свои своды. Во всяком случае, ни одна из предлагавшихся гипотез пока не может объяснить большинство фактов, установленных летописеводами.

2. Текстологический анализ древнейших русских летописных сводов позволил определить подавляющее большинство прямых цитат, использованных летописцами при описании интересовавших их событий. Одновременно это позволило установить в общих чертах круг чтения летописца. При этом до сих пор не удалось установить принципы отбора источников, на которые опирался в своей работе летописец. Гораздо хуже изучены косвенные цитаты, присутствующие в летописных текстах. По существу, их изучение только начинается.

3. До сих пор спорными остаются проблемы использования в ранних летописных сводах устных источников (в частности, «устных летописей»). Как показывает анализ, многие тексты, которые традиционно считались восходящими к устным преданиям, имеют в основе литературные (преимущественно сакральные) тексты.

4. Одной из актуальных проблем является анализ собственно библейских, а также литургических, святоотеческих и апокрифических источников древнерусского летописания. Судя по всему, именно они являлись для летописцев основным семантическим фондом, из которого они черпали образы, с помощью которых осмысливали и описывали действительность. Именно аналогии с библейскими событиями, в первую очередь, давали летописцу типологию существенного. Именно из Священного Писания он в основном отбирал «клише» для характеристики людей и событий. Собственно, в соотнесенности происходящего с надмирным и заключался провиденциализм древнерусских летописцев. Поэтому ключ, точнее один из ключей, к пониманию и истолкованию летописных образов должен крыться в деталях описания, опирающихся на библейские образы.

5. Необходимо существенно расширить литературные параллели, в связи с которыми следует рассматривать текст Повести временных лет. Очевидно, они должны включать практически все известные античные и раннесредневековые произведения Европы, Ближнего Востока, а также, возможно, Средней Азии. Поиск новых литературных (в том числе, текстуальных) параллелей представляется довольно перспективным направлением дальнейшего изучения древнерусского летописания. Это не только уточнит наши представления об источниках и составе Повести временных лет, но и поместит текст самой Повести в принципиально новый культурно-литературный контекст, даст, наконец, реальную базу для решения, скажем, вопроса о соотношении традиционной и книжной культур в летописи, уточнит наши представления о влиянии фольклора на «официальную» древнерусскую культуру.

Глава 3. Семантический анализ сюжетного повествования Повести временных лет

Семантика сюжетов и проблема цельности летописного изложения

Древнерусские летописи и, в частности, Повесть временных лет при всей пестроте включаемых в них сведений и текстов, несомненно, имеют определенную внутреннюю логику, представляют собой цельные произведения. По словам Д.С. Лихачева, летопись, «рассмотренная вблизи, в упор, ...производит впечатление случайного набора кусков драгоценной смальты, но окинутая взором в целом, она поражает нас строгой продуманностью всей композиции, последовательностью повествования, единством и грандиозностью идеи»¹. Образ летописи-мозаики давно уже стал хрестоматийным². Однако до сих пор никому не удалось ответить на простой, казалось бы, вопрос: что представляет собой идея, присутствие которой превращает внешне пестрый, сложный, неоднородный конгломерат «разновременных кусков», «произведений разных жанров» (Д.С. Лихачев) в стройную, законченную на каждом этапе своего развития конструкцию? Что это за «единая мысль, которая оживляет всю композицию»³?

Ограниченность прежних гипотез по поводу идей, которые могли, по мнению летописцев, объединять летописное повествование, вполне очевидна.

Вряд ли может удовлетворить ответ на этот вопрос, данный самим Д.С. Лихачевым, который настаивал на том, что летописец, «механически соединяя в единой хронологической сети под одним годом разнохарактерные и разнокалиберные события, не связанные между собой единой причинно-следственной зависимостью», просто иллюстрировал «суету сует мира сего». По мнению одного из лучших знатоков древнерусской литературы, «это механическое соединение в годовой статье различных известий подчеркивало провиденциальную точку зрения летописца, его особую “философию истории”, связанную с его церковными представлениями»⁴. Любопытно, что такие формулировки явно противоречили выводам А.А. Шахматова (с которым, — но на других страницах своих трудов — вроде бы полностью соглашался тот же Д.С. Лихачев), «обратившего внимание на то, что создание этих [летописных] сводов отнюдь не может рассматриваться как дело случая, что в основе их создания лежит не механический подбор случайного материала, а сознательная воля их составителя»⁵.

Вряд ли летопись перестанет казаться случайным подбором осколков множества не дошедших до нас источников, как только мы откажемся от мысли, что все эти фрагменты текстов написаны одним автором⁶. Не помогает и ссылка на «всепроникающий патриотизм содержания» Повести⁷ (тем более что понятие патриотизма в XI — начале XII в., видимо,

существенно отличалось от привычного нам представления)⁸. Трудно вычлнить патриотическую идею, скажем, в сообщениях о налете саранчи⁹ или о смерти никогда более не упоминавшейся в летописях Малфреди¹⁰.

Даже признание единства всех жизненных противоречий основой целостности летописного текста не решает, на наш взгляд, вопроса. При таком подходе «куски драгоценной смальты» представляются по большей части индифферентными («случайный набор») по отношению к тому монументальному образу, который они составляют в своей совокупности. Констатация их самоценности не дает ключа к пониманию того, что же их объединяет в летописном повествовании. Между тем, они должны иметь общую основу, которая и позволила летописцу отобрать для своего труда именно эти, а не другие «куски», и включать их в общую композицию именно здесь, а не в другом месте. И дело не может быть сведено лишь к хронологическому «сопровождению» (как это обычно делается). Несомненно, даты летописных известий — ориентир чрезвычайно важный. Но он не может быть единственным значением, придающим в глазах летописца ценностное звучание информации о происходящем. В конечном итоге, эти даты — элемент внешнего, чувственного образа летописного сообщения. Но должно быть и что-то внутреннее, духовное, быть может, невидимое на первый взгляд, что объединяет все эти «куски» в единую картину.

Идея, которая, по словам Д.С. Лихачева, придает цельность и стройность «всей большой летописной постройке»¹¹, должна так или иначе присутствовать в **каждом** фрагменте, из которых составлено мозаичное полотно летописи. Замысел должен воплотиться во внутренней форме текста источника (и если не каждого, — то подавляющего большинства его фрагментов), а та, в свою очередь, — в форме внешней¹².

Поэтому семантический анализ отдельных летописных сюжетов — необходимая стадия работы по установлению основных мотивов, присутствующих в Повести временных лет. Выявление во внешне не связанных между собою эпизодах «пересекающихся» смыслов, скрытых прежде от взора исследователей, как нам представляется, должно помочь в восстановлении целостного понимания летописного текста.

Естественно, было бы нереально ставить перед собой задачу выявить и проанализировать *все* смысловые уровни *всех* летописных сюжетов. Используя уже приведенный нами образ, можно сказать, что здесь мы в какой-то степени оказываемся в положении филолога, пытающегося описать грамматику неизвестного языка. Ему принципиально недоступны все высказывания на изучаемом языке. Это, однако, не основание для того, чтобы отказываться от попытки воссоздать основные парадигмы, отталкиваясь от уже известных синтагм. Очевидно, что новые синтагмические ряды могут

внести коррективы — и порой существенные — в описанные парадигмы. Другой вопрос: насколько правомерно (и если да, то при каких условиях) пытаться «исправлять» живую речь по уже выявленным «правилам». Вспомним еще раз принципиальную установку герменевтического анализа, сформулированную Х.-Г. Гадамером. Подобно такому филологу, мы вынуждены ограничиться анализом лишь некоторых из летописных сюжетов, присутствующих в Повести временных лет, поскольку выявление не то что всех, но хотя бы большинства смысловых уровней в летописных текстах сегодня не представляется возможным. При этом ограничимся анализом только тех из них, которые связаны с прямыми или косвенными цитатами из сакральных — библейских или апокрифических — текстов. Именно здесь, как нам представляется, появляется реальная возможность войти в *герменевтический круг*¹³, совершить, как выражался В. Дильтей, «скачок» (или «прыжок») в него¹⁴.

Не исключено, что использование сокровенных характеристик, которые могли не совпадать с «открытыми» оценками событий и персонажей, давал летописцу возможность противопоставить свой взгляд на вещи официальному заказу, который он получал. Если это так, появляется надежда решить пока совершенно неизученную проблему взаимоотношений заказчика летописи и летописца-исполнителя. Во всяком случае, разделение явной, четко сформулированной оценки того или иного исторического деятеля и скрытой его характеристики, данной посредством соотнесения с определенным персонажем библейского повествования, дает возможность поставить ряд вопросов. Прежде всего, различаются ли «открытая» и сокровенная характеристики? Если да, чем это объясняется? Связано ли это различие с несовпадением «мирских страстей и политических интересов» заказчика и летописца? Если да, — кому из них какая характеристика принадлежит? Естественно, перечень таких вопросов можно продолжить.

Вернемся, однако, к скрытым библеизмам летописи. Выявление их без какого-то внешнего знака летописца, как уже отмечалось, представляет большие трудности. Здесь, как правило, не может помочь текстологическое сопоставление. Во-первых, переложение библейского сюжета, скорее всего, было достаточно вольным. Во-вторых, нам не известно заранее, с каким именно переводом библейского текста надо сопоставлять тот или иной фрагмент летописи. Да и в дальнейшем вероятность того, что будет найден именно тот перевод, которым пользовался летописец, исчезающе мала. Поэтому единственным основанием для такого соотнесения, видимо, может являться деталь описания, либо характерный фразеологический оборот, заимствованные из Библии.

Вопрос в этом случае должен стоять так: почему летописец прибег к помощи именно этого оборота или термина, использовал в описании события именно такую, а не какую-либо

иную деталь? Можно, конечно, просто сослаться на случайное совпадение. Однако, учитывая несомненное литературное мастерство летописца, а также сам характер его работы в течение целого года, результатом которой оказывалась запись объемом всего в несколько строк, приходится отдать предпочтение «примату сознательности» в действиях автора летописи. Поэтому каждая деталь летописного рассказа должна рассматриваться в первую очередь как продукт намеренного, целенаправленного выбора летописца. Наша же задача заключается в восстановлении самого процесса выбора, угасшего в этом продукте. Такая постановка вопроса правомерна, впрочем, и в том случае, когда летописец невольно сближал описание происходящего с библейским сюжетом, действовал на бессознательном уровне (то, что в богословии называется *промысленно*).

Поиск путей, следуя по которым можно демистифицировать летописные тексты, вряд ли можно отнести к числу достаточно разработанных проблем. Между тем, понять известия летописи не так просто, как это представляется на первый взгляд. Уяснение их смысла (а точнее, множества смыслов, наслаивающихся друг на друга) не может быть сведено к простому переложению сообщения на современный язык. Буквальный, грамматически точный (насколько это вообще возможно) перевод, вполне устраивающий филологов, почти никогда не бывает достаточен для историка. Сняв «языковую оболочку» летописи, мы получаем новый текст — подчас не менее, а иногда и еще более загадочный, чем первоначальный, непереверждённый. Он, пожалуй, в еще большей степени нуждается в демистификации, но уже не лингвистической, а собственно исторической. Однако, судя по всему, необходимость такого понимания летописных сообщений мы еще не до конца осознали. В лучшем случае, когда речь заходит о семантическом анализе отдельных слов и выражений, а также об объяснении прочитанного с точки зрения нашего современника и его «здорового смысла».

Однако культурологический анализ летописных текстов жизненно необходим, если мы действительно хотим избавиться от потребительского отношения к источнику. Изживание подходов, допускающих произвольное использование информации источников, как мы уже говорили, невозможно связывать только со сравнительно-историческим (или сравнительно-текстологическим) методом. Он — лишь необходимое условие предварительного изучения летописных текстов. Однако даже достоверное знание о том, где, кем и когда была сделана та или иная запись, каковы объем и качество информации, которой мог располагать ее автор, не гарантирует от субъективного, произвольного толкования конкретно-исторического содержания летописных текстов. Недаром А.А. Шахматов нередко завершал свой скрупулезный текстологический анализ решительным отказом «от мысли устанавливать

достоверность того или другого исторического события», считая это задачей специального исторического исследования¹⁵.

Правильно понять, что именно хотел сказать летописец, можно лишь тогда, когда нам станут ясны его логика, его отношение к жизни, его восприятие истории, его способы отображения происходящего. Тезис о необходимости предварительного выяснения обстоятельств появления текста справедлив постольку, поскольку именно эти самые обстоятельства позволяют нам максимально приблизиться к создателю источника. Но этот тезис останется пустой фразой, если мы не узнаем, почему летописец описал именно э т о и именно т а к.

Понимание летописного текста осложнено тем, что восприятие летописцем исторической реальности, как мы уже отмечали, существенно отличалось от мировосприятия современного человека. Для автора летописи критерием достоверности его личных впечатлений было их соответствие коллективному опыту общества. Отклонение от такого социального стандарта представлялось, видимо, как несущественное (т.е. не раскрывающее *сущности* явления), а потому — неистинное. Это, собственно, и породило саму форму летописных сводов, в которые включались (сводились вместе) уже готовые тексты, что, как мы помним, признается идеальным воплощением особого исторического сознания их авторов¹⁶.

Другое дело, когда летописец подходил к созданию оригинального, «авторского» текста о современных ему событиях, участником или очевидцем которых он был, либо о которых узнавал от свидетелей. Здесь индивидуальный опыт автора или его информаторов мог вступать в противоречие с общественной памятью, следовательно — с истиной. Однако этот явный парадокс исчезал, когда в происходящем удавалось различить черты высшего для христианского сознания исторического опыта. Для летописца (а большинство из первых составителей летописей, если не все они, были монахами) Священная история — вневременная ценность, постоянно заново переживаемая в реальных «сегодняшних» событиях. Событие существенно для летописца постольку, поскольку оно являлось со-Бытием.

Отсюда следовал и способ описания — через прямое или опосредованное цитирование сакральных текстов, прежде всего Библии — вполне нормальный (а, возможно, и единственно приемлемый) для монаха-летописца. Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного. Священное Писание являлось для него и его современников семантическим фондом, из которого оставалось лишь выбрать готовые клише для восприятия, описания и одновременной оценки происходящего. Судя по всему,

индивидуальное творчество затрагивало главным образом форму и в гораздо меньшей степени — содержание летописного сообщения.

Постоянное обращение авторов и редакторов Повести временных лет к библейским текстам — факт общеизвестный. Однако, как ни странно, прямые и косвенные цитаты Священного Писания в составе Повести временных лет никогда до сих пор не становились объектом систематического исследования. Ряд интересных наблюдений в этом плане сделал Г.М. Барац¹⁷. Однако ложная посылка об определяющем влиянии на начальное русское летописание памятников древнееврейской письменности свела их фактически на нет. А допущенная этим автором субъективная интерпретация, сопровождавшаяся произвольным «исправлением» текста летописи, в определенной степени дискредитировала в глазах историков и литературоведов саму идею рассмотрения летописного текста в связи с текстами Библии.

Между тем, исследование этой проблемы (точнее, целого комплекса проблем) чрезвычайно важно. Лишь через анализ сакральных текстов как существенной составной части летописных сводов можно выйти на более глубокое понимание описаний событий, оставленных летописцем. Не вызывает, пожалуй, сомнений, что Библия для средневекового автора была основой символического освоения материального мира. Но сам провиденциализм древнерусского летописца, специфика его мышления и, следовательно, способы отображения исторических событий в летописи ясны для современного исследователя только в самых общих чертах. Это, в свою очередь, затрудняет понимание и интерпретацию летописного текста, а потому существенно снижает степень достоверности воссоздаваемой историком картины прошлого.

Конечно, возникает закономерный вопрос: не навязывает ли такой подход исследуемому летописному тексту, со вполне ясным своим буквальным смыслом не присущие ему изначально более глубокие значения? Вспомним, однако, что средневековый текст (всякая информация, переданная с помощью любой знаковой системы) обязательно полисемантичен по своей сути. Кроме буквального он имел еще, по меньшей мере, три смысла: аллегорический, моральный и символический. Но их могло быть и больше — до нескольких десятков.

К сожалению, у нас нет возможности непосредственно ознакомиться с «теоретическими» принципами построения раннего древнерусского текста. Тем не менее, судя по всему, более или менее адекватное представление о них дают старообрядческие трактаты, в которых разъяснялись основы экзегетики. Учитывая достаточно осознанный традиционализм старообрядческой культуры, можно полагать, что в таких трудах нашло отражение именно то отношение к тексту, которое было характерно и для более ранних

периодов, в частности, для летописного прошлого. Дальнейшее изложение основ созидания древнерусского текста в значительной степени опирается на наблюдения и выводы О.Н. Бахтиной, написавших одно из наиболее глубоких и проникновенных исследований на эту тему¹⁸.

Так, в «Скрижали» Арсения Грека отмечается: «Ведомо же буди, яко по изрядному учителю пятогубо есть обручение: инословно, нравословне, возводителне, втайне сбываемое и въяве»¹⁹. Практически ту же мысль находим и у Симеона Полоцкого, который считал, что написанное слово должно рассматриваться «в четырех аспектах: историческом (буквальном), аллегорическом (в средневековье — христологическом), тропологическом (индивидуально-нравоучительном) и анагогическом (эсхатологическом). Например, слово Иерусалим может означать конкретный город, и церковь Христову, и человеческую душу, и дом Божий»²⁰.

В дополнение к этому в одном из наиболее известных трактатов старообрядцев-беспоповцев (традиционно считается, что его создателем был Тимофей Андреев) отмечается, что «разумов Священного Писания» «обретается» два: духовный и письменный. «Духовный разум», в свою очередь, делится еще на «многшия, обаче на начальнейших три: на аллегорический, на анагогический и на евтропологический»²¹. При этом уточняется, что аллегорический разум соответствует воюющей Церкви земной, анагогический — торжествующей Церкви небесной, а евтропологический — нравственной церкви, пребывающей в душе христианина. Буквальное же прочтение, лишённое переносного истолкования, порождает бессмыслицу. Отсюда, скажем, следует, что антихриста следует понимать не буквально, а духовно. По мнению автора «Щита веры», с точки зрения аллегорической, антихрист — любой еретик, с анагогической — диавол, первый отступник от Бога, и, наконец, с евтропологической — всякий грешник вообще. Главное, добавляет составитель трактата, учитывать сокровенный смысл всего произведения: правильное понимание каждого фрагмента возможно лишь в том случае, если его предлагаемая трактовка согласуется с контекстом. Другой вопрос, «яко не вся являемая нам от Бога, тако подобает и знати: “отверзу бо, — рече, — в притчах уста моя”, сего ради и не всем удобоятельна, вам бо (си есть усердно внемлющим) дано есть разумети тайны Царствия Божия, протчим же в притчах, да слышаще и видяще не разумеют»²².

Вообще, замечает О.М. Бахтина, «церковнославянский язык, как язык символический, всегда нуждался в истолковании и всегда был в некотором смысле непонятен»²³. Опираясь на трактаты Симеона Полоцкого, исследовательница продолжает: «любая комбинация букв и цифр... может быть истолкована в христианском духе, с другой стороны, любое событие, любой поступок, любое понятие могут быть зашифрованы в иероглифическую эмблематику с помощью письмен». И, наконец, заключает: «При таком подходе закономерно, что

основное внимание писателей и поэтов сосредоточивалось на проблеме создания и понимания роли слова в жизни человека»²⁴. Быть может, собственно в Древней Руси мы не найдем еще в таком развитом виде «теорию текста», но то, что все эти размышления продолжали традицию, заложенную еще в XI в., сомневаться не приходится.

Так что, многомерность летописных текстов вполне вписывается в нормы мышления, творчества и восприятия древнерусского автора и читателя. Скорее, ненормальным для Древней Руси был бы текст однозначный, не обладающий полисемантической.

Собственно, в соотнесенности происходящего с надмирным и заключался, на наш взгляд, провиденциализм древнерусских летописцев. Потому-то столь часто они прямо (а еще чаще косвенно) цитируют Библию, ссылаются на ее персонажей²⁵. Но есть в Повести временных лет и более изысканные, а потому менее заметные сопоставления отдельных событий и действующих лиц русской истории со священными текстами, как каноническими, так и апокрифическими. Выявление таких сопоставлений позволяет по-новому взглянуть на некоторые вопросы герменевтики летописей.

Ключ к пониманию летописных текстов

Прежде, однако, необходимо найти ключ, который позволит проникнуть сквозь внешний — буквальный — смысл летописных текстов. По-видимому, знаком, указывающим на наличие в летописи более глубоких семантических пластов, может служить то, *как* летописец описывает происходящее, детали летописного рассказа. Понять, что хотел (а что — не хотел) сказать автор летописи, мы сможем, ответив на вопрос: почему он использовал в своем тексте тот, а не другой образ, оборот или фразеологизм, на какие ветхо- и новозаветные события и персонажи могут намекать внешние, иногда очень мелкие детали описания? Ведь за внешними летописцу виделись сущностные совпадения.

Другими словами, ключ, точнее один из ключей, к пониманию и истолкованию летописных образов должен крыться в деталях описания, позаимствованных из исходных текстов. Именно они, позволяют проникнуть *за* видимую оболочку текста и приблизиться к более верному пониманию его смысла. К сожалению, в подавляющем большинстве работ, написанных даже маститыми летописеводами, подобные проблемы не затрагиваются. Психология формы занимает современных ученых куда больше психологии содержания литературного памятника.

Попробуем проанализировать с этой точки зрения некоторые фрагменты Повести временных лет и предшествовавших ей сводов.

Вводная часть Повести временных лет

Повесть временных лет, как известно, открывается кратким библейским введением, связанным с ранней историей славян. При этом непосредственной точкой отсчета оказывается — казалось бы, вопреки здравому смыслу, поскольку, с точки зрения современного исследователя, автору-христианину пристало начинать историю своей страны с Сотворения мира, — Потоп, точнее его последствия: «Се начнем повѣсть сию. По потопѣ [трие^а] сынове Ноеви раздѣлиша землю: Симъ, Хамъ, Афеть»²⁶. В историографии и литературоведении довольно подробно рассмотрен вопрос об источниках рассказа о разделении земли между сыновьями Ноя. Проанализированы также связи между вводной частью Повести временных лет и статьями 6562/1054 и 6581/1073 гг. Вместе с тем, насколько мне известно, пока еще никто не объяснил, почему свое повествование летописец ведет именно от Потопа, а не «от Адама» (как, скажем, его многочисленные греческие «коллеги»).

Возможно, один из возможных вариантов ответа подсказывает само название первой древнерусской летописи. По мнению А.А. Шахматова, Начальный свод 90-х гг. XI в. начинался со слов: «Временник, иже нарицається Лѣтописание Русьскихъ кнѣзь и земля Русьскыя, и како избѣра Богъ страну нашу на послѣднее время, и гради почаша бывати по мѣстомъ, преже Новѣгородская волость и по томъ Киевская, и о статьии Кыева, како въименовася Кыевъ»²⁷. В начале XII в. это название было заменено более «нейтральным»: «Се повѣсти времяньныхъ лѣт, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть»²⁸.

Если рассматривать эту перемену не как радикальное изменение, а лишь как уточнение название труда летописца — а для этого есть некоторые основания, — придется признать, что богоизбранная «страна наша» Начального свода и «Руская земля» Повести временных лет должны совпадать по семантике. Русская земля, упоминаемая здесь, может быть соотнесена с «пределами обитания» народа, ищущего Бога: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога»²⁹. В Ветхом Завете они ассоциируются с «землею Господнею»³⁰ или со «святою землею»³¹, как называют «землю Обетованную»³², Палестину. В центре ее находится Иерусалим: «Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него — земли»³³. Следовательно, в качестве рабочей гипотезы можно отождествить «Рускую землю» Повести временных лет с землей Обетованной³⁴.

^а Испр. по Радз. сп.; в Лавр. — **первие**.

Если это так, ничто не мешает развить нашу гипотезу, предположив, что вся история, рассказанная летописцем, в принципе сводится к уточнению (в буквальном смысле этого слова) границ земли Обетованной. От земли, доставшейся в удел Иафету, повествование переходит к земле славян, просвещенной Крещением. Центральным сюжетом в этой части Повести становится Сказание о переложении книг на славянский язык.

При этом пределы избранной земли, в которых обитают люди, подлежащие спасению на Страшном Суде, то сужаются, то несколько расширяются, прежде чем *в конце концов* принять ту конфигурацию, которую летописец именуется собственно Русской (вернее, *Русьской*) землей.

Прологом к истории этой Русской земли и являются первые рассказы Повести: от разделения земли между сыновьями Ноя до рассказа о «новых людях» земли Русской, христианах, прошедших очищение Крещением (впоследствии это повествование было, видимо, воспринято в качестве прообраза при определении взаимоотношений между князьями-братьями³⁵).

Особое место в недатированной части Повести временных лет занимают завершающие ее рассказы об обычаях восточных славян и половцев, и легенда о хазарской дани. Сюжеты эти выглядят слабо связанными между собой. Первый из них исследователи обычно используют для подтверждения тезиса о полянском (киевском) происхождении Повести³⁶, второй — в качестве документального, либо символического рассказа о ранней стадии отношений между восточными славянами и хазарами³⁷. Анализ образной системы этих сообщений позволяет установить их семантическое единство.

Легенда о хазарской дани

Итак, недатированная часть Повести временных лет завершается рассказом, смысл которого выпадает, во всяком случае, на первый взгляд, из окружающего контекста. В конце изложения древнейшей истории славян автор приводит анекдотический сюжет, повествующий о том, как поляне заплатили дань хазарам. Приведу его полностью.

«По сих же лѣтѣхъ, по смерти братѣ сея (Кия, Щека и Хорива. — *И.Д.*) быша обидимы (поляне. — *И.Д.*) Древлями [и] инѣми околними. И наидоша я Козарѣ, сѣдящая на горахъ сихъ в лѣсѣхъ, и рѣша Козари: “Платите намъ дань”. Съдумавше [же] Поляне и вдаша от дыма мечь, и несоша Козари ко князю своему и къ стареишиныымъ [своимъ], и рѣша имъ: “Се, налѣзохомъ дань нову”. Они же рѣша им: “Откуда?”. Они же рѣша: “Въ лѣсѣ, на горахъ, надъ рѣкою Днѣпрскою”. Они же рѣша: “Что суть въдали?”. Они же показаша мечь. [И] рѣша старци Козарѣстии: “Не добра дань, княже! Мы ся доискахомъ оружьемъ одиною стороною, рекоша саблями, а сихъ оружье обоуду остро, рекше мечь. Си имуть имати дань на насъ и на инѣхъ странахъ”. Се же сбис[тъ]ся все: не от своя воля рекоша, но от Божья повелѣнья»³⁸.

Легендарный рассказ о хазарской дани Н.М. Карамзин назвал «басней, изобретенной уже в счастливые времена оружия Российского, в X или XI веке»³⁹. Недаром она часто привлекалась историками оружия как одно из первых отечественных свидетельств о различиях в вооружении руси и хазар. При этом подчеркивалось, что меч был своего рода военной эмблемой Руси. Сообщение же о хазарской дани воспринималось как довольно точное описание более или менее реального события, а «противоположение однолезвийной сабли и двухлезвийного меча» подтверждалось множеством археологических примеров⁴⁰. В то же время авторы подобных рассуждений вынуждены были признавать, что «настоящая» сабля, появившаяся в IX–X вв., все-таки составляла серьезную конкуренцию мечу. Она была более эргономичной и позволяла наносить скользящие удары, рассекающие большую поверхность тела противника. Меч обладал рядом преимуществ в пешем бою, однако заметно уступал сабле в конных столкновениях. В южных регионах Киевской Руси княжеским дружинам чаще всего приходилось сражаться с отрядами кочевников. Поэтому здесь наряду с мечами (кстати, все больше приспособившимися к кавалерийскому бою) стали широко использоваться сабли, заимствованные из арсенала противника.

Кроме того, оказалось, что не только сабля, но и меч «не имеют местных корней в культуре предшествующей поры»⁴¹. До конца X в. большинство мечей в землях восточных славян были привозными, изготовленными в мастерских Рейнской области. Это подтверждается не только археологическим материалом, но и письменными источниками. Так, арабоязычные авторы отмечают, что русы (в отличие от вооруженных преимущественно копьями, дротиками и стрелами славян) не расстаются с *франкскими* мечами (ср. у Ибн-Русте: «Мечи у них [славян] сулеймановы»)⁴².

Вместе с тем, меч вовсе не был чужд хазарским воинам. Достаточно вспомнить упоминания меча (не сабли!) в отрывке из письма неизвестного хазарского еврея X века (Кембриджский документ), в частности рассказ о том, как некий Бул-ш-ци (он же «досточтимый Песах») «...спас ...[от] руки Русов и [поразил] всех оказавшихся *из них* (там) [и умертвил ме]чом»⁴³.

Вряд ли летописец не знал об этом. Легендарные опасения, вложенные им в уста хазарских старцев, видимо, относились вовсе не к «тактико-техническим данным» различных видов холодного оружия. Видимо, поэтому в последние годы исследователи древнерусского оружия все реже вспоминают о «хазарской дани».

Буквальное понимание рассказа о выплате полянами хазарской дани именно мечами затруднялось и тем, что в другом месте Повести временных лет (под 6367/859 годом) утверждалось, что в качестве таковой каганат получал «по бѣлѣ и вѣверицѣ от дыма»⁴⁴. То, что дань хазарам выплачивалась славянами в денежной, а не в натуральной форме

подтверждает и летописная статья 6393/885 года. Здесь рассказывается о том, как радимичи начали платить дань Олегу «по щылягу, якоже (прежде. — *И.Д.*) [и] Козаромъ да[я]ху»⁴⁵. Возможно, поэтому многие историки и литературоведы рассматривают эту легенду лишь как образ, метафорически или аллегорически передающий субъективную оценку каких-то реальных событий или отношений. Так, В.О. Ключевский полагал, что предание о мечах, данных в качестве дани, передавало субъективное впечатление, которое произвели на днепровских славян захватившие их хазары («впечатление народа невоинственного и нежестокого, мягкого»⁴⁶). В.Г. Мирзоев же видел в этой истории просто иллюстрацию к представлению летописца об изменчивости «судьбы истории»⁴⁷. В чем-то близок такой точке зрения взгляд Г.М. Бараца⁴⁸, полагавшего, что «этот вымысел» сложился «под влиянием еврейских понятий» об обоюдоостром мече «как эмблеме и орудии правосудной кары и отмщения за содеянное зло» (неясно, правда, какое).

Несколько иное толкование легенда о хазарской дани получила в комментариях Д.С. Лихачева. По его мнению, это — народное историческое предание, которое подобно другим преданиям, записанным летописцем, «политически осмысляет события прошлого». В данном случае, считал Д.С. Лихачев, летопись «не столько стремится передать исторический факт, сколько его осмыслить, соотнести с современностью»⁴⁹. С такой трактовкой сюжета о дани вполне можно согласиться. Остается неясным лишь, как мудрые «старцы хазарские» сумели разгадать в необычной дани «великую историческую судьбу» полян?

Близкую точку зрения высказал Б.А. Рыбаков. Он назвал рассматриваемое сообщение «записью эпического сказания». Дань в виде меча «от дыма» трактуется им как символическое выражение полной независимости полян от хазар и «возможность силой оружия отстоять ее»⁵⁰. С такой трактовкой легенды о хазарской дани соглашается и С.А. Плетнева. В данном случае, полагает она, мы имеем рассказ о последнем «полюдь» хазар в полянскую землю. Получив вместо дани символический вызов («не мир, но меч!»⁵¹), хазары якобы «отступились от сильного и далекого народа»⁵². Однако сами поляне, видимо, такого взгляда не придерживались, поскольку на протяжении многих лет все-таки платили хазарам дань (и не символическую!). Об этом, в частности, они говорят (под 6370 годом) Аскольду и Диру, когда те пришли в Киев («и мы съдимъ, платяче дань родомъ их [Кия, Щека и Хорива. — *И.Д.*], Козаром»)»⁵³.

В несколько ином освещении упоминает легенду о хазарской дани А.С. Демин. Она толкуется им как один из примеров использования летописцем загадок для отделения «не своего», «околного» этноса (хазар) в переходной области, населенной не абсолютно «чужими», но и не совсем «своими» народами⁵⁴.

Ни одно из приведенных объяснений не дает, на наш взгляд, ответа на вопрос: какой все-таки смысл вкладывал летописец в образы меча и сабли, противопоставляемые в легенде о хазарской дани? Видимо, автора летописи в данном случае интересовали не буквальное противопоставление конкретных видов холодного оружия, не символическая декларация полянами собственной независимости, подкреплённая «превосходством» вооружения, и не политическое противопоставление полян Хазарскому каганату, получающие аллегорическое воплощение в оппозиции «меч — сабля».

Возможно, в данном случае имеется в виду оружие как святыня. Известно, что мечи на Руси выполняли — помимо основной — определенные сакральные функции. Вспомним, что в договорах с греками 6415, 6420 и 6453 гг. нехристианская Русь подтверждает выполнение достигнутых соглашений клятвой на мечах и другом оружии⁵⁵. Самое, пожалуй, любопытное, что греков-христиан такая клятва полностью удовлетворяет! Видимо, в связи с этим уместно вспомнить, что не только у восточных славян, но и у народов Западной и Центральной Европы (христиан, в том числе) меч был объектом культового поклонения. Представление о святости меча восходило, по мнению Ф. Кардини, к «культурной тюрко-монгольско-ирано-германской общности, сложившейся в среде народов-всадников». В пользу этого мнения говорит целый ряд примеров, почерпнутых из западноевропейских эпических сказаний. Еще Атилла обосновывал свои притязания на власть тем, что у него имелся знак богоизбранности — меч, найденный каким-то пастухом на пастбище. Сигмунд, сын Вольсунга, получает в знак божественного благоволения меч, который когда-то Один вогнал в Мировое древо по самую рукоять... Христианство, по выражению Ф. Кардини, «окрестило» древний священный обычай и, в то же время, именем Христа изгнало дьявольские силы, гнездившиеся в оружии, очистило от них «последнее прибежище старых языческих богов». Правда, как отмечает исследователь, «в христианскую эпоху главное значение имел не клинок меча, а рукоять»⁵⁶. В нашем же случае, напомним, внимание фокусируется именно на лезвии оружия.

Известно, однако, что клинки большинства мечей IX–XIV вв., найденных на территории Руси, имели надписи-клейма. Они инкрустировались в верхнюю треть дола меча во времяковки, в горячем состоянии металлической проволокой (железной или дамаскированной). Как показали многолетние исследования, клинковые надписи, представляющие собой, как правило, довольно сложные сокращения, имеют преимущественно религиозное содержание и связаны с именами Иисуса или Богоматери⁵⁷. Это дает основания предполагать, кроме всего прочего, что упоминание именно лезвий меча и сабли в легенде о дани, которую поляне заплатили холодным оружием, могло иметь какой-то сакральный смысл, до последнего времени ускользавший от внимания исследователей.

Поскольку рассказ о хазарской дани входил в состав Начального свода⁵⁸, возможно, рассматриваемое сообщение было связано с задачей, которая стояла перед его составителем, и соответствовало контексту, в который оно было вплетено. Судя по всему, основная идея, которая объединяла все материалы Начального свода, была сформулирована в его названии (напомню его еще раз: «Временник, иже нарицается Лѣтописание Русьскихъ кнѣзь и земля Русьскыя, и како избѣра Бог страну нашу на послѣднее время»)⁵⁹.

В этом семантическом ряду, видимо, и следует искать место легенде о хазарской дани.

«Этнографические» описания восточных славян

Непосредственно ей, как уже упоминалось, предшествуют «этнографические» тексты, повествующие об обычаях полян, древлян, радимичей, вятичей, северян и половцев: «Поляномъ же жиущемъ особѣ, яко же рекохом, суще от рода Словѣньска, и нарекошася Поляне, а Древяне же от Словѣнь, и нарекошася Древяне; Радимичи бо и Вятичи от Ляховъ. Бяста бо 2 брата в Лясѣх: Радимъ, а другому Вятко, — и пришедъша съедоста Радимъ на Съжю, и прозвашася Радимичи, а Вятко съде съ родомъ своимъ по Оцѣ, от негоже прозвашася Вятичи. Иже бяху в мирѣ Поляне, и Древяне, и Сѣверь, и Радимичь, и Вятичи, и Хрвате. Дулѣби живяху по Бугу, гдѣ ныне Вельняне, а Улучи [и] Тиверьци съдяху бо по Днѣстру, присѣдяху къ Дунаеви. Бѣ множество ихъ; съдяху бо по Днѣстру или до моря. [И] суть гради их и до сего дне. Да то ся зваху от Грекъ Великая Скуфь. Имяху бо обычаи свои, и закон отец своих и преданья, кождо свои нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имуть кротокъ и тихъ, и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителямъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имѣху; брачныи обычаи имяху: не хожаше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что владуче. А Древяне живяху звѣриньскимъ образомъ, жиуще скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху уводы девиця. И Радимичи, и Вятичи, и Сѣверь одинъ обычаи имяху: живяху в лѣсѣ, якоже [и] всякии звѣрь, ядуще все нечисто, [и] срамословье в нихъ предъ отци и предъ снохами, [и] браци не бываху въ них, и игрища межю селы: схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская игрища, и ту умыкаху жены собѣ, с нею же кто съвѣщашеся; имяху же по двѣ и по три жены. [И] аще кто умряше, творяху трызно надъ нимъ, и по семь творяху краду велику, и възложашуть и на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь, собравше кости, вложашу в судину малу, и поставяху на столпѣ на путех, еже творять Вятичи и нынѣ. Си же творяху обычая Кривичи и прочии погании, нѣ вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ. Глаголеть Георгии в лѣтописаньи... [далее в Повести временных лет следует обширная цитата из Хроники Георгия Амартола об обычаях разных народов]. Якоже се и при нас нынѣ Половци законъ держать отецъ своих: кровь проливати, а хваляще о сих, [и] ядуще мерьтвечину и всю

нечистоту: хомѣки и сусолы, и понимаютъ мачехи своя [и] ятрови, и ины обычая отецъ своихъ [творять]. Мы же хрестияне, елико земль, иже вѣрують въ святую Троицу, [и] въ едино крещенье, въ едину вѣру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁶⁰. Здесь внимание летописца сконцентрировано на противопоставлении не столько полян и их соседей (как обычно отмечается комментаторами⁶¹), сколько языческих («поганых») традиций восточных славян (имеющих «обычай свои, и закон отец своих»), с одной стороны, и веры в Христа, христианских норм, — с другой. Отсюда, видимо, здесь такое обилие рассказов о тех, кто «имяху бо *обычай свои*, и *закон отец своих* и преданья, кождо свои нравъ», «*своих отецъ обычай* имуть кротокъ и тихъ», «*закон* имуть *отецъ своихъ обычай*», «*закон* же... *от прадед* показаньемъ и благочестьемъ», «безаконная яко *законъ отецъ* творять независтно ни въздержанью», «якоже се и при нас нынѣ... *закон* держать *отецъ своихъ*». Им противопоставляются «хрестияне, елико земль, иже вѣрують въ святую Троицу, и въ *едино* крещенье, в *едину* вѣру» «*мь*», которые «*законъ* имамъ *единъ*, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁶².

Эта мысль — о противопоставлении *двухъ законов* — явственно звучит в заключении «этнографического обзора» восточнославянских племен: «Си же творяху *обычая* кривичи и прочии погании, *не вѣдуще закона Божия, но творяще сами себе закон*». Ее в Повести временных лет продолжила «подкрепляющая» цитата из Георгия Амартола: «Ибо комуждо языку овѣм *исписанъ законъ* есть, другимъ же *обычай, зане [закон] безаконникомъ отечьствие мнится*»⁶³.

Что же касается соседей полян, которые, по словам летописца, «живяху *звѣринскимъ образомъ, жи[в]уще скотьски*» (древляне) или «живяху в лѣсѣ, *якоже и всякии звѣрь*» (радимичи, вятичи и северяне)⁶⁴, то подобные характеристики едва ли не связаны с текстом 3-й книги Ездры: «Не погубляй тех, которые *жили по-скотски*, но воззри на тех, которые ясно учили *закону Твоему*»⁶⁵.

Идея, которой проникнут текст Повести, предшествующий рассказу о хазарской дани, вполне соответствует центральной мысли послания ап. Павла к Римлянам. В нем, как известно, дается ответ на вопрос об условиях спасения римских христиан из иудеев и язычников. Лишь вера в Иисуса Христа, утверждает ап. Павел, дает человеку оправдание Божие. Ни соблюдение иудеями закона Моисея, ни мудрость «еллинов» не могут выполнить этой задачи. «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, *не имея закона, они сами себе закон*. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»⁶⁶. Эта-то мысль и является «стержневой» в рассказе о полянах и их соседях.

Логично было бы ожидать, что вслед за описанием «законов беззаконных» язычников должно последовать обличение формально исполняющих Закон, но не признающих Христа иудеев. Вместо этого мы читаем посторонний, как будто, для данного контекста рассказ о хазарской дани. Правда, хазары (прежде всего, их верхушка) были иудеями⁶⁷, но, пожалуй, такой параллели недостаточно, чтобы попытаться увязать по смыслу оба интересующих нас текста. Во всяком случае, на первый взгляд.

Анализ образной системы послания к Римлянам позволяет, однако, более оптимистично смотреть на возможность его использования в качестве «ключа» к раскрытию семантики легенды о хазарской дани. Среди прочих обязанностей христианина ап. Павел называет покорность верующего высшим властям: «ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены»⁶⁸. «Хочешь ли не бояться власти? — продолжает апостол. — Делай добро, и получишь похвалу от нея: Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся: ибо он *не напрасно носит меч*, он Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло. И потому надобно повиноваться не только из страха, но и по совести. *Для сего вы и подати платите*: ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые»⁶⁹. Как видим, здесь присутствуют вместе образы меча, как символа власти от Бога, и подати (в Геннадиевской Библии 1499 года — «дани»⁷⁰), как знака веры (исполнения закона). Уместно также упомянуть, что, по мнению А.А. Шахматова, комментированная цитата именно из 13 главы послания к Римлянам предваряла рассказ о полянах в Начальном своде: «Да отъселе, братие моя възлюбленная, останемъся от несытъства своего, но довьльни будете уроки вашими, яко же и Павъл пишеть: “Емуже дань, то дань; емуже урок, то урок”⁷¹; никому же насилия творяще, милостынею оцвьтуще и страньнолюбиемъ, в страсе Божии и правоверии свое съпасение съдевающе, да и съде добре поживем, и тамо вечьнеи жизни причастьници будем»⁷².

В свете приведенных текстов, поляне в легенде о хазарской дани выступают, с одной стороны, как истинно верующие (в отличие от хазар)⁷³, а потому подчиняющиеся власти хазарского «князя» и платящие ему дань. С другой же, — как избранные Богом, сами потенциальные «Божии служители», которые «не без ума» носят мечи — символ власти. Отсюда — и заключение хазарских старцев: «Си имуть имати дань на нас и на инех странах». Противопоставление полян с их мечами иудеям-хазарам в такой трактовке вполне объяснимо.

Чем два лезвия лучше одного?

Остается, однако, вопрос: какую роль в развитии данного сюжета и идеи играет сабля, почему именно она рассматривается летописцем в оппозиции мечу?

Обратим внимание на то, что такое противопоставление основано, как ни странно, на количестве лезвий. «Мы ся доискахомъ оружьемъ *одиною стороною*.., а сихъ оружье *обоюду остро*», — говорят в Повести старейшины хазарам. Причем, напомним, эти слова они «рекоша... от Божья повелѣнья». Очевидно, данный признак был весьма существенным в глазах авторов Начального свода и Повести временных лет.

Прежде всего, «меч обоюдоострый» — один из атрибутов богоизбранного народа, как следует из 149 псалма: «...благоволит Господь к народу Своему, прославляет смиренных спасением. Да торжествуют святые во славе... Да будут славословия Богу в устах их, и меч обоюдоострый в руке их, Для того, чтобы совершать мщение над народами, наказание над племенами, Заключать царей их в узы и вельмож их в оковы железныя, Производить над ними суд писанный. Честь сия — всем святым Его»⁷⁴.

Понять логику рассуждений летописца, на наш взгляд, позволяет также обращение к тексту Апокалипсиса. В откровении, данном Иоанну Богослову, из уст Христа «выходил острый с обеих сторон меч»⁷⁵, поэтому послание Ангелу Пергамской церкви начинается со слов: «Так говорит Имеющий острый с обеих сторон меч»⁷⁶. Именно этим мечом («мечом уст Моих») собирается сражаться Вседержитель с Пергамом, если город не отступится от идолослужения и николаитской ереси⁷⁷. Богословская трактовка образа обоюдоострого меча основывается на послании ап. Павла к Ефесянам, в котором упоминается «меч духовный, который есть слово Божие»⁷⁸. Видимо, именно отсюда св. Андрей, архиеп. Кесарийский (экзегетические труды которого были хорошо известны в Древней Руси) в толковании на Апокалипсис определяет этот образ как «Евангельское учение, обрезающее сердце и отделяющее верных от нечестивых»⁷⁹.

При таком понимании образа меча, имеющего два лезвия, допустимо следующее понимание легенды о хазарской дани.

Старцы по-своему разгадывают загадку, заданную полянами хазарам. Противопоставляя полянский меч своей сабле, они «не отъ своея воля» признают превосходство христианства над иудаизмом, «двух лезвий» нового меча духовного (Ветхий и Новый заветы) над «одним лезвием» Ветхого завета. Рассказ о дани занимает тогда вполне ясное место в повествовании о том, «како избѣра Богъ страну нашу на последнее врѣмя». Понятнее становится и библейская параллель, приведенная летописцем в заключение этой легенды: «Яко [и] при Фаравонѣ, цари Еюпетьстѣмь, е[г]да приведоша Моисѣя предѣ Фаравона, и рѣша старѣшина Фараоня: се хочеть смирити область Еюпетьскую, якоже и бысть: погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе имъ. Тако и си — владѣша, а послѣже самѣмь владѣють; якоже [и] бысть: володѣють [бо] Козары Русьскіи [князи и] до днешнего дѣне»⁸⁰. Обретение Слова Божьего, по мнению летописца, — залог освобождения

народа и лучшее знамение его избранности Богом. Принадлежность же такого «меча» именно полянам, а не хазарам, может подкрепляться утверждением ап. Павла, что «спасение Божие послано язычникам: они и услышат»⁸¹.

Таким образом, противопоставление меча и сабли в легенде о хазарской дани, скорее всего, рассматривалось авторами Начального свода и Повести временных лет как символическое доказательство преимущества христианства над иудаизмом.

Итак, речь здесь идет об условиях обретения спасения. Основная идея обоих рассказов практически совпадает с основной идеей послания ап. Павла к Римлянам, цитата из которого предшествовала рассказу о полянах. В этом контексте и разрешается загадка обоюдоострого меча из легенды о хазарской дани — а заодно проясняется и вся структура начальной, недатированной части Повести временных лет.

В этом контексте и разрешается загадка обоюдоострого меча из легенды о хазарской дани — а заодно проясняется и вся структура начальной, недатированной части Повести временных лет.

Почему Олег был Вещим?

Обратимся теперь к датированным сюжетам Повести.

Начнем с рассказов, связанных с Вещим Олегом. И прежде всего попытаемся ответить на простой, казалось бы, вопрос: почему, все-таки, летописец назвал Олега Вещим?

Практически все исследователи давно уже сошлись во мнении, что большинство из рассказов об Олеге имеют явно фольклорное происхождение. К их числу относятся многие детали сообщения о походе Олега на Константинополь, датированное в Повести 6415/907 г. Мы имеем в виду упоминания о поставлении кораблей Руси на колеса, о парусах из драгоценных материй, сшитых для Руси и славян, о том, как на ворота города был повешен щит, а также о прозвании Олега Вещим⁸². Скорее всего, когда-то они составляли единый рассказ. Правда, единства сюжета в них как будто не прослеживается. Однако связь между фрагментами становится вполне понятной, если мы обратимся к ветхозаветным пророкам.

Многие из них (Исаия, Иеремия, Амос и др.) неоднократно обличали роскошь, нечестие и идолопоклонство жителей знаменитого финикийского города Тира. Но особой силы достигают обличения в пророчестве Иезекииля, предсказывавшего гибель Тира. Среди прочего Иезекииль упоминает и почти все интересующие нас детали: узорчатые полотна из Египта, употреблявшиеся тирянами для изготовления парусов, голубые и пурпурные покрывала с островов Елисы, воинов из Персии, Лидии и Ливии, которые «вешали на тебе (т.е. на Тир. — *И.Д.*) щит и шлем», тем самым показывая, что он берет на себя защиту города. Кроме того, упоминается, что за товары, вывозимы из Тира, другие страны платили

золотом, пурпурными и узорчатыми тканями, пшеницей, оливковым маслом, сладостями, медом, вином и выделанным железом⁸³.

Все это довольно близко к тому, что летописец рассказывает о походе Олега. После заключения мира с греками князь якобы приказал сшить «парусы паволочиты» и «кропиньныя»⁸⁴, т.е. паруса из ценных шелковых тканей⁸⁵. Приказание несколько странное: на первый взгляд, такие роскошные паруса вряд ли могли быть достаточно прочными (на самом деле, они гораздо прочнее на раздир, нежели парусиновые). И славяне скоро убедились в этом, когда ветер «раздра» их⁸⁶. И тогда воины Олега сказали: «Имемся своим толстинам, не даны суть Словѣном прѣ [кропииньныя]»⁸⁷.

Смысл этого рассказа неясен. Попытки истолковать его как насмешку киевлян над новгородцами⁸⁸, или как проявление недовольства новгородцев, «подчеркнувших свое невидное положение в войске Олега, простоту и суровость своего походного быта»⁸⁹, вряд ли можно принять. Ведь из текста летописи следует, что если руси Олег приказал сшить паруса «паволочиты» (т.е. из ткани, вышитой шелком⁹⁰), то «словенем кропиньныя», из коприны — шелка⁹¹. Разница, как видим, здесь почти неощутимая, если она вообще есть. Да и разделение руси и словен носит, скорее всего, вторичный характер.

Столь необычная деталь, как паруса из дорогих тканей, встречается и в Библии. Пророк Иезекииль, обличая роскошь, нечестие и идолопоклонство жителей финикийского города Тира, среди прочих излишеств упоминает узорчатые полотна из Египта, которые тиряне употребляют для изготовления парусов. Кроме того, в том же пророчестве ряд деталей совпадает с отдельными моментами в описании похода Олега в Греки. В частности, Иезекииль говорит о воинах из Персии, Лидии и Ливии, взявших на себя защиту Тира, в знак чего они повесили на него «щит и шлем».

Затем сообщается, что Олег «повѣси щит свои въ вратех»⁹² (в Ипатьевской летописи текст этот выглядит несколько иначе: «повѣсиша щиты своя»⁹³ — деталь вроде бы мелкая, но немаловажная: у Иезекииля упомянуто, что щит «вешали»). Кстати, объяснить, зачем Олег повесил свой щит на ворота Константинополя, долгое время не удавалось. Отмечалось только, что это «было, по-видимому, в древней Руси знаком победы, при этом связанный с каким-либо ритуалом»⁹⁴. В «библейском» же контексте эта деталь приобретает вполне определенное значение: Олег тем самым показывал, что берет город под свою защиту⁹⁵. После эпизода с парусами сообщается: «И приде Олег к Киеву, неся злато, и паволоки, и овощи, и вина, и всякое узорочье»⁹⁶.

Совпадение деталей в описании похода Олега и в пророчестве Иезекииля⁹⁷ позволили автору этих строк в свое время высказать предположение, что тем самым летописец указывал на определенное тождество языческой Руси и Тира⁹⁸, а следовательно, к Руси (или

к Олегу?) относил вывод пророка: «ты сделался ужасом, — и не будет тебя во веки»⁹⁹. Косвенно все это, по моему мнению, служило основанием для обличения Олега за его гордость и дерзость — как «начальствующему в Тире», — предваряло следующую фразу: «И прозваша Олга — вѣщии: бяху бо людие погани и невѣигласи»¹⁰⁰ и следующего под 6420/912 годом повествования о предсказанной кудесником смерти князя.

В то же время эпизод с парусами, видимо, подчеркивал, что Русь никогда не достигнет мощи и богатства финикийского города («не даны суть словенем прѣ кропииньныя»). Все это, видимо, составляло когда-то монотематический рассказ. Основная идея его перекликалась с продолжением пророчества Иезекииля, посвященным обличению «начальствующего в Тире». Тема обличения — гордость и дерзость правителя, поставившего «ум свой наравне с умом Божиим». «От красоты твоей возгордилось сердце твое, — утверждает Иезекииль, — от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор»¹⁰¹.

Когда была обнаружена эта параллель, мне казалось, что такое понимание указанного фрагмента делает более ясным и прозвище Олега. «Подводя» читателя к мысли, что только язычники, не приобщенные к христианской культуре (буквальное значение выражения «погани и невѣигласи»), могли назвать человека Вещим, летописец, как мне представлялось тогда, невольно оторвал последнюю фразу рассуждений своего предшественника от основного текста. Однако вырванная из контекста, она в значительной степени утратила первоначальный смысл. И теперь историки вынуждены были гадать, что побудило дать Олегу столь необычное прозвище. После же того, как в текст Начального свода был включен договор Руси с греками, разрыв между началом и концом рассказа о соответствующих качествах князя усугубился. Связи в первоначальном повествовании окончательно прервались.

В свою очередь, полагал я, последовательное удаление вставок, сделанных Нестором в 1113 г. (текст договора и его «обрамление») и его предшественником — в 1096 (или 1073) г. (рассказы о шелковых парусах, а также о возвращении в Киев, опирающиеся на пророчество Иезекииля о Тире), позволяло восстановить предполагаемую утраченную связь. Гипотетическая реконструкция исходного текста, предложенная тогда, должна была выглядеть приблизительно так: «И устави Олегъ воя, и вынесоша ему брашно и вино, и не приа его: бѣ бо устроено со отравою. И убоюшася греци, и прозваша Олга — вѣщии». Последующие же слова о «поганих и невѣигласих» людях ставились в связь с текстом пророчества волхвов и, как тогда представлялось, появились при последующей редакционной обработке летописи.

Такое решение, однако, оставляло без ответов целый ряд вопросов. Во-первых, неясно было, от кого или от чего должен был защищать Олег столицу Византии. Во-вторых, непонятно, почему вид кораблей, поставленных на колеса, заставил греков сдать Константинополь.

Русь как народы Гог и Магог

Несколько иную трактовку описанным библейским параллелям совсем недавно предложил Д.А. Добровольский¹⁰². Опираясь на те же тексты, он предположил, что летописец использовал образ Тира для описания не Руси, а Византии, и что «свидетельства рассмотрения Византии по модели известного в древности города купцов и мореходов образуют в тексте начальной летописи своеобразный ряд».

Важнейшими в этом ряду нам представляются следующие наблюдения.

Во-первых, «смысл данного уподобления» — в свете уже упоминавшегося пророчества о гибели торговой столицы древности — «помогал книжникам осмыслить несомненный парадокс: победу слабовооруженного войска полудиких славян над регулярной армией, оснащенной разнообразными техническими новинками. Оправданный пророчеством, этот странный поворот истории приобретал статус божественной воли, и, соответственно, высший религиозный смысл». При этом выстраивались семантические параллели: «Русь — страна Савеев, управляемая известной своей мудростью царицей, а Византия, важнейший центр предпринимательства, культуры и техники, представляет собой новый Тир».

Во-вторых, Д.А. Добровольский обратил внимание на «подробные списки племен-участников военного мероприятия, открывающие статьи 6415 (907) и 6453 (944) гг.: “Иде Олегъ на грѣкы, Игоря остави в Киевѣ, поя множество варяг, и словенъ, и чюди, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и сѣверо, и вятичи, и хорваты, и дулѣбы, и тиверци, яже суть толковины <...>. С сими со всѣми поиде Олегъ на конех и кораблех”¹⁰³». Опираясь на Житие Василия Великого, эти перечни исследователь склонен связывать с перечислением в пророчестве все того же Иезекииля войск Гога, правителя земли Магог: «и выведу тебя, и все войско твое, коней и всадников, всех в полном вооружении, большое полчище, в бронях и со щитами, всех вооруженных мечами, Персов, Ефиоплян и Ливийцев с ними, всех со щитами и в шлемах, Гомера со всеми отрядами его, дом Фогарма, от пределов севера, со всеми отрядами его, многие народы с тобою»¹⁰⁴. При этом, подобно многолюдным полчищам Гога, отряды русских князей «покрывают» собой огромные пространства:

Повесть временных лет

«се слышавше Корсунци, послаша къ

Книга пророка Иезекииля

«И поднимешься, как буря, пойдешь, как

Раману глаголюще: “Се иде Русь — бещисла корабль: *покрыли суть море корабли*»¹⁰⁵.

туча, *чтобы покрыть землю*, ты и все полчища твои и многие народы с тобою»¹⁰⁶.

При этом в качестве дополнительного аргумента в пользу такого понимания летописного текста Д.А. Добровольский приводит следующую параллель «русских полководцев с библейским Гогом»:

Повесть временных лет

«якоже *молонья рече. иже на небесех* Грьци имуть у собе. и се пушающа же жагаху насъ. сего ради не одолѣхомъ имъ»¹⁰⁷.

Откровение Иоанна Богослова

«И ниспал *огонь с неба от Бога* и пожрал их»¹⁰⁸.

Судя по приведенным параллелям, считает Д.А. Добровольский, именно страна Магог является наиболее перспективным ветхозаветным соответствием к созданному летописцами образу Руси. «Византия же становится в данной связи не столько новым Тиром, сколько новым богоизбранным народом, своего рода Израилем христиан (ср. о Гоге в Иез 38 16: “И поднимешься на народ Мой, на Израиля, как туча, чтобы покрыть землю”)), в то время как Русь приходит, чтобы наказать греков, впавших в грех.

Такой вывод Д.А. Добровольский основывает на отмеченной им параллели между сообщением, позаимствованным летописцем из Хроники Георгия Амартола, об использовании захваченных византийцев в качестве мишеней для стрельбы и целым рядом библейских образов, связанных с наказанием за грехи¹⁰⁹: «дикое племя приобретало, таким образом, высокий статус Господних слуг». При этом молодой исследователь задается вопросом: «Случайно ли, что самоощущение древнерусских книжников совпадает с популярным в Византии мнением о северных варварах, мнением, которое впервые сформулировал (в связи с набегами гуннов) еще писатель V в., патриарх Прокл¹¹⁰?» Кроме того, он обращает внимание на то, что в описании бесчинств, которые творит Русь под стенами Константинополя, образы из Хроники Георгия Амартола постепенно вытесняются заимствованиями из Жития св. Василия Нового. Это объясняется тем, совершенно справедливо подчеркивает Д.А. Добровольский, что в тексте Повести развивается тема наказания греков за содеянные ими грехи, — тема, которая гораздо яснее звучит именно в Житии Василия Нового: «един же от днии сѣдящимъ святому Василию и блаженому Феофану и объма господинома дому того, рече единъ Феофану от нихъ: “Господи, възвѣсти намъ, коею виною сквернении они языцы толико поспѣние имуть, народъ христианский часто бо исходяще яко прахъ западную страну низложиша”. Рече к нему праведныи: “Грѣхъ

ради нашихъ сии языкъ от Господа сухами жилами посланъ бысть бити насъ по главѣ»¹¹¹. Здесь же встречается и прямое сближение Руси с Гогом и Магогом: «Супостатнии языкъ придетъ, иже нарекутся Русь и Гогъ, и Магогъ [‘Ρος και ’Ου και Μογ]»¹¹². Кроме того, исследователь предлагает еще одно сближение летописной Руси с «землей Магог»: через заимствованное из Сказания о 12 драгоценных камнях на ризе иерусалимского первосвященники определение отрядов Олега как «Великой Скуфи»: там, согласно Сказанию, добывают камень «уакинфъ», которому соответствует колено Даново, из которого должен произойти Антихрист. Владения же Гога рассматриваются как место, где воцарится Сатана: «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской»¹¹³.

Свой анализ Д.А. Добровольский завершает следующим выводом: «анализ книжных связей начальной летописи позволяет утверждать, что летописцы XI – начала XII в. целенаправленно строил образ Руси, атакующей Константинополь, по модели “Гога в земле Магог, князя Роша, Мешеа и Фувала”. Под названную цель... специально подбирались материалы — выписки из переводных исторических сочинений и фрагменты библейских книг. Однако в Библии князь Гог является важным персонажем мифа о конце света, и может показаться парадоксальным, что “эсхатологический контекст” фактически “обернулся началом истории нового народа” — Руси¹¹⁴. Но если вдуматься в особенности иудео-христианской эсхатологии, то ничего странного в подобном ходе мысли нет. Согласно Писанию, появление и разгром народов Гога и Магога должны стать не только знаком гибели нашего мира, но началом новых времен. У Иезекииля вслед за рассказом об истреблении огромного воинства следует подробная... картина восстановленного Храма, поднятого из руин Иерусалима и возрожденного Израильского царства¹¹⁵. В Откровении Иоанна Богослова обсуждаемый сюжет непосредственно предшествует пророчествам о Страшном Суде, по исполнении которых человечество узрит “новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет”¹¹⁶. С точки зрения Церкви, конец света есть не прекращение всякой истории, а переход времени и бытия в принципиально новое качество обожения. ...Видимо, и масштабные военные предприятия руси рассматривались средневековыми книжниками не как вселенская катастрофа, а как начало некоего принципиально нового периода в истории человечества, периода осуществленных пророчеств и Царства Божия на земле»¹¹⁷.

Почему вражеский флот не должен переплывать сушу

Вернемся, однако, к обстоятельствам захвата Константинополя Олегом, описанным в летописи. В ней, в частности, упоминается, будто столица Византии сдалась, когда после

длительной осады воины Олега поставили корабли на колеса и подошли к Константинополю со стороны суши: «И повелѣ Олегъ воемъ своимъ колеса издѣлати и воставляти на колеса корабля. И бывшю покосну вѣтру, въспяша парусы съ поля, и идяше къ граду. И видѣвше Греци и убояшася, и рѣша выславше ко Олгови: “Не погубляи града, имемъся подати, якоже хочещи”»¹¹⁸.

Помимо слабой параллели с притчевым: «Мудрый царь выведет нечестивых и *обратит на них колеса*»¹¹⁹, следует, видимо, поискать и более надежные объяснения. Описания, которые мы находим в Повести, удивительно напоминают обстоятельства взятия Константинополя в 1453 году войсками Мехмеда II Завоевателя: тот приказал проложить через перешеек, отделявший Золотой Рог от Босфора, деревянный настил и ночью перетащил по нему 18 кораблей своей флотилии. Увидев утром корабли в заливе, греки сдались. Интересно, что и в том, и в другом случае непосредственным поводом к сдаче города становится передвижение вражеских кораблей по суше. Эта деталь оказывается решающей. Видимо, она имела для греков какое-то особое значение. Действительно, согласно сообщению участника взятия Константинополя, турка Коджиа-Еффенди, существовало предание: Византия будет завоевана, когда неприятельский флот «переплывет сушу»¹²⁰. Вместе с тем, считалось, что Константинополь недолго пробудет в руках неприятеля. В весьма авторитетном Предсказании, приписываемом византийскому императору Льву VII Мудрому (886–911 гг.), имелось упоминание о «роде русских» или «русских», который придет после завоевания Константинополя измаильтянами и вместе с прежними правителями якобы освободит Царьград от безбожных врагов¹²¹. Ему вторило пророчество, записанное, по преданию, некими мудрецами на крышке гробницы Константина Великого¹²². По всем этим «предвещаниям», люди «от рода русского» должны были освободить христианскую столицу и взять ее под свою защиту. Упоминание представителей «рода русского» в греческих предсказаниях заставляет вспомнить первые строки договора с греками, заключенного в 6420/911 г. Олегом: «Мы от рода Русаго...»¹²³.

При таком восприятии летописного рассказа проясняется странная — в традиционном прочтении — «защитная функция», которую берет на себя Олег после падения Константинополя. Она становится более понятной в восстанавливаемом эсхатологическом контексте: христианская столица сдалась, когда неприятельский флот «переплыл сушу», но люди от «рода русского» взяли Город — до «последнего времени» — под свою защиту. Любопытно, что захватчиками-язычниками и защитниками оказываются одни и те же — воины Олега¹²⁴.

То, что в предшествующем тексте дружинники русского князя должны восприниматься как «безбожные Измаильтяне» подчеркивает форма, в которой описываются беззакония,

творимые ими в окрестностях греческой столицы: «*воевати нача*, и много убиства сотвори около града Грекомъ, и разбиша *многы* полаты, и *пожгоша церкви*. А *ихже* имаху плѣнники, *овѣхъ* посекаху, другиа же мучаху, иныя же *растреляху*, а другыя в море вметаху, и ина многа [зла] творяху Русь Грекомъ, еликоже ратнии творять»¹²⁵. Обращает на себя внимание текстуальный повтор этого фрагмента в рассказе — откуда он, видимо, и был заимствован — о приходе под стены Константинополя Игоря в 6449/941 г.: «*почаша воевати* Вифаньския страны, и воеваху по Понту до Аръклѣя и до Фафлогоньски земли, и всю страну Никомидийскую *поплѣнивше*, и Судь *весь* *пожгоша*, *ихже* *емше*, *овѣхъ* *растинаху*, другыя аки странъ поставляюще и *стрѣляху въ ня*, изимахуть, *опаки руцѣ* *связывахуть*, гвозди желѣзныи посреди главы *въбивахуть* ихъ. *Много же святыхъ церкви огнемъ предаша*, *манастырѣ* и *села* *пожгоша*, и *имѣнья* *немало* [от] *обою страну* *взяша*»¹²⁶. Напомню, что данный пассаж, в свою очередь, представляет собой контаминированный текст из Откровения Мефодия Патарского и уже упоминавшегося Жития Василия Нового (совершенно определенно имевших, как мы помним, эсхатологический характер).

О том, что действия Руси здесь соответствуют представлениям о том, как должны себя вести с христианами народы, появляющиеся в *последние времена* и наказывающие христиан за грехи (вспомним, кстати, наблюдения Д.А. Добровольского), показывает использование этого же текста для описания в Лаврентьевской летописи кошмаров монгольского нашествия на Рязанскую землю в 1237 г.: «В лѣто 6745. ...На зиму придоша от восточныѣ страны на Рязаньскую землю лѣсом безбожнии Татари, и *почаша воевати* Рязаньскую землю, и плѣноваху и до Проньска. *Поплѣнивше* Рязань *весь* и *пожгоша*, и княза ихъ оубиша. *Ихже* *емше* *швы* *растинахуть*, *другыя же* *стрѣлами* *растрѣлаху* в на, а *ини шпакы* *руцѣ* *свазывахуть*. *Много же святыхъ церкви шгневи* *предаша*, и *манастырѣ* и *села* *пожгоша*. *Имѣнья* *не мало* *шбою страну* *взаша...*»¹²⁷.

То, что такой повтор не случаен, показывает рассказ той же Лаврентьевской летописи о том, как воспринималось нашествие иноплеменников жителями Владимира: «А Татарове отшедше от Золотых воротъ и *обѣхаша* *весь* *градъ*, и *сташа* *станом* *пред* *Золотыми* *враты* *назрѣемѣ* *множество* *вои* *бецислено* *около* *всего* *града*. Всеволод же и Мстиславъ сжалистаси брата своего дѣла Володимера и рекоста дружинѣ свои и Петру воеводѣ: “Братья! Луче ны есть оумрети *перед* *Золотыми* *враты* *за* *святую* *Богородицу* *и* *за* *правовѣрную* *вѣру* *х[рест]ьяньскую!*” И не да воли ихъ быти Петръ Осладюковичъ. И рекоста оба князя: “*Си* *вся* *наведе* *на* *ны* *Богъ* *грѣх* *ради* *наших*. Яко пророкъ глаголет: «Нѣсть человеку мудрости, ни е мужства, ни есть думы *противу* *Господеви*. Яко *Господеви* *годѣ* *бысть*, *тако* *и* *бысть*. Буди *имя* *Господне* *благословенно* *в* *вѣкы*»”»¹²⁸.

Таким образом, есть основания предполагать уже в 30-х годах XI в. начало формирования на Руси представления о Киеве как Новом Иерусалиме — центре спасения православного человечества. Мысль о «византийском наследстве» — пусть еще в неразвитом виде — вполне могла возникнуть задолго до падения Константинополя под ударами турок в 1453 г.

* * *

Помимо всего прочего, рассказ об Олеге и его смерти должен был напомнить читателю признак, отличающий истинных пророков от самозванцев: «Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, — не бойся его»¹²⁹. Олег не понял загадку, загаданную ему волхвом, посчитав пророчество того несбывшимся, — и поплатился за свою дерзость. При этом сам Олег, несмотря на свое прозвище, не смог предсказать собственное будущее. Это еще раз подтверждало, что Вещим его называли «люди погани и невѣгласи»¹³⁰.

Кстати, по аналогичной схеме (провокационная просьба рассказать о собственной дальнейшей судьбе — ошибочный ответ — убийство ложного пророка) строятся рассказы о волхвах, возглавивших восстания в Белоозере и Новгороде (статья 6579/1071 года)¹³¹.

Как Ольга «переключала» византийского императора

Не меньший интерес представляет еще один случай «библейской» обработки фольклорного сюжета. Это — популярный рассказ о том, как княгиня Ольга «переключала» византийского императора. По мнению Д.С. Лихачева, он построен из двух составляющих: церковной основы, повествующей о крещении Ольги, а также включающей благочестивые рассуждения на этот счет, и дополнивших ее впоследствии светских, анекдотических элементов, фольклорных по происхождению¹³². Самое неожиданное состоит в том, что как раз те фрагменты, которые, как казалось Д.С. Лихачеву, должны быть «диаметрально противоположными по духу этой церковной основе», оказываются переложением библейского рассказа о приезде царицы Савской к Соломону. Сравним библейский и летописный тексты.

В Третьей книге Царств повествуется о том, как царица Савская, услышав о «славе Соломона во имя Господа» и его мудрости, «пришла испытать, его загадками». Она приехала в Иерусалим «с весьма большим богатством». В беседе царица убедилась в мудрости Соломона, который «объяснил ей <...> все слова ее, и не было ничего незнакомого царю, чего бы он не изъяснил ей». Пораженная царица дарит Соломону золото, благовония и драгоценные камни, которые привезла с собой, и заявляет ему: «Мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала». Затем следует перечень того, что Соломон ежегодно

получал в дар от соседних правителей, в том числе «сосуды серебряные и сосуды золотые, и одежды, и оружие, и благовония, коней и мулов»¹³³.

Этот рассказ о визите царицы Савей в Иерусалим отдаленно напоминает летописную статью о поездке Ольги в Константинополь. Ольга, как и царица Савская, отправляется в Константинополь, чтобы испытать его правителя (как Соломона) загадками. Однако константинопольский император, в отличие от легендарного правителя Иерусалима, оказывается не в состоянии объяснить приехавшей «царице» (да и себе самому) ее вопросы. Не разгадав истинный смысл предложений Ольги, он вынужден против своей воли выполнить все ее желания и признать ее мудрость («переключала мя еси»). В результате византийский император и древнерусская княгиня меняются «ролями». Теперь он, пораженный мудростью Ольги (как царит Савская, пораженная ответами Соломона), одаривает ее золотом, серебром, дорогими тканями и различными сосудами — всем тем, что Соломой получал ежегодно в дар от соседних правителей¹³⁴.

Конечно, такое сопоставление могло бы показаться несколько натянутым. Но в данном случае мы имеем редкое и тем более ценное, прямое подтверждение своих наблюдений. Завершив рассказ о поездке Ольги, летописец уточняет: «Се же бысть, яко же и при Соломанѣ приде царица Ефиопская к Соломану..., тако же к си блаженная Ольга искаше доброѣ мудрости Божьи...»¹³⁵.

Так, прямое сопоставление княгини Ольги с «царицей Ефиопскою», собственно, и позволяет отыскать в, судя по всему, фольклорном по происхождению рассказе скрытый библейский мотив — хотя и в карнавальном виде.

Такой травестированный вариант вполне соответствует смыслу пророчества из Евангелия от Матфея: «Царица южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона»¹³⁶. Кстати, именно к этому стиху отсылается читатель и в Хронике Георгия Амартола: «о ней же Господь глагола: “цесарица Ужска приде от конець земли, да видить премудрость Соломоню”»¹³⁷.

Повторю еще раз: подобная интерпретация летописного текста могла бы выглядеть спорной, если бы летописец на закрепил ее прямым указанием на тождество Ольги и царицы Савской. Так «фольклорные» сюжеты в летописи оказывались наполненными вполне христианским содержанием.

Идентификация Ольги не просто с царицей Савской, а с «южной», «эфиопской царицей» заслуживает особого внимания. Во-первых, следует отметить, что в апокрифической литературе, в частности, в уже не раз упоминавшемся Откровении Мефодия Патарского с Эфиопией отождествляется Византия¹³⁸. Во-вторых, такое отождествление

связано с тем, что мать Александра Македонского Хусифа (в славянских переводах этого апокрифа добавлялось: «она же Олимпиада») считалась эфиопской царицей. После смерти Александра она якобы вернулась в Эфиопию и там получила письмо от мифического греческого царя Виза, строителя Царьграда (Виза), который писал, «что возьмет ее себе в жены и царствовать [будет с ней]». Отец Хусифы, царь Фол «вместе с сорока тысячами именитых мужей Эфиопских, а также с дочерью своей Хусифой направился в Византий. И встречен был царем Визом посреди моря в Халкидоне с большой радостью. И дал ему Виз дары многие. И вошел Фол в Византий, и оказал почести великие, и преподнес многие дары по обычаю царского великодушия. И взял царь в жены дочь Фола, царя Эфиопского, и от нее родилась ему дочь, которую [он] нарек по имени города своего: Византия». Рассказ этот завершается фразой: «Так воцарилось семя Хусифы, дочери Фола, царя Эфиопского, над Македонянами, Римлянами и Эллинами»¹³⁹.

Другими словами, по сути, в данном рассказе речь идет о том, что Русь перенимает у Византии пальму первенства в христианском мире — буквально с момента крещения первой княгини-христианки.

Почему «середина земли» Святослава была в Переяславце на Дунае

Загадкой для современного читателя является заявление Святослава Игоревича: «Не любо ми есть в Киевѣ быти, хочю жити [в^a] Переяславци [на^b] Дунаи, яко то есть середина в земли моеи»¹⁴⁰. Если само желание перенести столицу в Переяславец представляется исследователям, ориентированным на «семиотику анализа», достаточно логичным¹⁴¹, то ответить в рамках этой парадигмы (с позиций *здорового смысла*) на вопрос, почему именно Переяславец — середина Русской земли, ответить чрезвычайно трудно.

Естественно, речь Святослава — не протокольная запись, а текст, созданный летописцем-христианином и имеющий, скорее всего, литературную основу¹⁴². В частности, обращает на себя внимание оборот «середина земли», которым в древнерусской литературе домонгольского времени чаще всего обозначался Иерусалим¹⁴³.

Однако мог ли киевский летописец связывать образ Иерусалима с болгарским Переяславцем? Для такого предположения имеются некоторые основания.

Официальное принятие болгарским князем Борисом I (852–889) христианства из Византии в 864 г. стало прологом к настойчивым попыткам Первого Болгарского царства добиться политической независимости и автокефалии своей церкви. Уже сын Бориса, князь

^a Восст. по Радз. лет.; в Лавр. — **с**.

^b Восст. по Радз. лет.; в Лавр. — **в**.

Симеон I (893–927) присвоил титул «василевса ромеев», поставил в 893 г. на болгарскую епископскую кафедру Климента Охридского — ученика и последователя свв. Кирилла и Мефодия, а Преславский собор принял решение заменить греческий язык в богослужении славянским. Одновременно Симеон перенес столицу царства из Плиски в Преслав. Сын Симеона, Петр (927–969) в 927 г. путем договора с Романом I Лакапином и женитьбы на внучке императора Марии официально закрепил за собой титул «василевса ромеев». Византия обязалась по-прежнему выплачивать Болгарии ежегодную дань (под видом содержания византийской принцессы), а болгарская церковь получала патриаршество с центром в Охриде¹⁴⁴. Таким образом, Преслав в определенном смысле перенимал у Константинополя статус центра православного (при всей условности применения данного термина к этому периоду) мира.

Однако в 963 г. в результате ожесточенной борьбы с сильной внутренней оппозицией Болгарское царство распалось. Западные области его отделились. Восточным царством продолжал править Петр, а Западное возглавил македонский «комит» Никола. Ослаблением Болгарии попыталась воспользоваться Византия. По договору с византийским императором Никифором Фокой, против болгар и выступил Святослав. Во время первого похода (968 г.) он захватил низовья Дуная, в том числе и город Преславец (Малый Преслав), расположенный на правом берегу Дуная, против озера Балта, между нынешними городами Чернавода и Хърсов (Гирсово)¹⁴⁵. Во время второй болгарской экспедиции (969 г.) Святослав захватил уже самую столицу Болгарского царства — Великий Преслав, взял в плен болгарского царя Бориса II (969–972), все его семейство и брата Романа. В Повести же временных лет под 6479/971 годом сообщается об осаде и взятии княжеской дружиной *П е р е я с л а в ц а*¹⁴⁶. Так что, либо о захвате столицы Болгарского царства летописец умалчивает (что само по себе весьма странно), либо именно ее он называет Переяславцем (возможно, произвольно этимологизируя этот топоним)¹⁴⁷.

Не исключено, что в представлении древнерусского летописца XI в. Малый Преслав мог ассоциироваться с Преславом Великим¹⁴⁸. Подобная контаминация, во всяком случае, встречается у некоторых современных исследователей¹⁴⁹. Тогда заявление Святослава о Переяславце как «середине земли» приобретает вполне отчетливую претензию на то, чтобы киевский князь стал во главе правоверного мира. Подобная мысль звучит почти еретически, тем более что незадолго до того, под 6463/955 г. летописец рассказывал о решительном отказе Святослава креститься¹⁵⁰. Как ни парадоксально, язычество Святослава служит в данном случае дополнительным аргументом в пользу предлагаемого понимания летописного текста.

Как мы помним, свое желание перенести столицу в Переяславец Святослав объясняет так: «ту вся благая сходятся: оть Грекъ злато, поволоки, вина [и] оwoщеве разноличныя, и Щехъ же, из Угорь^a серебро и комони, из Руси же скоро и воскъ, медь и челядь»¹⁵¹. Тирада князя может быть соотнесена с рядом библейских текстов. Прежде всего, с пророчеством Иезекииля. С одной стороны, прообразом летописного Переяславца оказывается все тот же Тир: «Тир! Ты говоришь: “я совершенство красоты!” Пределы твои в сердце морей; строители твои усовершеншили красоту твою: из Сенирских кипарисов устроили все помосты твои; брали с Ливана кедр, чтобы сделать на тебе мачты; из дубов Васанских делали весла твои; скамьи твои делали из букового дерева, с оправою из слоновой кости с островов Киттимских; узорчатые полотна из Египта употреблялись на паруса твои и служили флагом; голубого и пурпурового цвета ткани с островов Елисы были покрывалом твоим. Жители Сидона и Арвада были у тебя гребцами; свои знатоки были у тебя, Тир; они были у тебя кормчими. Старшие из Гевала и знатоки его были у тебя, чтобы заделывать пробоины твои. Всякие морские корабли и корабельщики их находились у тебя для производства торговли твоей. Перс и Лидиянин и Ливиец находились в войске твоём и были у тебя ратниками, вешали на тебе щит и шлем; они придавали тебе величие. Сыны Арвада с собственным твоим войском стояли кругом на стенах твоих, и Гамадимы были на башнях твоих; кругом по стенам твоим они вешали колчаны свои; они довершали красу твою. Фарсис, торговец твой, по множеству всякого богатства, платил за товары твои серебром, железом, свинцом и оловом. Иаван, Фувал и Мешех торговали с тобою, выменивая товары твои на души человеческие и медную посуду. Из дома Фогарма за товары твои доставляли тебе лошадей и строевых коней и лошаков. Сыны Дедана торговали с тобою; многие острова производили с тобою мену, в уплату тебе доставляли слоновую кость и черное дерево. По причине большого торгового производства твоего торговали с тобою Арамеяне; за товары твои они платили карбункулами, тканями пурпуровыми, узорчатыми, и виссонами, и кораллами, и рубинами. Иудея и земля Израилева торговали с тобою; за товар твой платили пшеницею Миннифскою и сладостями, и медом, и деревянным маслом, и бальзамом. Дамаск, по причине большого торгового производства твоего, по изобилию всякого богатства, торговал с тобою вином Хелбонским и белою шерстью. Дан и Иаван из Узала платили тебе за товары твои выделанным железом; кассия и благовонная трость шли на обмен тебе. Дедан торговал с тобою драгоценными попонами для верховой езды. Аравия и все князья Кидарские производили мену с тобою: ягнят и баранов и козлов променивали тебе. Купцы из Савы и Раемы торговали с тобою всякими лучшими благовониями и всякими дорогими камнями, и

^a Восст. по Моск.-Акад. списку; в Лавр.: Урогъ.

золотом платили за товары твои. Харан и Хане и Еден, купцы Савейские, Ассур и Хилмад торговали с тобою. Они торговали с тобою драгоценными одеждами, шелковыми и узорчатыми материями, которые они привозили на твои рынки в дорогих ящиках, сделанных из кедра и хорошо упакованных. Фарсисские корабли были твоими караванами в твоей торговле, и ты сделался богатым и весьма славным среди морей»¹⁵². С другой стороны, летописный Переяславец — Новый Иерусалим: «вот, Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду и приведу их в землю их..., и будут Моим народом, и Я буду их Богом»¹⁵³. Этот образ находит определенную параллель и в популярных на Руси хилиастических сказаниях, согласно которым, в конце мира Христос вновь воцарится в Иерусалиме и возобновит там храм. Богоизбранный народ будет собран в столицу богоспасаемого человечества со всех пределов земли. На пути туда его будут встречать побежденные народы и приносить ему дань и драгоценные подарки, как своему повелителю¹⁵⁴.

Еще более близкой параллелью к словам Святослава служит уже известный нам текст Жития Василия Нового. В Житии неоднократно упоминается Иерусалим. Одно из этих упоминаний для нас особенно важно: «... И призре Господь Бог на град и оутвердися дивне на месте и вся благаа его посреде его и добрее града того не обреташеся, занеже сии град Божии вышнии, мати градом Сион, Иерусалим»¹⁵⁵. Этот фрагмент косвенно позволял читателям Повести временных лет последовательно соотнести с Иерусалимом два образа: Переяславца (которому, подобно ветхозаветному Тиру, предстоит пасть) и Киева. Заметим попутно, что Иерусалим здесь называется не только серединой земли, куда стекаются все блага, но и «матерью городов».

Имеется, однако, еще одна библейская параллель, представляющая, пожалуй, в данном случае наибольший интерес. Приведу ее полностью: «Господь подвиг дух Кира, царя Персидского, и он объявил по всему царству своему словесно и письменно: так говорит Кир, царь Персидский: Господь Израиля, Господь Всевышний поставил меня царем вселенной и повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, который в Иудее. Итак, кто есть из вас, из народа Его, да будет Господь его с ним, и пусть он, отправившись в Иерусалим, что в Иудее, строит дом Господа Израилева: Он есть Господь, живущий в Иерусалиме. Посему сколько их живет по местам, жители места того пусть помогут им з о л о т о м и с е р е б р о м , д а р а м и к о н е й и с к о т а и д р у г и м и о б е т н ы м и п р и н о ш е н и я м и н а х р а м Г о с п о д а в И е р у с а л и м е . И поднялись старейшины племен колена Иудина и Вениаминова и священники и левиты и все, которых дух подвиг Господь идти и строить дом Господу в Иерусалиме; а жившие в соседстве с ними всем помогали им: с е р е б р о м и з о л о т о м , и к о н я м и и с к о т о м и в е с ь м а м н о г и м и о б е т н ы м и

приношениями многих, которых дух подвигнут был»¹⁵⁶. Как видим, перечень «вся благая», сходящихся в Переяславце, практически совпадает с приношениями, которые стали доставлять для строительства храма в Иерусалиме, возрождения города и воссоздания богопочитания¹⁵⁷. При этом стоит подчеркнуть, что возродить Иерусалим и храм Господень, по пророчеству Исаии, должен был *язычник* — персидский царь Кир¹⁵⁸.

Аналогия Святослава с Киrom выглядит достаточно плодотворной. Напомню, что о кончине Кира у Геродота сохранилось предание, которое также роднит образы персидского царя и древнерусского князя. Согласно ему, Кир погиб во время сражения с массагетами. Царица их Томирис велела найти среди павших в бою труп Кира, отрубить ему голову и бросить в мех, полный кровью, чтобы персидский правитель мог вдоволь напиться кровью, которой он так жаждал¹⁵⁹.

История с отрубленной головой Кира невольно ассоциируется с рассказом о кончине Святослава. Как мы помним, половецкий хан Куря¹⁶⁰ велел из отрубленной головы Святослава изготовить кубок: «в лѣто 6480, поиде Святославъ в пороги. И нападе на нь Куря, князь Печенѣжъский и убиша Святослава, [и] взяша главу его, и во лбѣ его съдѣлаша чашю, оковаше лобъ его, и пяху по немь»¹⁶¹. Естественно, столь колоритная (хотя и очень мрачная) деталь стала общим местом практически в любом рассказе о Святославе-воине. Ее достоверность, однако, вызывает некоторые сомнения — из-за уже упоминавшихся многочисленных сюжетных совпадений с другими источниками. Еще раз повторю: трудно сказать, с чем мы имеем в данном случае — описаниями сходных событий, литературным заимствованием или же культурной традицией тюркоязычных народов (печенегов, протоболгар и их предков).

Сообщение о гибели киевского князя летописец дополняет указанием на срок его правления: «И всѣх лѣтъ княженья Святославля лѣтъ 20 и 8»¹⁶². Геродот также сопровождает рассказ о гибели Кира уточнением: «Царствовал же он полных 29 лет»¹⁶³. Не исключено, что такое совпадение могло учитываться летописцем и его читателями как дополнительное основание для ассоциации Святослава с Киrom. Можно даже высказать догадку, что отдельные летописные характеристики Святослава должны восходить к характеристикам Кира в одном из известных летописцу (и пока не установленных нами) источников. Впрочем, не исключено, что некоторые из них (учитывая летописное происхождение Святослава от Ольги — «царицы Эфиопской») могут восходить к образу Александра Македонского. Дальнейшие исследования в этом направлении представляются довольно перспективными.

Как бы то ни было, претензия Святослава на перенос столицы в Переяславец на Дунае, скорее всего, отображает представление летописца о том, что Переяславец (Преслав?) выполнял в свое время функцию Нового Иерусалима. Однако тот же летописец, видимо,

считал, что к тому моменту, когда Святослав захватил столицу Болгарского царства, та уже начала утрачивать свой высокий статус. Возможно, негативное отношение летописца к отъезду Святослава в Переяславец подкреплялось представлением о том, что «земля, в которую идете вы, чтоб овладеть ею, земля нечистая, она осквернена нечистотою иноплеменных народов, их мерзостями, которыми они наполнили ее от края до края в осквернениях своих»¹⁶⁴. «Превосходство же страны в целом есть царь, заботящийся о стране»¹⁶⁵. А Святослав, как пишет летописец, «чюжея земли ищеть и блюдетъ, а своя ся охабивъ»¹⁶⁶.

Такие заключения могут следовать из заявления киевского князя о том, что он не хочет оставаться в своей земле: «Не любо ми есть в Киевѣ быти...». Между тем, в пророчестве Иеремии есть прямое указание: «так говорит Господь, Бог Израилев, к Которому вы посылали меня, чтобы повергнуть пред Ним моление ваше: ... Если... вы скажете: “не хотим жить в этой земле”, и не послушаетесь гласа Господа Бога вашего, говоря: “нет, мы пойдем в землю Египетскую, где войны не увидим и трубного голоса не услышим, и голодать не будем, и там будем жить”; ...то меч, которого вы боитесь, настигнет вас там, в земле Египетской, и голод, которого вы страшитесь, будет всегда следовать за вами там, в Египте, и там умрете. И все, которые обратят лице свое, чтобы идти в Египет и там жить, умрут от меча, голода и моровой язвы, и ни один из них не останется и не избежит того бедствия, которое Я наведу на них. ...И вы будете проклятием и ужасом, и поруганием и поношением, и не увидите более места сего. ...Итак знайте, что вы умрете от меча, голода и моровой язвы в том месте, куда хотите идти, чтобы жить там»¹⁶⁷.

Как видим, в этом пророчестве описывается «сценарий» дальнейшей судьбы Святослава, отправившегося, вопреки настоянию Ольги, в Болгарию. Между тем, в пророчестве Исаии сказано: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят»¹⁶⁸. Как известно, Святослав не захотел послушать своей матери: «Он же не послуша матери, творяше норovy поганьскія, не вѣдыи, аще кто мать не послушаетъ, в бѣду впадаетъ»¹⁶⁹. Действительно, желая жить в земле, куда «вся благая сходятся», он, в конце концов, терпит поражение, его настигают голод и меч. После победы под Доростолом и мира с греками Святослав вынужден отправиться на родину, чтобы привести новые войска, поскольку его отряд почти весь перебит: «И приде Святославъ къ порогомъ, и не бѣ льзѣ пройти порогъ. И ста зимовати в Бѣлобережьи, и не бѣ у них брашна уже, и бѣ гладь великъ,

яко по полугривнѣ глава коняча. И зимова Святославъ ту. Веснѣ же приспѣвши, в лѣто 6480, поиде Святославъ в пороги. И нападе на нь Куря, князь Печенѣжъский, и убиша Святослава...»¹⁷⁰.

Описание голода, постигшего отряд Святослава, достаточно любопытно. Странное упоминание стоимости «главы конячи» (при том, что, судя по сообщению: «Свѣналд же приде Киеву», тот должен был добираться до столицы, как он и советовал Святославу, «на конихъ около», и, следовательно, с позиций «здорового смысла», коней у Святослава не оставалось) позволяет его связать еще с одним библейским текстом. Речь идет о голоде в столице царства Израильского, Самарии во время осады ее Венададом, царем Сирийским: «собрал Венадад, царь Сирийский, все войско свое и выступил, и осадил Самарию. И был большой голод в Самарии, когда они осадили ее, так что ослиная голова продавалась по восьмидесяти сиклей серебра, и четвертая часть каба голубинового помета — по пяти сиклей серебра»¹⁷¹. Следует отметить, что непосредственно перед этим текстом в 4-й книге Царств рассказывается о том, как пророк Елисей предостерегал царя Израиля: «И посылал человек Божий к царю Израильскому сказать: берегись проходить сим местом, ибо там Сирияне залегли. И посылал царь Израильский на то место, о котором говорил ему человек Божий и предостерегал его; и сберег себя там не раз и не два»¹⁷². Святослав же пренебрег подобным предостережением Свенельда, за что и поплатился: «Створивъ же миръ Святославъ съ Греки, поиде в лодяхъ къ порогомъ. И рече ему воевода отень Свѣндель: “Поиди, княже, на конихъ около, стоять бо Печенѣзи в порозѣхъ”. И не послуша его, [и] поиде в лодяхъ»¹⁷³. Интересно отметить, что предостережение Свенельда, судя по обрамляющему обороту: «поиде в лодяхъ» — вставка, отсутствовавшая в первоначальном тексте. Подобной вставкой может быть и рассказ о голоде в Белобережье: до и после него помещена идентичная фраза «приде Святославъ къ порогомъ» — «поиде Святославъ в пороги».

Все сказанное позволяет сделать вывод, что описание последних лет жизни Святослава в Повести временных лет вряд ли стóит воспринимать как протокольно-точное описание того, «как все было на самом деле». Скорее, это — попытка метафорически передать с м ы с л событий, происходивших в конце 60-х гг. X в. Речь идет, видимо, о преемственности христианских сакральных центров мира: Иерусалим — Константинополь — Преслав (Переяславец?) — Киев.

Владимир Святославич в Повести временных лет

Мы уже имели возможность отметить, что в Повести временных лет Владимир Святославич прямо и косвенно сравнивается (идентифицируется) с ветхозаветным

Соломоном. Завершается это сопоставление еще одной незаметной параллелью: Владимир «живяще... в страсть Божьи... по устроенью отню и дѣдню»¹⁷⁴, подобно Соломону, который «возлюбил... Господа, ходя по уставу Давида, отца своего»¹⁷⁵. Любопытно, что такое заимствование текста рождало скрытое противоречие: предки Владимира не были христианами, а потому он не мог жить по их законам и одновременно оставаться богобоязненным. Видимо, чтобы снять противоречие, летописец разбил эту фразу на две части, разделив их рассказом о введении Владимиром по настоянию епископов казни для разбойников¹⁷⁶.

Кроме того, в последующих текстах Повести встречаются случаи отождествления Владимира с Измаилом. Одним из таких фрагментов является ответ полоцкой княжны Рогнеды на брачное предложение Владимира («не хочю розути робичича»¹⁷⁷). Из него следует, что юный Святославич, княживший тогда в Новгороде, был сыном рабыни. Так, во всяком случае, представляется с позиций здравого смысла. Если бы его мать, Малуша, не была рабыней, называть Владимира «робичичем» не было никаких оснований¹⁷⁸. Ведь его отец точно не был холопом. Это подтверждается, как будто, и летописным уточнением, что Малуша была ключницей княгини Ольги. Сходное происхождение — от свободного высокопоставленного отца и служанки-рабыни — одна из черт, позволяющих говорить о близости образов летописного Владимира и библейского Измаила.

Однако ответ Рогнеды можно истолковать и аллегорически. Кроме буквального смысла он может содержать и намек на то, что Владимир — нехристь, язычник. «Чадами рабыниными» в литературе того времени часто назывались люди, не принявшие христианства, в противовес христианам — «сынам света»¹⁷⁹. В основе этой фразеологии, видимо, — толкование апостолом Павлом¹⁸⁰ соответствующего места книги Бытия¹⁸¹, в котором речь как раз шла об Измаиле¹⁸². Так что, «цитируя» полоцкую княжну, летописец, видимо, намекал, что та не пожелала идти за «сына греха», человека, не принявшего христианства¹⁸³.

Рассмотренная интерпретация получает дополнительное подкрепление при обращении к источнику предания о сватовстве Владимира, отразившемуся, как считал А.А. Шахматов, в Корсунской легенде. Здесь на предложение киевского князя отвечает уже греческая царевна Анна, а не Рогнеда, и смысл ее ответа вполне однозначен: «Не хошу аз за *поганого* ити»¹⁸⁴. Аналогичный сюжет присутствует и в Хронике Галла Анонима. Здесь, в частности, рассказывается, как польский король Мешко решил жениться на правоверной христианке Дубровке. Но та заявила, что не может выйти за него до тех пор, пока «не отказался от заблуждений язычества»¹⁸⁵.

На этом, впрочем, не завершается ряд библейских персонажей, связанных летописцем с образом князя Владимира.

О чем рассказывают перечни сыновей Владимира

Чрезвычайно интересным и важным в этом отношении представляются два перечня сыновей киевского князя, сохранившиеся в Повести под 6488/980 и 6496/988 гг. Сравнительно-текстологический метод не позволил в свое время А.А. Шахматову установить соотношения между этими текстами, каждый из которых сохранился к тому же в нескольких вариантах.

Первый перечень сообщает: «Бѣ же Володимеръ побѣженъ похотью женьскою, и быша ему водимыя: Рогънѣдъ, <...> от неяже роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярослава, Всеволода, а 2 дщери; от Грекинѣ — Святополка, от Чехинѣ — Вышеслава; а от другоѣ — Святослава и Мьстислава; а от Болгарыни — Бориса и Глѣба»¹⁸⁶.

В отличие от него список 6496 г. просто перечисляет: «Бѣ бо у него сыновъ 12: Вышеславъ, Изяславъ, Ярославъ, Святополкъ, Всеволодъ, Святославъ, Мьстиславъ, Борисъ, Глѣбъ, Станиславъ, Позвиздъ, Судиславъ»¹⁸⁷.

Сопоставление этих текстов привело А. А. Шахматова к выводу, что первый из них является компиляцией, составленной автором Начального свода. Источником для него, по мнению А.А. Шахматова, послужили какая-то нелетописная повесть о Владимире (возможно, Корсунская легенда) и второй из процитированных перечней, возводимый к Древнейшему своду. Причем соединение выборок из них в ряде случаев (опять-таки вопреки общим убеждениям самого А.А. Шахматова) сделано «совершенно механически»¹⁸⁸. Основанием для таких выводов послужили не собственно текстологические наблюдения, а общие соображения, в частности, о целесообразности и уместности упоминания свв. Бориса и Глеба в рассказе о развратной жизни Владимира-язычника.

Неясным, однако, при этом оставался целый ряд вопросов. Скажем, зачем автору записи 6496 г. потребовалось составлять перечень, в который вошли Станислав и Позвизд, больше нигде в летописи не упоминаемые? Если летописец хотел зафиксировать относительный возраст Владимировичей, то почему этот перечень не соотнесен с сообщениями о первоначальном распределении княжений и перераспределении владений между братьями после смерти старшего из них, Вышеслава? И главное — зачем потребовалось создавать второй перечень, мало того, изменять саму форму перечисления сыновей Владимира? Что заставило летописца распределить княжичей по матерям, и на каком основании он устанавливал «материнство», тем более что лишь одна из жен Владимира, Рогнеда известна ему по имени? И почему в новом перечне упомянуты не все Владимировичи, названные в статье 6496 г., а также не все жены Владимира, список

которых, по словам А.А. Шахматова, «в Корсунской легенде... был, быть может, несколько полнее»¹⁸⁹.

Между тем некоторую ясность в проблему происхождения соотношения перечней сыновей Владимира Святославича вносит обращение к Библии.

Прежде всего, необходимо отметить наличие в обоих списках сакрального числа «12». В Писании оно занимает особое место. Столько сыновей было у Иакова, столько же — и у Измаила. Количеством «колен Израилевых» определялось число камней, поставленных Моисеем у жертвенника перед Синаем, а также количество драгоценных камней, украшавших ризу первосвященника. Именно столько апостолов было избрано Христом. 12 ворот (по числу колен Израилевых) было и в стене небесного Иерусалима, явленного Иоанну Богослову, причем основания этой стены были украшены 12 драгоценными камнями...¹⁹⁰ Так что указание, будто у Владимира было также 12 сыновей (или детей), уже само по себе с большой вероятностью может расцениваться как «сигнал» о связи этих перечней с библейскими текстами.

Первое перечисление детей Владимира восходит, видимо, к следующему фрагменту книги Бытия: «Сынов же у Иакова было 12. Сыновья Лии: первенец Иакова Рувим, по нем Симеон, Левий, Иуда, Иссахар и Завулон. Сыновья Рахили: Иосиф и Вениамин. Сыновья Валлы, служанки Рахилиной: Дан и Неффалим. Сыновья Зелфы, служанки Линой: Гад и Асир»¹⁹¹. В Библии, однако, говорится только о сыновьях патриарха, в то время как автор перечня 6488 года называет лишь 10 сыновей Владимира и дополняет свое сообщение упоминанием двух безымянных дочерей князя. Причины появления дочерей в перечне нуждаются в дополнительном пояснении.

Быть может, у Владимира и, правда, было всего 2 дочери? Действительно, в летописном рассказе 6526/1018 г. о борьбе старших Владимировичей за киевский престол упоминается, что, возвращаясь в Польшу после захвата Киева Святополком Окаянным, Болеслав Храбрый забрал с собой двух сестер Ярослава¹⁹². А.А. Шахматов считал, что именно это упоминание послужило автору перечня 6488 г. источником записи о дочерях Владимира. Доказательств этому, однако, не приводилось¹⁹³. Сообщение о пленении Болеславом сестер Ярослава Мудрого подтверждается Титмаром Мерзебургским. Но у немецкого хрониста фигурируют не две, а девять дочерей Владимира¹⁹⁴. Среди них была и известная Повести Предслава. Кроме нее, благодаря иностранным источникам, мы знаем еще трех дочерей Владимира, хотя и неизвестно, были ли они в числе пленниц Болеслава Храброго. Одна из них была выдана за норманнского маркграфа Бернгарда. Другая (как полагают, Премислава) вышла замуж за кузена венгерского короля Иштвана I герцога Ласло

Сара¹⁹⁵. Наконец, третья (Добронега-Мария), по свидетельству Галла Анонима, была взята в жены польским королем Казимиром I Пястом¹⁹⁶.

Во всяком случае, у Владимира явно было не две дочери, а больше. Тогда почему летописец упомянул именно двух дочерей Рогнеды? Быть может, запись составлена, когда другие дочери киевского князя еще не родились? Или же дочери других жен Владимира летописца не интересовали? Не исключено, конечно, что текст дошел до нас в дефектном виде. Но если это так, странно, почему «пострадали» только упоминания о дочерях Владимира. Впрочем, любое из этих или подобных предположений рождает новые вопросы и требует дополнительных обоснований.

Упоминание только о двух дочерях, причем без имен, скорее всего потребовалось, чтобы по форме приблизить летописный текст к библейскому прообразу. Задача летописца, видимо, сводилась не только к соблюдению сакрального числа детей, но и к определенной упорядоченности перечня. Не исключено, что «доведение» числа детей Рогнеды до шести должно было, по замыслу летописца, намекнуть читателю на неполноправное положение полоцкой княжны в семействе Владимира. Ведь именно шесть сыновей родилось у Лии, нелюбимой жены Иакова, обманом выданной за него Лаваном.

Однако более вероятным представляется другое объяснение. Благодаря упоминанию о дочерях, изменилось место Владимировичей, следующих за ними: Святополка, Вышеслава, «второго» Мстислава, Бориса и Глеба.

Теперь характеристики древнерусских княжичей определялись тем, кто из отпрысков Иакова занимал в библейском перечне места с 7-го по 12-е (а не с 5-го по 10-е), как это было бы, если бы летописец обошел молчанием дочерей Рогнеды.

Если ход наших рассуждений верен, соответствие летописных Владимирович библейским персонажам должно было бы принять следующий вид:

1. Изяслав	Рувим	7. Святополк	Иосиф
2. Мстислав (старший)	Симеон	8. Вышеслав	Вениамин
3. Ярослав	Левий	9. Святослав	Дан
4. Всеволод	Иуда	10. Мстислав (младший)	Неффалим
5. дочь	Иссахар	11. Борис	Гад
6. дочь	Завулон	12. Глеб	Асир

Мы, однако, не знаем, был ли потенциальный читатель знаком с текстом Книги Бытия. Зато известно, что создателю Повести временных лет (как, видимо, и древнерусскому читателю) было хорошо известно Сказание о 12 драгоценных камнях Епифания Кипрского (367–408 гг.)¹⁹⁷. Причем в популярной на Руси редакции Сказания особое внимание

уделялось символическому значению имени каждого из сыновей Иаковлевых, свойствам камня, на котором было вырезано данное имя, и, наконец, этическим характеристикам каждого из братьев¹⁹⁸.

Однако в славянском переводе Сказания о 12 драгоценных камнях порядок перечисления сыновей Иакова несколько иной. Соответственно, должны сместиться и летописно-библейские параллели. Если автор перечня 6488 г. ориентировался на трактат Епифания Кипрского в редакции, вошедшей в Толковую Палею, они должны были выглядеть так:

1. Изяслав	Рувим	7. Святополк	Дан
2. Мстислав (старший)	Симеон	8. Вышеслав	Неффалим
3. Ярослав	Левий	9. Святослав	Гад
4. Всеволод	Иуда	10. Мстислав (младший)	Асир
5. дочь	Иссахар	11. Борис	Иосиф
6. дочь	Завулон	12. Глеб	Вениамин ¹⁹⁹

Какое бы из возможных соответствий ни имел в виду летописец, для него, видимо, было принципиально важно через библейские образы охарактеризовать Ярослава, Святополка, Бориса, Глеба и, возможно, «младшего» Мстислава. Ведь именно они — главные участники трагических событий, последовавших за смертью Владимира Святославича в 1015 г. и подробно описанных в Повести временных лет. А характеристики, дававшиеся им таким образом, могли существенно повлиять на оценку роли каждого из братьев в происшедшем.

Предлагаемое объяснение позволяет рассматривать анализируемый перечень как символическую характеристику сыновей Владимира. За буквальным смыслом текста — кто из Владимировичей от какой матери родился — проступает еще один смысловой уровень. Он дополняет (но не исключает) очевидное, буквальное толкование текста, и одновременно в определенном аспекте ограничивает его. В частности, в каждом из «микрочерчеи» (по матерям) летописец, вероятно, старался придерживаться возрастной очередности Владимировичей. Однако не исключено, что она могла нарушаться в случае, если приходила в противоречие с основной задачей автора — дать «объективную» характеристику каждому сыну. Придется поэтому согласиться с выводами А.А. Шахматова, сделанными на совершенно другом основании: «Нельзя придавать никакой цены указанию на то, что Борис и Глеб рождены от болгарки, Святослав и Мстислав от чехини»²⁰⁰.

Сравнение же самого Владимира с Иаковом могло основываться на том, что оба эти персонажа незаконно захватили право на власть, принадлежавшее их старшему брату.

Что касается второго (старшего, по мнению А.А. Шахматова) перечня, то он, видимо, также восходит к библейскому тексту. Но если запись 6488 г. была сориентирована на символическую характеристику сыновей, то текст 6496 г. явно направлен на то, чтобы дать оценку самому Владимиру. Для этого летописец находит подходящий, по его мнению, образ: «Вот родословие Измаила, сына Авраамова, которого родила Аврааму Агарь Египтянка, служанка Саррина; и вот имена сынов Измаиловых, имена их по родословию их: первенец Измаилов Наваиоф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. Сии суть сыны Измаиловы, и сии имена их, в селениях их, в кочевьях их. Это двенадцать князей племен их»²⁰¹.

Соответственно, через этот перечень Владимир отождествляется с Измаилом, сыном Авраама от служанки Сарры, египтянки Агари. Продолжением такого сопоставления является, видимо, история со сватовством Владимира к Рогнеде. Ответ полоцкой княжны в передаче летописца («Не хочю розути робичича») отсылал читателя к словам Сарры: «Выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей»²⁰², а также к символическому толкованию их апостолом Павлом²⁰³. Смысл ответа Рогнеды сводится, таким образом, к тому, что Владимир, по мнению летописца, — «сын греха», нехристь. Такая трактовка делает более понятным развитие данного сюжета в Корсунской легенде, которая завершается крещением равноапостольного князя. Одновременно, видимо, этой деталью могла подчеркиваться роль Владимира в будущей истории Руси. Дело в том, что Аврааму было обещано Богом, что от Измаила произойдет великий народ²⁰⁴.

Судя по всему, Владимир сопоставлялся в Повести временных лет и с другими библейскими персонажами. Например, краткая статья 6478/970 года рассказывает о том, как новгородцы, по совету Добрыни, попросили Святослава поставить к себе князем Владимира. При этом внимание читателя обращается на то, что матерью Владимира была сестра Добрыни, ключница Малуша²⁰⁵. Перечисленные детали позволяют читателю вспомнить библейскую историю о том, как Авимелех, сын Иероваала от рабыни, был поставлен царем в Сихем, «к братьям матери своей». Именно они уговорили жителей Сихема просить Авимелеха стать царем в их городе²⁰⁶. При таком понимании летописного текста оказывается, что Владимир мог сопоставляться с тем самым братоубийцей Авимелехом, с которым под 6527/1019 годом будет сравниваться Святополк Окаянный. Подобная характеристика могла быть связана с сюжетом о борьбе Святославичей за власть в Киеве после гибели их отца на днепровских порогах.

Образ Ярослава Владимировича в Повести временных лет

Не меньшее количество библейских аналогий имеют летописные сообщения и о сыне Владимира Ярославе. Он тоже систематически сравнивается в Повести с Иаковом. Их сближает не только присвоенное право первородства. И того, и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя предупреждает близкая ему женщина: Ярослава — сестра Предслава, а Иакова — мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав — за море, куда, кстати, в свое время убежал от Ярополка и Владимир, а Иаков — в Месопотамию). Там они женятся на дальних «родственницах» матери (Ярослав — на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков — на дочерях Лавана, Лии и Рахили). Наконец, Ярослав, как и Иаков, был хром. Причем о хромоте его летописец вспоминает всего один раз, в обстановке, напоминающей библейский рассказ о том, как охромел Иаков. В обоих случаях дело происходило на берегу реки, ночью, во время борьбы (Ярослава — со Святополком, а Иакова — с ангелом). Остановимся несколько подробнее на последнем сюжете.

Под 6524/1016 годом Повесть описывает сражение на Днепре между Ярославом и Святополком Окаянным. Перед началом битвы воевода Святополка «укаряет» новгородцев, пришедших с Ярославом: «Что придосте с хромьцемь симь..?»²⁰⁷. Ярослав действительно в детстве страдал подвывихом тазобедренного сустава, а позднее был ранен в одной из битв в ногу (об этом рассказывает Эймундова сага²⁰⁸) и довольно сильно хромал (это подтверждено обследованием его станков медиками-экспертами²⁰⁹). Зачем, однако, летописцу понадобилось здесь (единственный раз!) напоминать о хромоте Ярослава? Попробуем, и на этот вопрос найти ответ в Библии.

В рассказе о воцарении Давида в Иерусалиме читаем: «И пошел царь и люди его на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили Давиду: “ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые” <...> Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов. И сказал Давид в тот день: всякий, убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромых и слепых, ненавидящих душу Давида. Посему и говорится: слепой и хромой не войдет в дом (Господень). И поселился Давид в крепости, и назвал ее городом Давидовым <...> И прислал Хирам, царь Тирский, послов к Давиду и кедровые деревья и плотников и каменщиков; и они построили дом Давиду»²¹⁰. Связь этого рассказа со статьей 6524 г. становится еще более надежной, если вспомнить о возможном отождествлении Киева с Иерусалимом.

При таком понимании летописной статьи 6524 г. хромота Ярослава может быть истолкована как символ — в качестве признака того, для кого путь в Иерусалим (в нашем случае — в Киев), завоеванный Давидом (у нас — Святополком), закрыт. Однако

новгородцы, помогающие Ярославу в его борьбе, не несут ответственности за «хромца». Они могут войти в Киев в качестве строителей нового «дома Давидова». На это, возможно, намекают слова воеводы Святополка, который называет новгородцев плотниками и обещает «приставити» их «хоромове рубити наших». Другими словами, им предлагается своего рода сотрудничество со Святополком.

Такая трактовка, как уже отмечалось, — не единственно возможная. В частности, обращает на себя внимание, что, согласно новгородскому варианту рассказа об этом сражении, оно происходит не «заутра», «противу свѣту», как в Повести²¹¹, а ночью («и тои нощи поидоша на сѣцю»), и Ярослав одерживает победу еще «до свѣта»²¹². Это дает возможность соотнести данное сообщение с рассказом Книги Бытия о поединке, который происходит на берегу реки, причем один из участников его охромевает. Речь идет о борьбе праотца Иакова с ангелом в Пенуэле, на восточном берегу Иордана²¹³. Этим дает некоторые основания полагать, что новгородский летописец мог сравнивать Ярослава с Иаковом.

Библейский сюжет о хромцах и слепцах, преграждающих путь в Иерусалим, находит еще один отголосок — в рассказе Повести под 6532/1024 г. о Лиственской битве между Ярославом Мудрым и Мстиславом Тмутараканским. На стороне Ярослава в ней принимает участие варяжский отряд под предводительством некоего Якуна. Сообщение о Якуне давно привлекает внимание исследователей. Знаменитая фраза «и бѣ Якунь слѣпъ, [и] луда бѣ у него золотом истъкана»²¹⁴ породила множество трактовок. Прежде всего, в ней поражает указание на слепоту руководителя варягов. Характеристика эта настолько устойчива, что, кажется, рассматривалась в качестве личного прозвища. Во всяком случае, автор первого рассказа Киево-Печерского патерика о создании в монастыре Богородичной церкви прямо называет его Якуном Слепым: «Бысть въ земли Варяжьскои князь Африканъ, братъ Якуна Слѣпаго, иже отбѣже от златыа луды, биася полком по Ярославѣ съ лютым Мьстиславомъ»²¹⁵.

В.Н. Татищев, Н.М. Карамзин, С.М. Соловьев и другие не менее авторитетные авторы высказывали самые различные предположения относительно того, как понимать странное прозвище Якуна. Ясность внесло, как будто, предположение Б.А. Воронцова-Вельяминова, который попытался объяснить это тем, что у некоторых потомков рода Шимона, племянника Якуна (например, у Аксаковых), наблюдался наследственный птоз (непроизвольное опускание верхнего века)²¹⁶. Однако, во-первых, генеалогии, возводимые к Шимону, являются поздними и носят, видимо, искусственный характер. Во-вторых, по справедливому замечанию Н.П. Ламбина, здесь в летописи «нет ни малейшего намека на употребление слова “слеп” не в буквальном смысле»²¹⁷.

Не снимала вопроса и допущенная С.М. Соловьевым возможность перевода на древнерусский язык скандинавского имени Хакон, с которым обычно в нашей литературе идентифицируется летописное «Якун», означавшее, по А.А. Кунику, «одноглазый»²¹⁸. Подобный перевод не мог стать основой для утверждения, что Якун «*был* слеп», поскольку это противоречило бы элементарной логике. Имя Хакон явно не могло восприниматься летописцем как прилагательное, входящее в составное именное сказуемое, связанное с самим этим именем.

Остается лишь согласиться с предположением Н.П. Ламбина, что слепота Якуна явилась следствием «умственной слепоты перписчика»: варяг «ослеп» по ошибке, возникшей из-за неверного прочтения текста. Слово «слѣпъ» получилось, по мнению исследователя, в результате неправильной разбивки сплошной строки на слова. Первоначально же фраза должна была выглядеть так: «и бѣ Якунъ съ лѣпъ». При таком прочтении варяжский предводитель был не слепцом, а красавцем²¹⁹.

Но тогда возникают новые проблемы. Прежде всего, непонятно, почему для внешности Якуна было выбрано определение, допускавшее двойственное толкование? Зачем летописцу понадобилось уточнять, что красив был именно этот Якун? Ведь никаких других персонажей с тем же именем на страницах летописи не встречается. Не снимает недоумения, на наш взгляд, и догадка Н.П. Ламбина, что появление здесь указательного местоимения «сь» требовалось «по правилам связной речи»²²⁰. Фраза: «и приде Якунъ с Варягы, и бѣ Якунъ лѣпъ» выглядит, несмотря на повтор имени, вполне нормально. Зачем же в нее было вставлено уточняющее местоимение? И еще: неужели сам летописец не понимал, что написанную им фразу можно прочесть, по меньшей мере, двумя способами? Что это — не только «умственная слепота», но и глухота автора, не заметившего двусмысленность написанного, либо умышленно подобранная им блестящая деталь? Учитывая несомненное литературное мастерство летописца и сам характер его работы, когда за год записывалось всего несколько строк текста, приходится отдать предпочтение намеренному выбору, а не оплошности. Указательное местоимение потребовалось летописцу именно для того, чтобы возникла эта загадочная игра слов: «сь лѣпъ» — «слѣпъ»²²¹. Благодаря ей, описывая красавца-варяга, автор данной вставки²²² вводил в рассказ о Лиственской битве новый смысл, уточняющий символическую «расстановку сил». Сочетание хромца Ярослава и «слепца» Якуна, преградивших Мстиславу путь в Киев, вполне можно рассматривать как несколько усиленный семантический повтор сюжета 6524 г. Возможно, в такой форме летописец признавал преимущественное право Святополка и Мстислава на киевский престол. Предположение это, однако, нуждается в дополнительном обосновании.

В заключение отметим, что отождествление Ярослава с Иаковом, с одной стороны, и противником Давида, с другой, явно противоречит апологетической оценке его в «открытом» тексте Повести временных лет. Это позволяет поставить вопрос о том, что, даже выполняя княжеский заказ, летописец посредством таких сокровенных характеристик всегда имел возможность провести в создаваемом им тексте свою, отличную от заказанной (если, конечно, такой заказ был), точку зрения.

Скрытые характеристики Святополка Окаянного

Продолжим обзор библейско-летописных параллелей (а заодно и разработку только что намеченной проблемы) анализом описания под 6527/1019 г. бегства Святополка Окаянного после окончательного поражения в борьбе за киевский стол. Детали, приводимые летописцем, весьма ярки и создают иллюзию, что текст написан едва ли не очевидцем этого события.

Однако, как мы помним, при ближайшем рассмотрении деталей этого описания оказывается, что почти все они заимствованы из 28-й и 29-й глав Притчей Соломоновых, повторяют целый ряд обстоятельств, присутствующих в описании бегства Антиоха IV Епифана из Персии 2-й Книгой Маккавейской, а также обстоятельства гибели Ирода Окаянного, зафиксированные в Хронике Георгия Амартола.

Естественно, было бы интересно выяснить, что заставило летописца косвенно отождествить Святополка именно с этими персонажами.

Скажем, что могло сблизать для создателя летописи Святополка с Антиохом IV Епифаном (175–164 гг. до н.э.)? С одной стороны, это могло быть вызвано некоторым сходством обстоятельств гибели Святополка и библейского персонажа. Однако никому еще не удалось обнаружить каких-либо «свидетельских показаний», на которые летописец мог опираться в этом случае. С другой стороны, такое отождествление могло исходить из какого-то семантического сходства — в глазах летописца — этих персонажей. В таком случае, не исключено, что приписывание Святополку сходства с Антиохом объясняется особым отношением к последнему в христианской традиции.

Привлечение образа Антиоха для развития косвенной характеристики Святополка станет ясным, если учесть, что именно Антиох IV, «представленный в Книге Даниила как противник Бога, жестокий тиран и притеснитель праведной веры... стал непосредственным прообразом христианского анти-Мессии, Антихриста»²²³. Автор Книги Даниила ожидал непосредственно после смерти Антиоха установления «вечного царства» «святых Всевышнего» и крушения государства Селевкидов²²⁴. Однако когда этого не произошло, пророчество о Царстве Христовом было отнесено на будущее время.

Помимо всего прочего, обращает на себя внимание то, что, по словам Иеронима, Антиох «за отступничество наделит их [Иудеев] именьями и будет раздавать дары. Так же и Антихрист будет раздавать обольщенным многие дары и наделять свое войско землей, и кого будет не в состоянии [покорить] посредством страха, тех покроит через корыстолюбие»²²⁵. Это — еще одна черта, «роднящая» Святополка с Антиохом (если не с самим Антихристом): «О убьенъи Борисовѣ. Святополкъ же сѣде Киевѣ по отци своемъ, и съзва Кыяны, и нача даяти имъ имѣнье. Они же приимаху, и не бѣ сердце ихъ с нимь...»²²⁶.

Еще одна черта, обращающая на себя внимание, — бытовавшее в христианской традиции представление, что Антиох «восстал против служения Богу»²²⁷. Вполне естественно, вспоминается здесь вывод Г.М. Филиста о том, что Святополк «противостоял насильственному насаждению христианства»²²⁸.

Ко всем этим параллелям «тянут» и косвенное (в списке Владимировичей под 6488 годом) отождествление Святополка с библейским Даном (от «колена» которого должен родиться Антихрист), и указанный летописцем срок его правления в Киеве (с июля 6523 г. по 6527 г., то есть три с половиной года — срок правления Антихриста в последние времена²²⁹), и, наконец, его происхождение. На последнем, видимо, следует остановиться особо. Напомню, как о нем повествует летописец: «Володимеръ же залеже жену братьню Грекиню, и бѣ непраздна, от неяже родися Святополкъ. От грѣховнаго бо корени золь плодъ бываеть²³⁰: понеже бѣ была мати его черницею, а второе, — Володимеръ залеже ю не по браку, прелюбодѣи бысть убо. Тѣмъ и отецъ его не любяще, бѣ бо от двою отцю, от Ярополка и от Володимера»²³¹. Как правило, это указание рассматривается только в буквальном смысле. Между тем, в древнерусском переводе «Откровения Мефодия Патарского» упомянуто, что Антихрист родится от «черницы»²³². То, что мать Святополка была монахиней, столь важно для летописца, что он сообщает об этом дважды: «У Ярополка же жена Грекини бѣ и бяше была черницею: бѣ бо привель [ю] отецъ его, Святослав и вда ю за Ярополка красоты ради лица ея»²³³. Даже само упоминание о том, что Святополк «ся бѣ родиль от прелюбодѣянъя», сближало его с Антихристом²³⁴. Так что, дополнение в «Страсти и сказании и похвале...» характеристики Святополка — «советника всему злу» и «начальника всеи неправде» — упоминанием о его происхождении²³⁵, скорее всего, имело вполне определенный метафорический смысл (независимо от того, насколько оно соответствовало действительности).

Итак, судя по всему, подбор библейского «аналога» Святополку был обусловлен не столько историческими реалиями (хотя, видимо, и ими тоже), сколько тем прообразом, на который должен был выводиться этот персонаж читателя летописи.

* * *

Приведенных примеров, пожалуй, достаточно, чтобы сформулировать предварительный вывод о том, что многие ранние летописные тексты (если не большинство из них), особенно так называемые погодные записи, выстроены по принципу многоярусной семантики²³⁶. Одни и те же знаки в них могут выражать различное содержание на разных структурно-смысловых уровнях. Форма, в которую облечен буквальный смысл, может представлять аллюзию, соотносящую описываемое с известными библейскими персонажами, ситуациями и сюжетами, и таким образом придавать летописному тексту дополнительную глубину, намекать на сущность происходящего. Видимо, эту функцию в летописи выполняют многие фразеологизмы, имеющие библейское (или апокрифическое) происхождение.

При развернутом описании летописцем событий с использованием библеизмов буквальное прочтение текста может дополняться переносным истолкованием. Аллегорическая интерпретация таких летописных фрагментов представляет значительный интерес. Она не только позволяет лучше понять методы работы летописца, но и разобраться в том, как он относился к происходящему.

Выявление системы образов, которыми оперирует летописец, судя по всему, может вывести исследователя на уровень суждений самого автора летописи. Не исключено, что скрытые оценка событий и отдельных лиц могут расходиться с официальными формулировками, читающимися в «открытом» тексте и восходящими к заказчику летописи²³⁷. Такие завуалированные оценки, хотя и не снимают большинства вопросов, очень интересны. Они позволяют лучше понять, что хотел сказать летописец. Одновременно становится яснее адресат, к которому такая характеристика обращена. Это, вне всякого сомнения, не «простец». «Актуальный» (для летописца) читатель летописи — человек, начитанный в богословской или богослужебной литературе и, уж во всяком случае, в Священном Писании, скорее всего, монах.

В ряде случаев обнаруженные библейские прообразы летописного повествования позволяют выявить его символическое значение, воссоздать мировоззрение летописца в гораздо более полном объеме, чем это возможно традиционными методами исследования.

Чтобы вскрыть указанные содержательные уровни, требуется специальная культурологическая интерпретация летописного текста. Она должна строиться на сочетании результатов текстологических характеристик (выяснение первоначальных чтений и поиски текстуальных совпадений с нелетописными памятниками, в частности со Священным

Писанием, апокрифическими, богослужебными и богословскими произведениями) и генетического анализа отдельных статей.

Без текстологической основы такая интерпретация не только будет неизбежно иметь вероятностный, необязательный характер, но и не сможет быть полной. С другой стороны, если данные текстологического анализа позволяют говорить о случайном искажении первоначального чтения, выводы о «внешнем» сходстве того или иного библейского и летописного рассказов будут весьма спорными.

Нельзя забывать и о том, что одна история текста, без генетической критики отдельных сообщений летописи, не сможет раскрыть его семантические уровни, поскольку ключ к ним сплошь и рядом кроется не в текстуальных совпадениях и даже не в сходстве фразеологии. Детали описания, похожесть событий земной и Священной истории, выявленная летописцем посредством использования открытых и косвенных цитат из соответствующих авторитетных для него (и его читателей) источников, предоставляют читателю возможность понять сокровенный смысл описываемого.

Мало того, текстологические наблюдения не могут ограничиться только внутренней формой источника и вынуждены постоянно искать точку опоры в его содержании, как мы видели в примере с оборотом «и есть могила его и до сего дне».

Всякая же интерпретация летописных сообщений может основываться только на общей характеристике текста. В то же время она должна включаться в эту характеристику как составная часть. Иначе при оценке степени достоверности известия мы рискуем принять атрибут библейского рассказа, образное выражение Писания за сообщение о какой-то реалии прошлого, что, естественно, не замедлит сказаться на качестве научной исторической реконструкции. Между тем, на саму общую характеристику можно выйти только через генетический анализ отдельных сообщений. Выявление в каждом из них некоего инварианта — стороны, свойства, качества, присущего если не всем, то, по крайней мере, большинству сюжетов, включенных в летописное повествование, — позволит выйти на те мотивы и идеи, которые определили тему летописания как такового. Отсюда можно попытаться сделать некоторые выводы об общем замысле древнерусских летописных сводов, целях их создания и социальных функциях летописания вообще.

Конечно, предложенные варианты понимания летописных текстов не отрицают их буквального прочтения, но ограничивают его. В то же время, сам разрабатываемый подход расширяет смысловые горизонты текста, позволяет включить в сферу внимания историков новые пласты информации, характерные для мышления христиан, коими, несомненно, были древнерусские летописцы.

Проведенный анализ, конечно, не исчерпывает всего объема скрытых библеизмов Повести, да это и не было в данном случае нашей задачей. Важнее установить существование скрытых цитат в ранних летописных текстах. Проведенный же анализ «невидимых» фрагментов Священного Писания в Повести временных лет позволяет сделать некоторые выводы об их функциях в летописном изложении.

Прежде всего, они давали летописцу типологию происходящего, помогали отделять существенное от несущественного. Для автора летописи, так же как и для большинства его современников, истинный смысл событий проявлялся в отзвуках сакральных сюжетов, которые могут быть обнаружены в них. История для него — лишь новые формы проявления, развития ситуаций и образов библейских, продолжающих существовать, совершаться сегодня²³⁸. Священное Писание задавало летописцу семантический фонд, из которого оставалось выбрать готовые формы для восприятия, описания и одновременной оценки событий и личностей.

Вряд ли можно расценивать использование библейских мотивов лишь как литературный прием описания происходящего. Библия — тот фильтр, сквозь который средневековый автор видел мир, воспринимал и осваивал его. Поэтому интерпретация летописного текста без учета такого — библейского — угла преломления информации не способно привести к положительному результату. Буквальное понимание написанного летописцем может дать лишь самое поверхностное и приблизительное представление о том, что же на самом деле происходило на его глазах, о чем он слышал или участником чего был. А иногда историк может оказаться и просто в ложном положении, приняв какой-то символический образ за историческую реалию.

* * *

Итак, герменевтический анализ отдельных сюжетов Повести временных лет позволяет прийти к следующим выводам.

1. В значительной части сюжетов Повести временных лет присутствует второй план изложения, связанный с использованием текстов Священного Писания, а также производных от него, дополняющих и развивающих его произведений. Он играет важную роль не только в описании событий прошлого и отдельных исторических лиц, но и в освоении летописцем всех сторон социальной жизни. Играя роль понятийно-категориального аппарата, скрытые библеизмы помогали автору летописи систематизировать результаты чувственного восприятия, выделять существенные события, давать им нравственную оценку. Именно эти функции определили их место и роль в летописном тексте. В частности, с их помощью в летописи создается особый — символический — уровень кодировки исторической информации, до сих пор не выявленный и не проанализированный историками.

2. Выявление символического и аллегорического уровней летописного изложения позволяет в ряде случаев прояснить логику летописцев, восстановить сюжетные ходы, связывающие, казалось бы, независимые друг от друга сюжеты, понять авторский замысел. В частности, становится ясно, что для летописцев весьма существенны были эсхатологические мотивы, придающие в большинстве случаев цельность летописному изложению.

3. Выделение в полном объеме и разработка методики анализа символического, аллегорического и нравственного уровней изложения — начиная с обнаружения символических записей и кончая дифференциацией в них реальных и символических информационных блоков, а также расшифровки символических значений текста — представляется одной из актуальных задач современного источниковедения древнерусского летописания.

Глава 4. «Хронотоп» Повести временных лет

Одна из основных проблем, встающих перед исследователем, который приступает к изучению источника, порожденного иной культурой, — выяснить, насколько понятийно-категориальный аппарат современной исторической науки соответствует представлениям создателей изучаемого текста, насколько совместимы эти представления с тем, что стоит за терминологией, используемой историком. При обращении к Повести временных лет этот вопрос приобретает особую остроту еще и потому, что именно временные координаты являются системообразующим элементом, вокруг которого выстраивается все древнерусское летописание. И если подавляющее большинство историков и литературоведов не сомневается, что нынешние представления о времени не могут отличаться от того, как воспринимали и отображали время наши предки, то более близкое знакомство с древнерусскими источниками (не говоря уже о знакомстве с многочисленными специальными исследованиями на этот счет, начиная с давно уже ставшей классической монографии А.Я. Гуревича) может существенно поколебать эту уверенность.

В нашем случае первым вопросом, на который следует ответить уже в силу особенности самого вида исследуемого источника, излагающего историю Русской земли в жестких временных координатах, является проблема пространственно-временных представлений, которыми оперирует летописец. В свое время, обращаясь к А.Я. Гуревичу, написавшему знаменитую работу о категориях средневековой культуры, Л.М. Баткин усомнился в том, что сюжеты, изучавшиеся в ней (в том числе, восприятие времени и пространства) осознавались как проблемы людьми средневековья: «...меня особенно занимало, откуда А.Я. взял сам набор “категорий”, посредством которых он организовал материал, очертил средневековую “картину мира”. “Время”, “пространство”... — сетка координат слишком общих, всеисторических, вездесущих. И очень... наших. Несмотря на самоочевидную фундаментальность или именно благодаря ей, современный историк находит эти понятия в готовом виде в собственной голове — и накладывает извне, на чужую культуру. Но не следует ли искать ключевые слова-понятия внутри умственного состава изучаемой культуры? Не может ли оказаться, что эта культура *per se*... создала мир, выстраивала себя вокруг иных “категорий”... и что “картина мира” была своеобразной прежде всего из-за незнакомого нам культурного языка, иных логических начал мышления, способов духовного самоформирования? Конечно, непременно выяснится, что “они” трактовали пространство или труд не так, как мы. Но откуда заранее известно, что “они” и мы вообще говорим об одном и том же? — даже если таков буквальный перевод... “*lokus*”... Может быть, эти понятия не были для средневековья столь же важными. Или они, включенные в другую систему миропонимания, в другие смысловые связи, зависели от

действительно стержневых идей, ныне отсутствующих. Или, наконец, похожие слова обозначали нечто иное, т. е. например, абстракции “пространство” в нашем (философском или научном) значении средневековые люди вовсе не знали. Любой попытке реконструкции поэтому предшествует проблема перевода»¹.

А.Я. Гуревич решал эту проблему по-своему: «Мы вопрошаем прошлое, людей, некогда живших, и с этой целью пытаемся расшифровать оставленные ими сообщения. Но вопросы, которые мы им задаем, определяются в первую очередь не природой имеющихся в нашем распоряжении источников — остатков канувших в Лету цивилизаций и обществ. Эти вопросы диктуются современным сознанием... Иными словами, разрабатываемые историками проблемы, в конечном счете, суть актуальные проблемы нашей культуры. Наблюдение жизни людей иных эпох вместе с тем предполагает в какой-то мере и самонаблюдение». Прямо отвечая Л.М. Баткину, во втором издании «Категорий средневековой культуры» он писал: «Историк задает вопрос своим источникам; как воспринималось, как переживалось время людьми далекой цивилизации? И он находит весьма интересные вещи, которые еще недавно оставались вне поля зрения историков... Мы не навязываем эти проблемы тем памятникам, которые мы превращаем в исторические источники и изучаем; мы лишь подходим к этим памятникам с новой точки зрения... И так совершается прогресс исторического знания. В этом смысле историк действительно как бы создает свой предмет, но этот предмет возникает лишь тогда, когда источник откликается на наш вопрос, когда удастся посредством постановки нового вопроса по-новому раскрыть глубины, которые таятся в источниках»².

Противоречие между собственными представлениями средневековой культуры и нашим восприятием мира по-своему попытался разрешить А.Л. Юрганов. В его понимании, «категории... — “символические основы”, не выводимые ниоткуда, кроме как из себя. Применительно к истории и культуре это значит, что феноменологически изучаются самоосновы самосознания и смыслополагания человека и общества»³. Такие основы он постарался отыскать в языке самих средневековых источников. Однако, несмотря на отсутствие точных эквивалентов современным понятиям пространства и времени, он вынужден отметить: «В основе базовых ценностей средневекового человека — отношение ко времени и пространству». Правда, разъяснения, которые даются по этому поводу, в деталях не вполне определены: «Исходя из трансцендентного (не циклического или линейного, а созданного умом самого человека) времени, он определял и свое отношение к *пространству*. Время и пространство мыслились как конечные фазы единого процесса истории, в конце которого будет Суд, высшее разбирательство, своеобразный Итог, который определит судьбу рода человеческого в целом и судьбу каждого человека в отдельности»⁴. Впрочем, общая

мысль их вполне ясна: пространство и время в представлении древнерусского человека, как полагает А.Л. Юрганов, тесно связаны между собой. Причем системообразующей в этой связке являются эсхатологические представления, характерные для христианства.

Не пытаясь решить, кто прав в этом споре (да и возможно ли это? может ли кто-то один быть прав в диалоге культур?⁵), отметим, что аргументы обеих спорящих сторон достаточно резонны. Понятно и то, что полностью отказаться от вопросов, диктуемых историку культуры современным сознанием (на которые опирается А.Я. Гуревич), и изъясняться исключительно словами-понятиями, отысканными, говоря словами Л.М. Баткина, «внутри умственного состава изучаемой культуры» (что пытается сделать А.Л. Юрганов), невозможно. Рано или поздно перед исследователем все равно встает задача перевода этих понятий на свой, актуальный язык, перекодировка ключевых слов. Без этого ученый рискует настолько глубоко уйти, «включиться» в свой материал, что восприятие читателями такого исследования станет столь же проблематичным, как и прочтение исходных текстов. Да и как реконструировать понятия, для которых нет определений в современном лексиконе? Ведь любые описания, в конечном счете, — тоже перекодировка, а, следовательно, искажение исходного образа. Другими словами, исследователь неизбежно сталкивается с проблемой соотнесения категорий в понимании А.Л. Юганова с категориями А.Я. Гуревича (в том числе, и интересующими нас понятиями «пространство» и «время»).

Сейчас именно эта проблема стоит перед нами. Попытаемся же ответить на них, т.е. рассмотреть вопросы восприятия времени и пространства первыми древнерусскими летописцам, взяв за основу тексты Повести временных лет.

Попробуем описать на метаязыке гуманитарной науки тот материал, который, с точки зрения современного исследователя, может быть соотнесен с пространственно-временными представлениями создателей Повести временных лет. При этом, как нам представляется, было бы целесообразно сначала зафиксировать исходный объем сведений о времени и пространстве, сохранившийся в тексте Повести, а затем постараться *понять* его — воспроизвести в логике современного изложения логику *их* мифа (в понимании А.Ф. Лосева).

Время в Повести временных лет

Многочратно отмечавшаяся исследователями цикличность времени в традиционном обществе⁶, казалось бы, должна была порождать у древнерусских летописцев индифферентное отношение к временным характеристикам происходящего вообще. Произойди то или иное событие на несколько дней (не говоря уж о часах!) раньше или позже — суть происходящего неизменна. К тому же подобное восприятие должно было бы

подкрепляться еще одним немаловажным фактором: темпами передачи информации в доиндустриальном обществе. Последняя целиком определялась скоростью передвижения, а та, как известно, составляла от 25–30 (при пешем передвижении) до 75–80 (при конном передвижении) км в сутки. Следовательно, события, происшедшие, скажем, в Киеве, становились известны в Новгороде Великом не ранее, чем через четыре недели. И если, в свою очередь, на них требовалась реакция Новгорода, то она, в самом лучшем случае, могла стать известной в Киеве лишь через полтора месяца.

Тем не менее, для древнерусских летописцев (и, очевидно, для их читателей) время, несомненно, имело особую значимость. При всей, казалось бы, нефункциональности для древнерусского человека точных временных указаний, Повесть временных лет насыщена годовыми (с 6360/852 г.)⁷, дневными (с 6523/1015 г.) и даже часовыми (с 6582/1074 г.) датами. Помимо того, в тексте Повести встречаются хронологические расчеты (самый известный из них — под 6360/852 г.), указания дней недели, христианских праздников, индиктов, кругов Луны и/или Солнца и, в качестве чрезвычайно редкого исключения, великих индиктионов (номера года в рамках очередного 532-хлетнего цикла). Смысл помещения подобных указаний совершенно неясен. До самого последнего времени все они привлекают интерес ученых лишь как хронологические показатели, которые позволяют разобраться в древнерусских системах летосчисления⁸.

Считается доказанным, что появление прямых датирующих указаний в летописном тексте относится к середине 60-х – началу 70-х гг. XI в. и связывается обычно с именем Никона Великого⁹. До этого времени, по мнению специалистов, изучающих древнерусское летописание, прямые годовые указания были редким исключением. Точнее, обычно упоминаются лишь две-три годовые даты, которые попали в Повесть из более ранних письменных источников (к их числу относится, в частности, дата смерти Владимира Святославича: 15 июля 1015 г.). Все прочие даты — не только дневные, но и годовые — до середины 60-х годов XI в., как полагает большинство исследователей, были рассчитаны Никоном. Хотя основания таких расчетов реконструируются с трудом.

Индикты

Когда речь заходит о причинах, побудивших летописца помещать точные датировки описываемых событий, дело, как правило, ограничивается общим замечанием, что он просто «стоял на более высокой ступени исторического сознания», чем его предшественники¹⁰. Так, например, по мнению А.Г. Кузьмина, появление индиктов в ткани летописного повествования едва ли не вызвано стремлением летописца похвастаться перед «коллегами» своими познаниями — излишними, с точки зрения здравого смысла. Мало того, по мнению исследователя, «русские летописцы... не всегда понимали, что же это такое»¹¹. С.В. Цыб

считает «индиктовый счет» в Повести «исключительно церковно-служебным действием», т. е. чисто ритуальным моментом¹². Неясно, правда, почему в одних случаях «ритуал» соблюдался, а в других — нет.

Однако чаще всего исследователи не задаются подобными вопросами. Обычно задачу они видят лишь в том, чтобы установить, когда и кто расставлял в летописи индикты или какие-то иные временные указания. Скажем, делается вывод, что таким способом летописцы помечали окончание своей работы над сводом¹³ (без объяснения, зачем им это было надо, и почему был избран именно такой «репер»), либо просто предлагается объяснять появление индиктов в летописном тексте «любопытностью» древнерусских книжников: «появление... индиктов можно объяснить любопытностью, которая приводила к тому, что в русских летописях появляются статьи, где с точностью до часа определяется рождение и смерть Христа»¹⁴.

Впрочем, менее «экзотичные», нежели индикты, прямые временные данные, встречающиеся в летописях, как правило, не удостоиваются и таких рассуждений.

Расчет 6360 года

Исключение, пожалуй, составляют лишь даты, которые при проверке дают «ошибочные» результаты, т. е. не соответствуют нынешним представлениям о системах летосчисления в Древней Руси, либо противоречат здравому смыслу современных исследователей.

Ярким примером подобного рода является уже упоминавшийся хронологический расчет, помещенный в Повести временных лет под 6360/852 годом, сразу после только что процитированного первого датированного сообщения — о начале правления византийского императора Михаила III: «Тѣмже отселе почнем и числа положимъ, яко “От Адама до потопа лѣт [2]242; а от потопа до Аврама лѣт 1000 и 82, а от Аврама до исхоженья Моисѣева [лѣт 430; а от исхожения Моисѣова^a] до Давида лѣт 600 и 1; а от Давида и от начала царства Соломона до плѣненья Иерусалимля лѣт 448; а от плѣненья до Олександра лѣт 318; а от Олександра до рожества Христова лѣт 333; [а от Христова рожества до Коньстянтина лѣт 318^b]; от Костянтина же до Михаила сего лѣт 542. А от перваго лѣта Михайлова до перваго лѣта Олгова, Русаго князя лѣт 29... Но мы на преженъе возвратимся [и] скажем, што ся

^a Доп. из Московско-Академического списка.

^b Доп. из Московско-Академического списка.

[здѣя в лѣта^а] си, яко же преже почали бяхом первое лѣто Михаилом, а по ряду положим числа»¹⁵.

Интерес исследователей к данному расчету не угасает на протяжении многих десятилетий. Показательно, что одна из первых статей А. А. Шахматова по древнерусскому летописанию посвящена анализу именно этого фрагмента Повести¹⁶. Основное внимание ученых сосредоточилось на решении двух вопросов: определении источников, которыми пользовался летописец для составления своего хронологического перечня, и выяснении математического смысла данного расчета.

Первый из этих вопросов был решен практически сразу. Уже начиная с А.А. Шахматова, большинство исследователей пришло к выводу, что в основе расчета лет «от Адама» лежит текст, близкий славянскому переводу «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора (на Руси эта византийская хроника была известна приблизительно с начала XII в.)¹⁷. Правда, определить протограф хронологической выкладки так и не удалось¹⁸.

Гораздо более сложным оказался вопрос о назначении и смысле расчета. Во-первых, было установлено, что хронологическая выкладка, сопровождающая известие о воцарении Михаила, уже в момент ее включения в летопись не могла быть использована для расчета исходной даты Повести временных лет¹⁹. Дело в том, что все известные списки Повести содержат в этом месте разные сочетания чисел. Причем сумму этих периодов нигде не удастся удовлетворительно интерпретировать на рациональном уровне. Расхождения имеются не только в количестве лет «от Адама» до Михаила (ради чего, казалось бы, с позиций здравого смысла, и производил летописец этот расчет), но и в определении времени, прошедшего от Сотворения мира до Рождества Христова. Вместо ожидаемых 5508 или, скажем, 5500 лет, при сложении периодов, указанных в Повести временных лет, мы получаем 5434 либо – «за устранением ошибок» — 5453 года²⁰, что не совпадает ни с одним из почти двухсот известных соотношений этих эр. Мнения исследователей по поводу таких расхождений свелись к тому, что цифровая часть первоначального текста была искажена — либо в результате неверного прочтения оригинала, либо в результате многократного «механического переписывания»²¹.

При этом был оставлен без внимания довольно странный факт: поскольку «ошибки» присутствуют во всех списках, можно сделать вывод, что ни один из летописцев не обращал внимания на математическое содержание расчета и потому его не проверял, или же расхождения между суммарным числом лет и абсолютными датами Рождества Христова и

^а Восст. по Московско-Академическому списку. В Лавр. сп. ошибочно: «удѣяло та».

воцарения Михаила были летописцам известны, но намеренно не исправлялись. И тот, и другой вариант не может не вызвать недоумения у современного исследователя.

Кроме того, текст расчета под 6360 годом имеет явно вставной характер. На это указывает завершающая его фраза («но мы на прежнее возвратимся»²²) и повтор, обрамляющий его («отселе почнем и числа положим яко... — ... яко же преже почали бяхом первое лѣто Михаилом, а по ряду положим числа»)²³. В связи с тем, что расчет отсутствовал, судя по всему, в Начальном своде²⁴, его появление можно отнести ко времени составления I или II редакции Повести временных лет²⁵. Следовательно, он едва ли не на полвека моложе абсолютных хронографических дат, разбивших монотематический рассказ на летописные статьи. Потому он никак не мог быть связан с расчетом даты воцарения Михаила.

Все это с неизбежностью ведет к выводу, что «само привлечение расчета лет от Адама» выглядит «нелогичным»²⁶. В свою очередь, алогичность и бесполезность (с современной прагматической точки зрения) расчета 6360 года порождает закономерный вопрос: зачем понадобилось летописцу включать в свое произведение перечень лет «от Адама»? Однако на него исследователи не дают ответа. Они даже не пытаются этого сделать: быть может, потому, что их не занимает проблема восприятия времени древнерусским книжником?

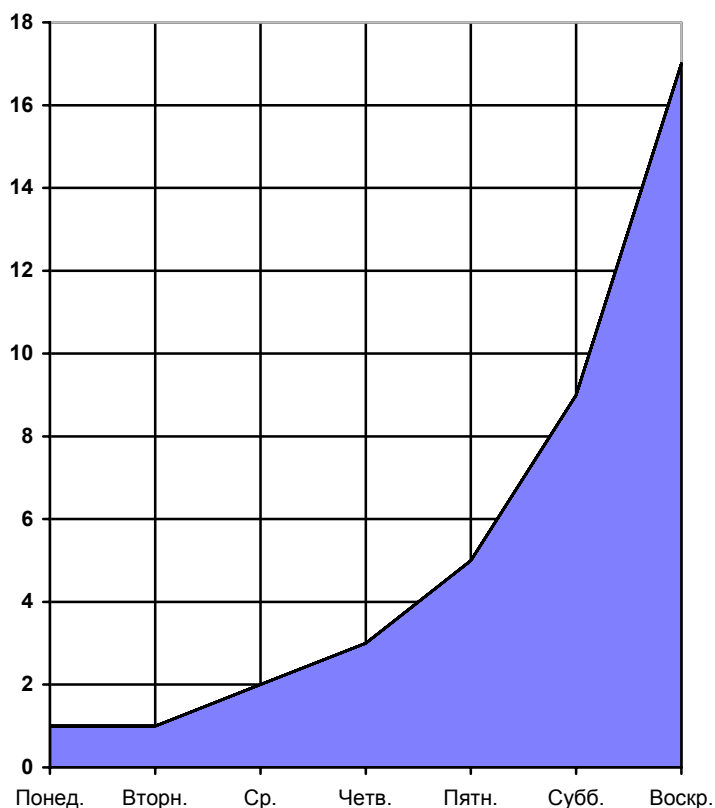
Календарные упоминания

Не меньше вопросов вызывает и еще одна особенность хронологических указаний Повести временных лет: частота тех или иных календарных упоминаний (см.: табл. на с. 255). Так, понедельник и вторник здесь упоминаются всего по одному разу, среда — дважды, четверг — трижды, пятница — пять раз, суббота — 9, а воскресенье («недѣля») — целых 17²⁷. Естественно, это говорит не столько о любви или, напротив, нелюбви к определенным дням, сколько о наполненности их событиями, которые интересовали летописца и его читателей.

Так, например, закладка и освящение храмов, перенесение мощей обычно совершались по субботам и воскресеньям, а битвы обычно приходились на пятницы. Упоминания сражений столь часто были сопряжены со словом «пяток» (пятница), что один из не слишком образованных исследователей прошлого века даже решил, что этим словом обозначался боевой порядок русских войск. По его мнению, он напоминал римскую цифру V. Несмотря на то, что эти дилетантские построения были высмеяны сразу же после их появления, мифический «боевой порядок» все-таки проник в художественную литературу и даже в кинофильм «Русь изначальная». Кстати, Н.М. Карамзин датировал битву на Калке 1224 годом, как раз потому, что именно в этом году 31 мая (упомянутое в летописях как календарная дата битвы) приходилось на пятницу²⁸.

Между тем, как уже неоднократно отмечалось, представление о достоверности для

**Число упоминаний дней недели
в Повести временных лет.**



человека Древней Руси было прежде всего связано с коллективным опытом, социальными традициями. Именно они становились в летописи основным фильтром для отбора материала и его оценки, а также формой, в которой он фиксировался летописцем. Не были исключением в этом отношении и прямые временные указания, сопровождавшие

изложение²⁹. На то, что прямые даты в летописи могли иметь, подобно

любому иному фрагменту текста, помимо буквального еще и символический смысл, исследователи уже обращали внимание³⁰. Подобные замечания, однако, касались преимущественно календарной части дат и носили спорадический характер.

К сожалению, чаще всего символика даты игнорируется учеными. Показателен в этом отношении спор о том, можно ли во фрагменте «Слова о полку Игореве»: «Спала князю умь похоть, и жалость ему знамение заступи искусити Дону великаго. “Хощу бо, — рече, — копие приломити конец поля Половецкаго съ вами, русици; хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону!”»³¹ видеть парафраз пророчества Иеремии («И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Ассирию, чтоб пить воду из реки ея?»³²). Ни Г.М. Барац, отметивший эту параллель, ни В.Н. Перетц, ее оспаривавший³³, не обратили внимания на то, что в «Слове» этот текст связан с упоминанием наблюдения войском Игоря солнечного затмения. Как известно, оно было 1 мая 1185 г.³⁴ Для человека XX или XXI века это — «пустая» дата, она лишена самостоятельного смысла. Для древнерусского же читателя это — день св. пророка Иеремии.

Представляется, что такое совпадение — дополнительный аргумент в пользу правоты Бараца. Тем более что последующий текст пророчества Иеремии содержит, можно сказать, «сценарий», по которому развивались дальнейшие события похода Игоря.

О том, что практически любая календарная дата рассматривалась в контексте ее реального или символического наполнения, можно судить и по тому, что, вопреки теории вероятности, события в летописях неравномерно распределены и по отношению к месяцам, и по отношению к отдельным числам. Скажем, в Псковской I летописи есть календарные даты (5 января, 2 февраля, 23 июля, 1 и 18 августа, 1 сентября, 1 и 26 октября), на которые приходится от 6 до 8 событий на всем протяжении летописного текста. В то же время целый ряд дат вообще не упоминается составителями свода (3, 8, 19 и 25 января, 1, 8 и 14 февраля, и др.).

Однако и такие особенности летописных дат остались вне поля зрения специалистов.

Между тем, все подобные случаи могут иметь объяснение с точки зрения их событийной наполненности, либо ценностного отношения к календарной части даты.

Так, что касается календарных дат, то их частое упоминание или, наоборот, стремление избежать такого упоминания было, видимо, связано с тем, считалось данное число счастливым или нет. В древней Руси было огромное количество апокрифических верочитных, но отходящих от канона, и ложных (запрещенных) книг — различные Лунники, Громовники, Астрологии, трактаты «О Чихире звезде, како стоит», «О злых днях лунных», «О лунном течении», «Книги Рафли» и т. д., в которых подробно описывались «качества» календарных дат и давались рекомендации: можно ли в это день «отворять кровь» (один из основных методов лечения), или, скажем, начинать какое-либо дело, как сложится судьба ребенка, родившегося в этот день и т.п.³⁵

Кроме того, имелись четкие церковные календарные предписания в основном запретительного характера. Наиболее хорошо известны пищевые и поведенческие запреты, связанные с постами.

Например, была разработана детальнейшая система регулирования половых отношений, наполненная разнообразными запретами и ограничивавшая сексуальные связи примерно 100 днями в году. Скажем, практиковалось осуждение приходскими священниками родителей, зачавших ребенка в пятницу, субботу или воскресенье: «дѣтя будеть любо тать, любо разбоиникъ, любо блудникъ, любо трепетивъ»³⁶.

Тем не менее, символическое наполнение календарной части даты крайне редко используется историками в их прагматических реконструкциях прошлого.

Что же касается хронографических (годовых) указаний, то они, с позиций здравого смысла, вообще не могли (и не могут) иметь иной смысловой нагрузки, помимо «внешнего» обозначения номера года совершения события.

Пространство в Повести временных лет

Образ пространства является неотъемлемой частью целостной картины мира. Объективно существующее пространство субъективно переживается и осознается людьми, причем в разные исторические эпохи и в разных странах — по-разному³⁷. В то же время, им, несомненно, были присущи и некоторые общие черты.

Для человека Древней Руси, как и для западноевропейского средневекового жителя, пространство должно было, с точки зрения современного нам здравого смысла, гораздо большей ценностью, чем время. Пространственные характеристики события или процесса — вот уж, казалось бы, чему должно уделяться повышенное внимание в древнерусских источниках. Между тем, за чрезвычайно редкими исключениями, подобных указаний в древнерусских текстах мы почти не находим³⁸. И Повесть временных лет никак не может быть отнесена к числу таких исключений. Летописец ограничивается лишь весьма лаконичными указаниями, где происходят события, и куда направляются их участники.

В то же время недатированная вводная космографическая часть Повести включает ряд перечислений, которые могут восприниматься как пространственные: разделение земли между сыновьями Ноя (после Потопа) и их потомками (после разрушения Вавилонской башни), расселение славянских племен. Перечни эти кратки и приближаются по своему характеру к хронографическим описаниям³⁹. Как выяснил еще А.А. Шахматов, они представляют собой компиляции, основанные на переводных Хронике Георгия Амартола и Хронографе по великому изложению, вставленные в Начальный свод составителем Повести временных лет⁴⁰. При этом соединение переводных источников произведено столь неудачно, что из скомпилированного текста следует, будто река Тигр течет на север, а не на юг: «[А]фету же яшася полунощныя страны и запад[ныя]..., [и] рѣку Тигру, текущи межю Миды и Вавилономъ до Понетъского моря на польнощныя странь»⁴¹. Текстологические объяснения этой накладки⁴² не объясняют, как подобные тексты соотносились с географическими и — шире — пространственными представлениями древнерусского книжника.

Интересно также отметить, что во всех подобных перечнях в Повести имеется единственное упоминание пространственных величин — размеры «останка» Вавилонской башни: «По размѣшенъи же языкъ Богъ вѣтромъ великимъ разраши столпъ, и есть останокъ

его промежю Асюра и Вавилона, и есть в высоту [и в ширину локоть 5433 локти^a], и в лѣта многа хранимъ останокъ»⁴³. Немаловажно и то, что указание размеров «останка» уникально: ни в одном из известных на сей день источников подобных данных не сохранилось. Причем неясно, зачем понадобилось точно указывать число локтей. Между тем, понятно, что это упоминание, видимо, как-то связано с пространственно-временными представлениями летописцу и было принципиально важным для него⁴⁴.

Если упоминания *стран* мира присутствуют лишь на первых страницах Повести, то различные земли и народы («языки») обильно «населяют» все «пространство» древнейшей русской летописи. Недаром слово «земля» относится к существительным, наиболее часто употребляемым летописцем (238 упоминаний), и стоит по частоте упоминаний на третьем месте после слов «лѣто» (412 упоминаний) и «Богъ» (302 упоминания)⁴⁵. Из всех «земель» древнерусского книжника (и, соответственно, его читателей) больше всего занимает Русская земля (62 упоминаний). В то же время любые априорные характеристики летописной Русской земли как термина территориального, политического или этнического заведомо опасны привнесением в него актуальных для историка значений и смыслов, подходящих для тех или иных его концептуальных построений.

Помимо Русской земли летописец довольно часто упоминает соседние страны: Скандинавию («заморье»), Византию, Болгарию, «Лядскую землю» (Польшу), Чехию, Хазарию, половецкую землю. В то же время страны Западной Европы, с которыми летописец, несомненно, был довольно хорошо знаком (достаточно вспомнить хотя бы матримониальные связи русских князей с правящими династиями Франции и Англии, а также неоднократные контакты с католическими миссионерами), в Повести практически не упоминаются⁴⁶.

По наблюдению А.С. Демина, «отношение Нестора к разным сторонам света (и частям Земли) несколько различалось. Восток он считал первенствующей областью и с него обычно начинал перечисление частей Земли... Представление о важности Востока выразилось и в частом указании его исходной или конечной областью людских движений и устремлений... В отличие от Востока, Запад не занимал первого места при перечислении сторон света или частей земли и не выступал как исходная или конечная область движения. Летописцы ощущали Запад лишь переходной, так сказать, транзитной областью между другими областями... В общем, надо признать, что Нестор и прочие составители летописи без особого внимания отнеслись к Западу (как стороне света и части Земли)»⁴⁷.

^a Текст в квадратных скобках взят из Радзивилловской летописи; в Лаврентьевском списке здесь оставлено пустое место.

Летописное повествование содержит обильный топонимический материал: многочисленные наименования городов, рек, «гор», урочищ, морей, озер. Практически все они тщательно проанализированы и использованы в историко-географических реконструкциях⁴⁸. Однако практика показывает, что буквальное понимание некоторых пространственных указаний Повести может привести в ряде случаев к ложным выводам. Показательным в этом отношении являются неоднократно предпринимавшиеся в XIX в. поиски на карте уже упоминавшейся нами «пустыни меж Ляхы и Чехы», в которой якобы «испроверже зле живот свои» Святополк Окаянный. Поиски эти, естественно, не могли не закончиться конфузом, поскольку выражение «между Чахи и Ляхи», как мы помним, видимо, являлось идиомой⁴⁹.

Между прочим, по этому поводу А.С. Демин отмечает: «В упоминании о “пустыне” между ляхами и чехами отразилось представление летописца о границах между странами. Пустыню между Польшей и Чехией летописец мыслил не единственной в своем роде. Пустыни еще назывались в летописи. Например, пустынями отделялась Медиамская земля от Египта и от Красного моря...; Етравская пустыня существовала “межю востокомъ и севером”...; некоторые запустелые, ставшие безлюдными места в Византии и на Руси напоминали пустыни... Кроме того, между Византией и Русью отмечались и “страшны места”...Все эти области, пограничные между населенными землями. Летописцы не проводили линейных границ между землями, не руководствовались зримыми картографическими “пятнами”, а вместо границ подразумевали некое широкое пространство между “точками” или областями, то есть ориентирами политическими, географическими или ландшафтными. Так обозначались переходы не только между странами, но и между раем и адом, владениями братьев, городом и пригородом и пр. Зачаток будущей категории границы можно отметить у летописцев лишь при упоминании ими ограды (“столпья”) монастыря или ворот городской стены. Из сочинения Мефодия Патарского было заимствование также упоминание о воротах в цепи гор, сомкнувшихся вокруг “нечистых” народов... И это все. Границу между Польшей и Чехией летописец просто не был в состоянии провести»⁵⁰.

В процитированном фрагменте упоминаются и встречающиеся в Повести заведомо мифические пространственные данные, попавшие в нее, как правило, из переводных источников. Таковы, например, упоминания гор на севере, «заидуче [в] луку моря, имже высота ако до небесе», за которыми «заклепаны» Александром Македонским «человеки нечистыя от племене Афетова», а также Етравской пустыни, существовавшей якобы «межю востокомъ и северомъ», в которой обитают «8 колѣнь» народов, которые должны появиться непосредственно перед наступлением конца света⁵¹.

Некоторые пространственные замечания летописца столь странны, что остаются, как правило, без специального комментария. К их числу относится, скажем, уже анализировавшееся заявление Святослава Игоревича о его желании жить в «середе земли», в Переяславце на Дунае. Насколько мне известно, никто до сих пор не объяснял, каким образом Переяславец мог стать серединой Русской земли (если, конечно, так понимать слова летописца, приписываемые им Святославу: «земли моеи»).

Смысл пространственно-временных указаний в Повести временных лет

Отмеченные особенности пространственно-временных характеристик, сохранившихся в Повести временных лет, находят вполне логичное объяснение, если большинство их так или иначе имело символическое наполнение и, что было бы логично и вполне ожидаемо для средневековья, связывалось мотивами конца времен и/или спасения на Страшном суде. Примем эти предположения в качестве рабочей гипотезы. В таком аспекте временные ориентиры получают определенное преимущество перед пространственными. Становится ясно, почему летописец гораздо чаще дает временные привязки событий, нежели пространственные: именно потенциальные даты Конца света представляли для летописцев и их читателей первостепенный интерес. Пространственные же параметры должны были лишь уточнять обстоятельства, в которых данное ожидаемое событие могло произойти.

Смысл прямых датирующих указаний

Символично-этическое содержание имели, прежде всего, годовые (хронографические) даты. Чаще, правда, это относилось к многолетним периодам. Но были номера годов, которые занимали помыслы наших предков и сами по себе. Прежде всего, речь идет о дате весьма напряженно ожидавшегося в древней Руси, как, впрочем, и во всем христианском мире⁵², конца времени — Второго пришествия Христа, за которым следовал неумолимый Страшный суд. В Священном Писании неоднократно подчеркивается, что дата наступления конца света — во власти Бога. Ее не могут знать ни люди, ни ангелы. Тем не менее, многие средневековые книжники пытались ее рассчитать, опираясь то на пророчество Даниила, то на 3 книгу Ездры, то на Евангелие от Матфея, то на Апокалипсис, то на какие-то апокрифические сочинения, не принятые христианским канонem.

Считается, что едва ли не все эсхатологические ожидания на Руси были связаны с 7000 годом от Сотворения мира, который представлялся потенциальной датой Конца света. Основывалась такая точка зрения на библейской книге Бытия, согласно которой, мир был создан в шесть дней, а на седьмой день Бог почил от дел. Поскольку в Ветхом и Новом Заветах неоднократно упоминается, что один божественный день равен тысяче «нормальных» лет (ср.: «Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он

прошел»⁵³; «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день»⁵⁴), в конце седьмого тысячелетнего «дня» и должно наступить «Царство Славы»⁵⁵. Встречались, однако, и иные точки зрения на возможную дату наступления Страшного суда.

Кроме того, в отечественной литературе имелось огромное количество описаний различных знамений, которые должны были непосредственно предвещать приближение «последнего» времени. Часть из них также имела календарную форму. Скажем, по апокрифам считалось, что человек, был создан 25 марта, на 25 марта пришлось Благовещение, 25 же марта был якобы распят Христос, соответственно, и Конец света должен настать в год кириопасхи, когда Пасха придется на Благовещение. Поэтому годы, на которые выпадала кириопасха, тщательно рассчитывались и фиксировались⁵⁶. Кстати, именно такое совпадение (хотя, и не совсем точное) приходилось на 1038 г., когда Пасха выпадала на 26 марта, накануне которой, по мнению А.Н. Ужанкова, было произнесено Иларионом «Слово о Законе и Благодати»⁵⁷.

Определенные основания для предсказания даты наступления Конца света давал и счет лет индиктами. Начиная с записи даты воцарения Михаила III, указания индиктов преследовали, вероятно, вполне конкретную цель. Ею мог быть, скажем, расчет появления в «последние дни» безбожных Измаильтян, а также следующих за ними народов Гог и Магог: по Мефодию Патарскому, это должно было случиться «в первый месяц *девятого индикта*»⁵⁸. В этой связи как нельзя более логичной выглядит датировка знаменитой приписки игумена Сильвестра о том, что он «написах книги си Лѣтописецъ, надѣяся от Бога милость прияти», именно *девятым* индиктовым годом: «Игумень Силивестръ святаго Михаила написах книги си Лѣтописецъ, надѣяся от Бога милость прияти, при князи Володимерѣ, княжашю ему Киевѣ, а мнѣ в то время игуменящю у святаго Михаила въ 6624, индикта 9 лѣта; а иже чтьть книги сия, то буди ми въ молитвахъ»⁵⁹.

Помимо всего прочего, такое понимание смысла упоминаний индиктов в древнерусских летописях может объяснять и отмеченное В.К. Зиборовым стремление летописцев сопровождать завершение своего труда указанием индикта текущего года.

Очевидно, для текста Повести временных лет особое значение имеет период 1036–1038 гг. Недаром именно под 6544–6545 годами А.А. Шахматов увидел в тексте Повести временных лет какой-то серьезный рубеж. Напомним, это послужило основанием для гипотезы о существовании Древнейшего свода 1036–1039 гг.⁶⁰, автор которого собирался поведать, «како избѣра Бог страну нашу на последнее время», то есть сделал ее центром мира перед концом времени и Страшным судом.

Эта дата удивительным образом совпадает с целым рядом событий, хорошо известных исследователям Древней Руси. Так, к ней приурочено будущим киевским митрополитом

Иларионом создание «Слова о Законе и Благодати». Судя по порядку следования в нем библейских цитат, оно было произнесено перед утренней пасхальной службой, вечером в Великую субботу, совпавшую с праздником Благовещения, 25 марта 6546/1038 г. в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве⁶¹. Да и сами Золотые ворота были построены непосредственно к 1036–1037 г. Одновременно с ними в Киеве возводились храм св. Софии, монастыри свв. Георгия и Ирины.

Семантика этих построек достаточно ясна. В христианском мире Центром Земли — и в прямом, и в переносном смысле — считался Иерусалим. Центром же Иерусалима — Храм Господень. Его окружали страны «праведные» и «грешные». Одни из них считались расположенными ближе к раю, другие — к аду; одни — к миру горнему, другие — к дольнему; одни — к небу, другие — к земле. Причем эта — сакральная — топография могла время от времени изменяться в зависимости от праведности или грешности населения той или иной земли. Одновременно мог перемещаться и духовный центр мира. Новый Иерусалим мог находить вполне конкретное воплощение теоретически в любом городе, который принимал на себя заботу о всеобщем спасении⁶².

К моменту крещения Руси «Новый Иерусалим», а заодно — и «второй Рим» (т. е. духовный и светский центры вселенной), казалось бы, прочно обосновались в Константинополе. Даже структура городского пространства *Царьграда*, как его называли на Руси, была приведена в соответствие с этой идеей. Наиболее показательным строительством в Константинополе Золотых ворот — во образ⁶³ Золотых ворот, через которые Христос (*Царь мира*) въехал в Иерусалим, и центрального храма св. Софии-Премудрости Божией — во образ главной святыни древнего Иерусалима, Ветхозаветного Храма Иудейского. О том, что на Руси это было хорошо известно, свидетельствует хотя бы то же «Слово о Законе и Благодати». В нем Константинополь без всяких оговорок, как само собой разумеющееся, называется Новым Иерусалимом, из которого, по словам Илариона, князь Владимир с бабкою своею Ольгой принесли на Русь Честной Крест, подобно тому, как Константин Великий с матерью своею, св. Еленой принесли крест из Иерусалима⁶⁴. Это говорит о широкой распространенности и общепринятости такого восприятия столицы Византии в Древней Руси.

В годы правления в Киеве Ярослава Мудрого (1018–1054 гг.), видимо, в связи с интенсивной христианизацией русских земель, начинает формироваться идея богоизбранности Руси⁶⁵. Еще при князе Владимире Святославиче освящение Десятинной церкви Успения Пресвятой Богородицы не случайно было приурочено к 11 мая. Именно в этот день в 330 г. византийский император Константин Великий посвятил свою новую столицу Богоматери, что было отмечено в греческом месяцеслове как праздник обновления

Царьграда. Теперь же в столице Древнерусского государства появляются строения, аналогичные константинопольским.

Дополнительным подтверждением такого взгляда служит сравнение Ярослава Владимировича в том же «Слове о Законе и Благодати» с Соломоном: «Добръ же зѣло и вѣрнъ послухъ — сынъ твои Георгии. Его же сътвори Господь намѣстника по тобѣ, твоему владычеству, не рушаща твоихъ уставъ, нъ утвържающа, ни умяюща твоему благовѣрию положения, но паче прилагающа, не съказаша, нъ учинающа, иже недоконьчаная твоя законьча, акы Соломонъ Давыдова. Иже домъ Божии великыи святыи его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему, иже съ всякою красотою украси златомъ, и сѣребромъ, и каменемъ драгымъ, и съсуды чьстьными. Яже църкы дивьна и славьна въсѣмъ полунощи земьнеемъ отъ Вѣстока до Запада. И славьныи градъ твои Кыевъ величствомъ, яко вѣнцьмъ обьложиль»⁶⁶. Этим Иларион подчеркивает, что Ярослав сделал в Киеве то же, что Соломон в Иерусалиме: построил новые крепостные стены с четырьмя воротами и в центре «города» — величественный храм. Следовательно, Золотые ворота в Киеве в сознании их строителей имели своим прототипом не только Константинополь, но и Иерусалим. Отсюда понятно, почему они были не только и не просто главными, парадными, но и Святыми (иногда так и назывались современниками). Они как бы приглашали Иисуса Христа войти в Киев — как Он входил когда-то в Иерусалим — и благословить стольный град и землю Русскую.

Впоследствии каждый из городов, претендовавших на роль центра Русской земли, автоматически принимал на себя обязанность стать «третьим Римом» и «Новыми Иерусалимом». Соответственно, здесь появлялись и внешние атрибуты мировой столицы: Золотые ворота, новый центральный храм и т. п.

То, что каменное строительство в Киеве изначально велось в подражание Константинополю, ни у кого не вызывало и не вызывает сомнения⁶⁷. Мало кто не догадывался и о том, что сама городская структура Константинополя отстраивалась во образ Иерусалима, чем подчеркивалась преемственность новой христианской столицы в деле спасения человечества — роль, утраченная «ветхим» Иерусалимом. По этой логике, организация городского пространства Киева во образ Константинополя также могла восприниматься современниками как претензия на право стать новым центром мира, столицей богоизбранной, обетованной или обещанной земли, если говорить языком Библии. Еще четверть века назад эту мысль высказал протоиерей Лев Лебедев⁶⁸.

Подтверждением такой точки зрения является греческая надпись середины XI в., частично сохранившаяся на алтарной арке Киевской Софии: «Бог посреди нее, и она не поколеблется. Поможет ей Бог с раннего утра»⁶⁹. Из контекста процитированного стиха⁷⁰

очевидно, что в данном случае речь идет о Граде Божиим (в данном случае «она» — *полис*, женского рода), т.е. о Сионе, культовом центре Иерусалима, месте расположения Храма как в древней «давидо-соломоновой традиции», так и в позднейшей библейской историографии эпохи Второго храма⁷¹. Смысл этой надписи проанализирован К.К. Акентьевым⁷². Исследователь обратил внимание на то, что в катенах Евсевия Кесарийского, Дидима Слепого, Кирилла Александрийского и особенно Исихия Иерусалимского, получивших — наряду с комментариями Феодорита — наиболее широкое распространение в толковых псалтирях X–XI вв., данный стих истолковывается как пророчество о Небесном Иерусалиме. В иллюстрированных псалтирях того времени миниатюры, сопровождающие его, изображают либо идеальное церковное здание, либо Константинополь, в центре которого надпись выделяет здание Св. Софии. Греческое «Сказание о Св. Софии» (867–886 гг.) непосредственно связывает приведенный фрагмент Псалтири со Св. Софией как новым Храмом, возведенным Новым Соломоном (Юстинианом) и затмившем свой ветхозаветный прототип. Утверждается также, что данный стих был начертан на кирпичях, из которых были возведены подпружные арки и купол Софии Константинопольской.

К.К. Акентьев предложил рассматривать Сказание в качестве литературного источника киевской надписи, подкрепив свою гипотезу ссылкой на только что упоминавшуюся иларионову ассоциацию Ярослава с Соломоном, подобно тому, как в Сказании о Софии последнему уподоблен Юстиниан. Тем самым, по мысли К.К. Акентьева, «Иларион уподоблял киевского князя византийскому василевсу и библейскому царю, выражая характерное для народов византийского круга стремление к имитации “ромейской” парадигмы»⁷³. Вместе с тем, автор обратил внимание на то, что патриарх Фотий в свое время отнес упомянутый стих ко всему Константинополю как Новому Иерусалиму христианского мира, основанному Новым Давидом (Константином Великим) и ставшему воспреемником Иерусалима библейского, в котором исполнилось пророчество Давида о несокрушимости Божиего Града. В качестве доказательства Фотий ссылаясь на статую Константина «со знаменем Святого Креста» (реликварий частиц Честного Креста, присланных Константину Еленой из Иерусалима и ставших своего рода христианским палладиумом нового Святого Города). Впоследствии молебен у подножия статуи стал важнейшим элементом ежегодных праздничных обрядов «дня рождения» (11 мая, в память об «обновлении» Константином Великим в 330 г.) византийской столицы. Причем аллилуиарием во время этого молебна служил 5-й стих 45-го псалма, непосредственно предшествующий стиху надписи Киевской Софии. Отнесение древнего пророчества к Константинополю опиралось на представление о *translatio Ĭierosolymī*, во многом аналогичное по своей природе представлению о *translatio imperiī* и сыгравшее, по мнению К.К. Акентьева, решающую роль в становлении

византийской «имперской эсхатологии», дополнив официальный статус Нового Рима религиозным ореолом Нового Иерусалима.

Подобно греческому образцу, у Илариона образы Киева и его кафедрального собора соединяются в неделимое целое, что подчеркивается похвалой их строителям — Новому Давиду (Владимиру) и Новому Соломону (Ярославу). Кроме того, Иларион акцентирует внимание на том, что Владимир «съ бабою своею Ольгою» принесли Крест на берег Днепра из Нового Иерусалима — Царьграда, подобно Константину и Елене, доставившим Его туда в свое время из Иерусалима старого. Таким образом, крещение Руси уподоблялось обращению Империи, а древнерусская столица — Царьграду. Вместе с крещением (а быть может, и с реликвией Честного Креста) она как бы принимала от него ореол нового Святого Города.

«Это может оцениваться, — заключает К.К. Акентьев, — как своего рода *retranslatio Hierosolymi*, осуществленная по образцу византийской *translatio* и ставшая впоследствии весьма популярной как на Руси, так и в других славянских странах»⁷⁴. Заключительное замечание особенно интересно, поскольку довольно широко распространено мнение, будто претензия древней Руси на богоизбранность — не более чем нормальная реакция «исторического мышления молодых народов», прежде всего Болгарии, не желавших «признавать превосходство тех, кто ранее уже исповедовал христианство»⁷⁵. Между тем, К.К. Акентьев считает (со ссылкой на работы М.П. Петровского и А. Никольской) бесспорно доказанным, что именно «Слово» Илариона оказало влияние на формирование такой идеи у славян, в том числе и южных.

Косвенно эта мысль прекрасно подтвердил А.В. Назаренко, обративший внимание на то, что «обретение» Русью столицы, каковой, вне всякого сомнения, представляется Киев уже в XI в., является редким исключением в средневековой европейской истории. При этом подчеркивается, что все «столичные» эпитеты Киева, встречающиеся в источниках, ясно указывают на «воспроизведение константинопольской модели»⁷⁶.

В то же время, утверждение, что Киев мог претендовать на роль «третьего Рима» и — главное — «Нового Иерусалима» (имеющее, как мы видели, некоторые фактические основания), вызывает вполне оправданные сомнения. Традиционно считается, будто мысль о «переносе» центра христианского мира на Русь могла возникнуть лишь после падения Константинополя в 1453 году. Поэтому представления о Третьем Риме и Новом Иерусалиме связываются только с Москвой, хоть иногда и упоминаются ее «идейные предшественники»: Тырново, Тверь, но не Киев.

Тем не менее, уже тексты Повести временных лет подтверждают мысль о значительно более раннем бытовании на Руси представления о присутствии именно здесь Нового Иерусалима. Приведем несколько примеров.

Великое будущее древнерусской столицы предсказывается в «Легенде об апостоле Андрее», помещенной в недатированной части Повести: «Ондрѣю учащу в Синопии и пришедшу ему в Корсунь, увѣде^a, яко ис Корсуня близъ устье Днѣпрское, [и] въсхотѣ поити в Римъ, и проиде въ вустье Днѣпрское, [и] оттоле поиде по Днѣпру горѣ. *И по приключаю приде и ста под горами на березѣ. [И] заутра въставъ и рече к сущим с нимъ ученикомъ: “Видите ли горы сия? — яко на сихъ горахъ восияеть благодать Божья: имать градъ великъ [быти] и церкви многи Богъ въздвигнути имать”.* [И] въшедь на горы сия, благослови я, [и] постави крестъ, и помолився Богу и сълѣзь съ горы сея, идеже послѣже бысть Киевъ, и поиде по Днѣпру горѣ»⁷⁷.

В приведенной цитате обращает на себя внимание текст вставки (выделен курсивом)⁷⁸. Из 100 слов, составляющих его, 7 — слово «гора» (в разных значениях). И это притом, что на всю Повесть временных лет (свыше 47 тысяч слов) оно употреблено всего 56 раз⁷⁹ (в среднем 0,12 упоминаний на каждую сотню слов текста, т. е. в 58 раз реже; наш случай дает $\frac{1}{8}$ всех случаев использования слова «гора»; причем почти половина их непосредственно связана с Киевом⁸⁰). Вряд ли эту характерную черту рассказа об Апостоле Андрее можно объяснить простой случайностью или лексической небрежностью летописца. Скорее, в столь частом (если не сказать: назойливом) употреблении лексемы «гора» прослеживается определенная тенденция. Летописец явно считает этот пространственный ориентир в данном случае принципиально важным⁸¹.

Смысл, который автор вставки мог вкладывать в заинтересовавшее нас слово, может быть понят при обращении к тексту Библии. В пророчестве Иезекииля читаем: «... так говорит Господь Бог: вот Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду, и приведу их в землю их. На этой земле, *на горахъ Израиля* Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их... И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили; и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом... И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними. И устрою их, и размножу их, и поставлю среди них святилище Мое на веки. И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И узнают народы, что Я Господь, освящающий Израиля, когда святилище Мое будет среди них на веки»⁸². У Иезекииля здесь речь идет об основании Иерусалима. Можно предположить, что описание миссии Апостола Андрея, остановившегося «под горами Днѣпрскими» и пророчествующего о «граде великом», который появится «на сих горах» по истечении некоторого времени, понадобилось

^a Испр. по Радз.; в Лавр. — **увидѣ**.

летописцу — помимо всех прочих целей — для обоснования пока еще не до конца оформившегося представления, что именно Киеву суждено стать новым центром христианского мира — Новым Иерусалимом.

Такое впечатление усиливается при чтении рассказа о знаменитых братьях-основателях новой столицы: «[И] быша 3 братья: единому имя Кии, а другому Щекъ, а третьему Хоривъ, [и] сестра ихъ Лыбедь. Сѣдяще Кии *на горѣ*, гдѣже ныне увозъ Боричевъ, а Щекъ сѣдяше *на горѣ*, гдѣже ныне зовется Щековица, а Хоривъ *на третьей горѣ*, от негоже прозвася Хоревица. И створиша градъ во имя брата своего старѣшаго, и нарекоша имя ему Киевъ»⁸³.

Дело здесь даже не столько в том, что текст вновь насыщается упоминанием «гор», сколько в имени одного из братьев, Хорива. Еще Г.М. Барац⁸⁴ отметил совпадение его имени с названием библейской горы Хорив («*сухой, пустой, разоренный*»), расположенной в Аравийской пустыне⁸⁵. Именно на ней Моисею было явление Божие в купине горящей и негораемой⁸⁶; здесь Моисей ударом жезла источил воду из скалы⁸⁷; здесь из среды огня Господь изрекал Закон Израилю. Восточный хребет Хорива называется Синаем, в связи с чем в Св. Писании эти два топонима смешиваются. Так, дарование Богом Закона Моисею связывается то с Синаем⁸⁸, то с Хоривом⁸⁹. Во всяком случае, под Хоривом в Библии разумеется вся центральная группа гор Синайского полуострова, а под Синаем — только одна из гор этой группы. Так что, уже само упоминание имени третьего из легендарных братьев, построивших Киев, вполне может рассматриваться как намек на библейский Синай.

Впрочем, по мнению В.Я. Петрухина (которое в данном случае основывается на данных Словаря древнерусского языка XI–XIV вв.), «русские книжники не обратили внимания на это совпадение (в “Речи философа” в ПВЛ приводится мотив “непалимой купины” без упоминания горы Хорив), по-видимому, потому, что в древнерусской книжности мотив купины приурочивается к горе Синай». Из этого следует предположение, «что имя “Хоревица” закрепилось за киевской горой в дохристианский период и было заимствовано славянскими жителями Киева у еврейско-хазарской общины, которая приурочивала легендарные топонимы к киевским реалиям»⁹⁰. Между тем, из шести иллюстраций к слову купина в значении ‘неопалимая купина’, приведенных в Словаре древнерусского языка, лишь одна (из Златой цепи конца XIV в.) может косвенно свидетельствовать в пользу точки зрения В.Я. Петрухина. При обращении же к самим источникам, на которые ссылаются составители Словаря древнерусского языка, оказывается, что, по крайней мере, в двух случаях из шести, которые они приводят (а именно в Толковой Палее 1406 г.), неопалимая купина является Моисею как раз на горе Хорив: «Моиси же бысть ходяи по пустыни съ овцами тѣстя своего и приде до горы Хоритѣ. Ту и видѣ Моиси, яко же грезнь купины стояше, пламенемь огня горящи, но не изгараше от пламени купина»⁹¹.

К этому можно добавить и имеющееся в том же источнике прямое упоминание о том, что именно в Хориве Моисей источил воду из скалы ударом жезла: «Рече же Господь къ Моисѣю: “Возми жезль твои и удари въ камень въ Хоривѣ, и потекуть воды от него, да пьютъ людие”»⁹². В Лаврентьевской же летописи единственное упоминание неопалимой купины во *вставной* «Речи Философа» приурочивается просто к пустыне «в земле Мадьяньской»⁹³. Если же учесть, что текст Толковой Палеи (но не Златой цепи!) так или иначе связан с Повестью временных лет, придется признать, что соображения В.Я. Петрухина в значительной степени лишаются оснований. С другой стороны, на примере анализа трансформаций, которые претерпел оборот «межи Чахы и Ляхы» мы уже имели возможность убедиться, что исходный смысл того или иного высказывания мог быть легко утрачен последующими поколениями летописцев. Видимо, все зависело от того, насколько образован был компилятор, редактор или переписчик текста.

Следующий летописный текст, в котором можно усмотреть сравнение Киева с Иерусалимом, — рассказ о захвате столицы полян Олегом (статья 6390/882 года): «[П]оиде Олег... [и] придоста къ горамъ хъ Киевскимъ и увидѣ Олегъ, яко Осколдь и Дирь княжита, [и] похорони вои в лодьях, а другия назади остави, а сам приде, нося Игоря дѣтска. И приплу подъ Угорское, похоронивъ вои своя, и присла ко Асколду и Дирови, глаголя, яко “Гость есмь [и] идемъ въ Греки от Олга и от Игоря княжича. Да придѣта к нам к родомъ своимъ”. Асколдь же и Дирь придоста, [и] выскакав же вси прочии изъ лодья, и рече Олегъ Асколду и Дирови: “Вы нѣста князя, ни рода княжа, но азъ есмь роду княжа”, [и] вынесоша Игоря: “И се есть сынъ Рюриковъ”. И убиша Асколда и Диру, [и] несоша на гору, и погребоша и на горѣ, еже ся ныне зоветъ Угорское, где ныне Ольминъ дворъ; на тои могили поставилъ Ольма церковь святаго Николу; а Дирова могила за святою Ориною. [И] сѣде Олегъ, княжа въ Киевѣ, и рече Олегъ: “Се буди мати градомъ рускимъ^а”»⁹⁴.

По мнению Д. С. Лихачева, «слова Олега имеют вполне точный смысл: Олег объявляет Киев столицей Руси (ср. аналогичный термин в греческом: μητρόπολις — мать городов, метрополия, столица)»⁹⁵ — и ничего более. Между тем, Киев здесь явно отождествляется с Новым Иерусалимом. Об этом говорят текстологические параллели, которые мы находим как в Св. Писании (ср., напр.: «вышний Иерусалим... *Матерь всем нам*»⁹⁶), так и в древнерусских апокрифических памятниках. В частности, в одном из вариантов духовного стиха о Голубиной книге на вопрос «премудрому царю Давыду Евсеичу»: «А который город городам мати...?» следует ответ: «Русалим (так! — *И.Д.*) город *городам мати*»⁹⁷. Аналогичное отождествление встречаем и в варианте самой «Голубиной книги»⁹⁸, и в

^а В Троицком, Радзивилловском и Московско-Академическом списках — **русьскимъ**.

«Иерусалимской беседе» (XII в.). В последней царь Давид загадывает загадки богатырю Волоту Волотовичу об устройстве Вселенной, о христианских древностях и символах. Здесь Иерусалим также называется матерью всех городов, а затем дается разгадка сна Волота: «Будет на Руси град Иерусалим начальный⁹⁹, и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божия о семидесяти верхах, сиречь Святая Святых»¹⁰⁰. В этой «разгадке», очевидно, речь идет о Киеве.

Однако самой сильной параллелью является, видимо, упоминание рассматриваемого фразеологизма в Житии Василия Нового, которое, как известно, использовалось при составлении Повести временных лет¹⁰¹. В Житии «мати градом» упомянута дважды — в одном и том же контексте. Первый фрагмент помещен в Видении Григория: «...Град сии есть град Царя великаго... Град же сии есть Господа нашего Иисуса Христа, его же Сам по совершении Своем по оустроению таинства, ибо встание Его тридневное и възнесшюся Емоу на небо ко Отцю и Богу, по четиридесятих же днии сего Сам Себе во имя Отца Своего оухитрова... Град тои предивныи, град новыи, град христианский, град вышнии, м а т и г р а д, Сион град, Новыи Иерусалим: се имя граду...». И далее: «... И призре Господь Бог на град и оутвердися дивне на месте и вся благаа его посреде его и добрее града того не обреташеся, занеже сии град Божии вышнии, м а т и г р а д о м Сион, Иерусалим»¹⁰².

Приведенные параллели летописному упоминанию «матери градомъ русьскимъ» позволяют думать, что Киев здесь не просто называется столицей Руси, но центром православного, богоспасаемого мира. Недаром в Житии Василия Нового уточняется: «*вся благаа его посреде его*». Подобная фраза встречается в тексте «Голубиной книги», восходящем к домонгольскому времени: об Иерусалиме — прообразе Киева говорится, что «тут у нас *среда земли*»¹⁰³.

С последними утверждениями невольно ассоциируется уже проанализированное нами странное заявление князя Святослава Игоревича, мечтавшего перенести столицу из Киева в Переяславец на Дунае: «яко то есть середя в земли моеи»¹⁰⁴. Несмотря на, казалось бы, далекую параллель, такая ассоциация имеет право на существование. Как мы помним, свое желание Святослав объясняет: «ту *вся благаа* сходятся: оть Грекъ злато, поволоки, вина [и] оwoщеве разноличныя, и-Щехъ же, из Угорь серебро и комони, из Руси же скоро и воскъ, медь и челядь». Тирада князя может быть соотнесена с уже упоминавшимся пророчеством Иезекииля: «вот, Я возьму сынов Израилевых *из среды народов, между которыми они находятся*, и соберу их отовсюду и приведу их в землю их..., и будут Моим народом, и Я буду их Богом»¹⁰⁵.

Возвращаясь к рассказу о захвате Киева Олегом, обратим внимание еще на одну деталь: здесь дважды подчеркивается, что Олег *нес* Игоря. Она вполне может быть соотнесена с

текстом пророка Исаии, предсказывавшим будущее призвание язычников для спасения мира: «Господь... сказал: ... Ты [Израиль] будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля; ... Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли... И все *горы Мои* сделаю путем, и дороги Мои будут подняты. Вот, одни придут издалека; и вот одни *от севера и моря*, и другие из земли Синим... Так говорил Господь Бог: вот Я подниму руку Мою к народам, и выставлю знамя Мое племенам, *и принесут сыновей твоих на руках...*»¹⁰⁶. Мысль эта перекликается с одной из ведущих тем «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона: иудеи, не познавшие Бога, отвергнуты, а к благодати и истине призваны новые люди — язычники; новое вино было влито в новые мехи — и благодатная вера простерлась по всей земле; сбылись пророчества о том, что все «языки», люди и племена «поработают» истинному Богу¹⁰⁷.

Библейские параллели к летописной статье, повествующей о захвате Киева Олегом (точнее, к вставкам, сделанным автором Повести в текст Начального свода¹⁰⁸), дают возможность приоткрыть довольно любопытный второй смысловой слой «топографического» текста — символический. Если летописные и библейские тексты правильно нами ассоциированы, в статье 6390 года Повести временных лет наряду с изложением сюжетной, событийной линии, речь идет о язычниках, пришедших в город, которому Провидением суждено стать столицей богоспасаемого мира.

Не менее показательны в этом отношении и описание Повестью временных лет строительства Владимиром Святославичем Успенского храма в Киеве¹⁰⁹. Уже приводившиеся безусловные (хотя формально-текстологически и не доказуемые) параллели его с рассказом 3-й книги Царств о строительстве Храма Господня Соломоном¹¹⁰ явно свидетельствуют о тождестве — для летописца и его читателей — не только образа Владимира с Соломоном, но и образов Киева с Иерусалимом, а Десятинной церкви (той самой, которая была освящена 11 мая) — с «домом Господа»¹¹¹.

Косвенным подтверждением такой точки зрения на восприятие Киева в древней Руси могут служить и описания «плотского» Иерусалима в древнерусских «хожениях». Так, описывая Иерусалим, Игнатий Смольнянин (XIV в.) пишет: «Подале того, на Сионе же горе, двор Каиявы архиереев был, ту есть ныне монастырь армянский... А на Подол идучи, во граде Иерусалиме была церковь греческая..., а противу стояла Святая Святых, которую создал Соломон»¹¹². Автор явно сверяет свои впечатления не только с библейским текстом¹¹³, но и с хорошо знакомой ему топографией Киева.

Но как, все-таки быть с другим, «общепринятым» Новым Иерусалимом? Конечно, не исключено, что в православном сознании (а речь в данном случае идет только о нем) одновременно могли сосуществовать два или несколько «Новых Иерусалимов». Скорее,

однако, еще до захвата турками Константинополя в 1453 г. в той или иной форме зародилась мысль об утрате им статуса богоизбранной столицы. Поводом могли послужить какие-то события, которые для православного человека были связаны с представлением о падении «Седмохолмого».

Прежде всего, именно так мог восприниматься захват Царьграда крестоносцами в 1204 году. У византийского флотоводца Луки Нотара встречаем весьма симптоматичное высказывание: «Лучше увидеть в Городе [т.е. в Константинополе] царствующей турецкую чалму, чем латинскую тиару». Оно станет вполне понятным, если вспомнить, что сумма числовых значений букв греческого слова *λατῆνος* равнялась 666 — числу апокалиптического Зверя (Антихриста), на что неоднократно обращалось внимание в апокрифической и богословской литературе¹¹⁴. О том, что наше предположение недалеко от истины, свидетельствует фраза, завершающая летописную Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году: «И тако *погыбе царство* богохранимаго Костянтиняграда и земля Грьчская...»¹¹⁵. Однако оформление представления о тождестве Киева с Новым Иерусалимом, если наши наблюдения верны, должно относиться к гораздо более раннему времени.

Как мы помним, еще на заре истории Древнерусского государства произошло событие, весьма своеобразного описания которого в Повести временных лет под 6415/907 годом мы уже касались в предыдущей главе. Речь идет о захвате Царьграда легендарным князем Олегом. Еще раз напомним, что обстоятельства, описанные в Повести, удивительно напоминают взятие Константинополя турецкими войсками.

На то, что такое совпадение деталей, упоминаемых в Повести, и греческого предания о конце Константинополя не случайно, подтверждается и более тщательным анализом летописной статьи 6415 года. Среди прочих обстоятельств летописец упоминает, что по завершении переговоров с греками Олег «повѣси щит свои въ вратех»¹¹⁶. Как уже упоминалось, в пророчестве Иезекииля воины из Персии, Лидии и Ливии, бравшие Тир под свою защиту, в знак этого вешали на его стены щиты и шлемы. Такое совпадение позволило нам высказать предположение: тем самым Олег (а точнее, летописец, который *так* описывает это событие: вешал ли «реальный» Олег свой щит не врата Царьграда, не знает — да и, скорее всего, никогда не узнает — никто) демонстрирует, что берет Город под свою защиту. Несколько странная в традиционном прочтении «защитная функция», которую берется выполнять Олег после падения Константинополя, становится более ясной и внятной в восстанавливаемом эсхатологическом контексте: христианская столица сдалась, когда неприятельский флот «переплыл сушу», но люди от «рода русского» взяли Город — до «последнего времени» — под свою защиту.

Таким образом, есть определенные основания, чтобы предполагать уже в 30-х годах XI в. начало формирования на Руси представления о Киеве как Новом Иерусалиме — центре спасения православного человечества. Мысль о «византийском наследстве» — пусть еще в неразвитом виде — вполне могла возникнуть задолго до падения Константинополя под ударами турок в 1453 г. Для нас немаловажно и другое обстоятельство: проанализированные тексты позволяют с несколько необычной точки зрения взглянуть на другое «пространственное» определение — Русская земля.

Повесть временных лет, как мы помним, открывается кратким библейским введением, связанным с ранней истории славян. При этом непосредственной точкой отсчета для автора стало не Сотворение мира, а Потоп, точнее его последствия: «Се начнемъ повѣсть сию. По потопѣ трие^а сынове Ноеви раздѣлиша землю, Симъ, Хамъ, Афеть»¹¹⁷. В историографии и литературоведении довольно подробно рассмотрен вопрос об источниках рассказа о разделении земли между сыновьями Ноя. Проанализированы также связи между вводной частью Повести временных лет и статьями 6562/1054 и 6581/1073 гг. Вместе с тем, пока не нашло объяснения, почему свое повествование летописец ведет именно от Потопа, а не от Адама.

Вспомнив гипотетическое тождество «Руской земли» Повести временных лет с землей Обетованной, можно думать, что начало изложения с Потопа представляется достаточно логичным, более того, — пожалуй, единственно возможным. Отправная точка рассказа связана с определением истоков, из которых «Руская земля стала есть», — именно так может быть истолковано выражение: «откуда есть пошла Руская земля». В ходе повествования летописец объясняет, как Царьград уже в начале IX в. теряет свое высокое предназначение центра обновленного мира.

Следующим претендентом на роль средоточия богоспасаемого человечества должна была стать Болгария, точнее, судя по словам, вложенным летописцем в уста Святослава, Переяславец-на-Дунае, чему, однако, не суждено было сбыться¹¹⁸.

Семантический анализ сюжетов Повести, связанных с последними годами жизни Святослава, показывает, что эти описания вряд ли сто́ит воспринимать как протокольно-точное описание того, «как все было на самом деле». Скорее, это — попытка метафорически передать с м ы с л событий, происходивших в конце 60-х – самом начале 70-х гг. X в. Речь идет, видимо, о преемственности христианских сакральных центров мира: Иерусалим — Константинополь — Преслав (летописный Переяславец?) — Киев. И этот смысл точно

^а Восст. по Радзивиловскому списку; в Лаврентьевском — **первие**.

вписывался в общую концепцию Повести временных лет: рассказа о том, «како избъра Бог страну нашу на последнее время».

После крещения Руси ответственность за спасение возлагается на Киев: он становится «матерью городов Руских» — столицей христианского мира.

Летописную «Русскую землю» А.Н. Насонов считал государственным образованием восточных славян, сложившимся в IX в. и ставшим ядром Древнерусского государства¹¹⁹. Анализ более семисот упоминаний «Русской земли» в летописных сводах до второй четверти XIII в. позволил уточнить значение этого словосочетания, как принято говорить, «в узком смысле». Работы А.Н. Насонова, Б.А. Рыбакова, В.А. Кучкина дают полное представление о том, что «летописцы XI–XIII вв. к Русской земле относили Киев, Чернигов, Переяславль, на левом берегу Днепра Городец Остерский, на правом берегу Днепра и далее на запад Вышгород, Белгород, Торческ, Треполь, Корсунь, Богуславль, Канев, Божский на Южном Буге, Межибожье, Котельницу, Бужск на Западном Буге, Шумеск, Тихомль, Выгошев, Гнойницу, Мичск, бассейн Тетерева, Здвигень. ...Основная часть Русской земли лежала на запад от Днепра. Вполне возможно, что южные границы этой земли в более ранние время, чем XI–XIII вв., от которых сохранились летописные известия, были несколько иными, чем они вырисовываются по таким известиям. Во всяком случае, летописное описание первого нападения печенегов на Киев в 968 г. не упоминает никаких городов возле него. Для защиты страны от этих кочевников Владимир ставит крепости на Стугне, и очевидно, что именно Стугна в конце X в. была пограничной рекой владений Владимира, а не более южная р. Рось, от наименования которой некоторые исследователи пытались вывести название Русь. Свидетельства конца X в. позволяют считать, что Поросье в состав древней Русской земли не входило, хотя по данным конца XII в. считалось ее частью. В целом же древняя Русь простиралась не в меридианальном, а в широтном направлении. Ее большая часть, располагавшаяся в правобережье Днепра, занимала главным образом водораздел, отделявший бассейны Припяти и Западного Буга от бассейнов Южного Буга и Днестра. На западе Русская земля достигала верховьев Горыни и Западного Буга». В то же время «в состав Русской земли не входили Новгород Великий с относящимися к нему городами, княжества Полоцкое, Смоленское, Суздальское (Владимирское), Рязанское, Муромское, Галицкое, Владимиро-Волынское, Овруч, Неринск, Берладь»¹²⁰.

Решение проблемы выявления территориальных границ Русской земли в узком смысле слова не снимает, однако, еще двух серьезнейших проблем:

- 1) что такое Русская земля в широком смысле, и
- 2) какое из этих понятий — широкое или узкое — первично, а какое производно.

По поводу второй проблемы А.Н. Насонов, В.А. Кучкин и другие исследователи склоняются к тому, что исходным было понятие узкое. Другие же, скажем, И.В. Ведюшкина, напротив, уверены, что узкое территориальное (хотя и не вполне определенное, по их мнению, поскольку находится «не в постоянных географических границах») значение термины «Русь» и «Русская земля» приобрели только в летописных статьях 30–40-х годов XII в.¹²¹ Однако, возможно, речь здесь должна идти о контаминации омофоничных, но этимологически разных словосочетаний, ни одно из которых не восходит к другому.

И еще проблема: с какими именно географическими рамками соотносится понятие «Русская земля» в широком смысле? Данные источников здесь настолько своеобразны, что вопрос этот при всей кажущейся ясности его до сих пор продолжает оставаться без ответа. Между тем, решение множества историко-политических, культурных, социологических проблем в значительной степени определяются именно им.

Едва ли не аксиомой считается то, что широкий смысл рассматриваемого термина (насколько вообще можно говорить о терминологичности для того времени) подразумевал, по мнению Б.А. Рыбакова, « всю совокупность восточнославянских земель в их этнографическом, языковом и политическом единстве, свидетельствуя о сложении древнерусской народности на огромном пространстве от Карпат до Дона и от Ладоги до “Русского моря”»¹²². Более конкретно границы «Русской земли» в широком смысле слова предлагалось, естественно, определять как «сумму племенных территорий всех восточнославянских племен, исходя из тезиса летописца, что “словенский язык и русский — одно есть”»¹²³.

По мнению большинства исследователей, «точные географические данные о территории русской народности содержатся в поэтическом “Слове о погибели Русской земли”»¹²⁴. Вызывает, однако, некоторое удивление, что при весьма подробном перечислении стран и народов, окружавших Русскую землю, в «Слове» (1238–1246 гг.) отсутствует упоминание непосредственно граничившего с ней на юго-западе Болгарского царства¹²⁵. Зато при этом прямо противопоставляются «поганьскыя страны» «крестияньскому языку».

В качестве «наиболее систематического источника», привлекаемого для определения границ Русской земли в широком смысле, признается «Список русских городов дальних и ближних»¹²⁶ (1375–1381 гг.¹²⁷). Парадокс, правда, заключается в том, что в «Список», как известно, попали не только собственно русские, но также болгарские, валашские, польские и литовские города¹²⁸. По мнению М. Н. Тихомирова, «в основу определения того, что считать русскими городами, был положен принцип языка»¹²⁹.

Представление автора «Списка» о единстве русских, украинцев, белорусов, молдаван и болгар (при всей условности употребления современных этнонимов для XIV в.) могло

базироваться на том, что все они употребляли один и тот же письменный язык: «болгаре, басани, словяне, сербяне, русь *во всех сих един язык*»¹³⁰.

Но из данного факта с неизбежностью следует, что этот-то язык и должен называться у летописца «русским». Речь, очевидно, идет о литературном (книжно-письменном) языке, который в современной отечественной славистике принято называть церковно-славянским (или церковно-книжным). Уже само его условное название показывает, что он был непосредственно связан с конфессиональной общностью: именно на него были «переложены» книги Священного Писания, богослужебные и богословские тексты. Так что, прилагательное «русский», по крайней мере, в ряде древнерусских источников, вполне может соответствовать конфессиональному, а не этническому определению. Именно в таком смысле может быть понято и уже упоминавшееся утверждение летописца о тождестве славянского и русского языков.

Это позволяет дать нетрадиционное определение «широкого» значения словосочетания «Русская земля». Видимо, так должен быть понят фразеологизм «Русская земля» в описании событий 6653/1145 г. в новгородском и южнорусском летописании. В Новгородской первой летописи старшего извода указывалось: «Томъ же лѣтъ ходиша вся Русска земля на Галиць...»¹³¹.

Подробнее этот поход описан в Ипатьевской летописи: «Всеволод съвкоупи братью свою Игоря, и Святослава же остави в Киевѣ, а со Игоремъ иде к Галичю и съ Давыдовичема и съ Володимиромъ, съ Вячеславомъ Володимеричемъ, Изяславъ и Ростиславъ Мьстиславича, сыновчя его, и Святослава поя, сына своего, и Болеслава Лядскаго князя, зятя своего, и Половцѣ дикѣи вси, и бысть многое множество вои, идоша к Галичю на Володимирка»¹³². По справедливому замечанию В.А. Кучкина, «если новгородский летописец имел в виду всех участников похода, тогда под его Русской землей нужно понимать еще поляков и половцев»¹³³.

К этому следует добавить и уже упомянутое присовокупление к Русской земле в «Слове о погибели» и в «Списке городов» (хотя бы косвенно, по умолчанию) земель Болгарского царства, Литвы, Валахии...

Все приведенные факты требуют разработки внутренне непротиворечивой гипотезы, позволяющей объяснить такое наименование территорий, которые ни в языковом, ни в политическом отношении не могут называться «Русскими».

Пожалуй, самой сильной (а для средневекового книжника — и наиболее важной) чертой, которая помимо общего происхождения, роднила народы и земли, было и остается единое вероисповедание их населения. Если именно этот признак составители «Слова о погибели» и «Списка городов» рассматривали в качестве существенного при отнесении

каких-либо территорий или географических пунктов к категории «русских», что само по себе весьма вероятно, то следует сделать вывод: под термином «русский» они имели в виду скорее всего *этно-конфессиональную общность*, близкую к тому, что сейчас именуется термином «православный».

На тождество (или близость) этих двух понятий в свое время обратил внимание Г.П. Федотов. Анализируя русские духовные стихи, он пришел к выводу: «Нет... христианской страны, которая не была бы для него [певца духовных стихов] “русской землей”»¹³⁴.

Данный тезис прекрасно подтверждается редко цитируемым фрагментом Тверского летописного сборника: «Того же лѣта [6961/1453 г.] взять быль Царьградъ отъ царя турскаго отъ салтана, а *вѣры Рускыя* не преставиль, а патриарха не свель, но одинъ въ градѣ звонь отнял; у Софии Премудрости Божия, и по всѣмъ церквамъ служить литургию Божественную, и завтреню и вечерню поють безъ звону, а *Русь* къ церкви ходять, а пѣннѣ слушаютъ, а *крещение Руское* есть»¹³⁵. То, что здесь определения «русская», «русское», как и собственно «Русь» не имеют как такового этнического смысла, подтверждается, в частности, наименованием крещения «*русским*». А оно — основа и важнейшая составляющая *веры* (как выполнения обрядовой стороны культа). Другими словами, речь идет в данном случае о православной вере и православных, а не об этнических русских.

Аналогичное противопоставление «Ляцких божниц» и «Латынского двора» «Русскому концу» и «христианским дворам» находим в Псковской I летописи под 6979 (1471) годом в сообщении о пожаре в Вильне: «И бысть на ту ночь къ недѣли, того же мѣсяца [марта] 31, и загорѣся въ полночь посадъ въ Вилнѣ, Лядцкии конецъ, и горѣ до свѣта и сгорѣ съ 400 дворовъ и божницы Лядцкия, и быша во ужастѣ велицѣи вси мужи Вилняне, и самъ король и со всѣмъ своимъ дворомъ и съ казною на поле выбѣже, мало Богъ и самого града Вилна упасе; и Божию милостию къ свѣту едва угасиша, а предъ Псковскими послы, а *Русского конца* и святыхъ Божиихъ церквей Бог ублюде, *христианскихъ дворовъ* и Своихъ храмовъ, а иновѣрныя на вѣру приводя, а христианъ на покаяние, понеже посполу толко промежи улица съ Латынскимъ дворомъ»¹³⁶.

В качестве еще одного примера такого рода можно привести фрагмент «Повести об иконе Владимирской Божьей Матери»: «...и собрав [Дмитрий Иванович] силу многу *Русскаго воинства*, и поиде съ Москвы з братиею своею и со князи Рускими ко граду Коломнѣ. <...> Пресвященныи же Киприанъ митрополить тогда украшая престоль Руския митрополия, подвизаяся прилежно по вся дни и часы, не отступая от церкви, непрестанныя молитвы и жертвы бескровныя со слезами къ Богу принося за благочестиваго князя и за *христианское воинство* и за вся люди христоименитаго достояния»¹³⁷.

С пониманием прилагательного «русский» в предельно широком — этноконфессиональном — смысле хорошо согласуется и «Русское море» «Повести временных лет»: «А Днѣпръ втечетъ в Понетьское море жереломъ, еже море словеть Руское, по немуже учили святѣи Оньдрѣи, братъ Петровъ, якоже рѣша»¹³⁸. Арабские авторы называли его «Румским», т. е. византийским. Так, Ибн Хордадбех отмечает: «Что же касается до русских купцов, а они — вид славян, — то они вывозят бобровый мех и мех черной лисицы и мечи из самых отдаленных (частей) страны Славян к Румскому морю, а с них (купцов) десятину взимает царь Рума (Византии), и если они хотят, то они отправляются по [Танаису или Итилю?], реке Славян и проезжают проливом столицы Хазар, и десятину с них взимает их (Хазар) правитель»¹³⁹.

Судя по всему, это не просто синонимичные пелагонимы, а топонимы с семантически совпадающими определителями. Правда, Б.А. Рыбаков полагает, что к моменту написания Повести «Черное море, “море Рума” Византии, становилось “Русским морем”, как его и именует наш летописец», в связи с тем, что в Черном море «вооруженные флотилии русов не ограничились юго-восточным побережьем Тавриды..., но предпринимали морские походы и на южный анатолийский берег Черного моря в первой половине IX в.»¹⁴⁰.

Однако совершать походы — это одно, а считать море «своим» — совсем другое. Такие притязания выглядят несколько странно для народа, профессиональные воины которого даже в X в. совершали морские путешествия еще на однодеревках-моноксилах (если, конечно, верить Константину Багрянородному). Да и автор летописной статьи 6452/944 г. подчеркивает, что дружинники Игоря предпочли неверному Черному морю верную добычу: «Въ лѣто 6452. Игорьъ же совкупивъ вои многи: Варяги, Русь и Поляны, Словѣни и Кривичи, и Тѣверьцѣ и Печенѣги [наа] и тали у нихъ поя, поиде на Греки въ лодьях и на конихъ, хотя мьстити себе. Се слышавше корсунци, послаша къ Раману глаголюще: “Се иде Русь бе-щисла корабль: покрыли суть море корабли”. Также и Болгаре послаша вѣсть, глаголюще: “Идутъ Русь^a и наяли суть к собѣ Печенѣги”. Се слышавъ, царь посла к Игорю лучиѣ боляре, моля и глаголя: “Не ходи, но возьми дань, юже ималь Олегъ. Придамъ и еще к тои дани”. Также и къ Печенѣгомъ посла паволоки и злато много. Игорьъ же дошед Дуная, созва дружину и нача думати, [и] повѣда имъ рѣчь цареву. Рѣша же дружина Игореву: “Да аще сице глаголетъ царь, то что хотимъ боле того: не бившеса, имати злато и сребро, и паволоки! Егда кто вѣсть, кто одолѣеть: мы ли, онѣ ли? Ли с моремъ кто свѣтень? — Се бо не по земли ходимъ, но по глубинѣ морьстѣи: обьча смерть^b всѣмъ”. Послуша ихъ Игорь и

^a Восст. по Радзивилловскому списку; в Лаврентьевском — **Рьсь**.

^b Восст. по Радзивилловскому списку; в Лаврентьевском — *под титлом смѣрь*.

повелѣ печенѣгомъ воевати Болгарьску землю, [а] самъ вземъ у Грекъ злато и паволоки и на вся воя и възратися въспять, и приде къ Киеву въ своя си»¹⁴¹. Итак, оказывается, для «отважных мореходов» — Игоря и его дружины — «глубина морьстѣя» есть «объча смерть всѣмъ»: их неоднократно разбивали здесь греческие флотилии. Вряд ли по этому признаку летописец мог называть море «Руским». Другое дело, если речь у него идет о «Православном» море, море «Рума». Тогда становятся понятными и слова, завершающие «географическое» описание «Русского моря», — «по нему же училь» апостол Андрей.

Предложенное понимание определения «русский» существенно изменяет точку зрения на тексты, в которых оно встречается. При таком понимании смысла словосочетания «Русская земля» и притязаний, связанных с ним, становится ясной весьма своеобразная реакция древнерусских священников на попытки прихожан отправиться в паломничество в Святую землю. На вопрос Кирика (XII в.), правильно ли он поступает («есть ли ми, владыко, въ томъ грѣхъ?»), отваживая свою паству от подобных путешествий («идоуть въ стороноу, въ Ероусалимъ къ святым, а другымъ азъ бороню, не велю ити: сдѣ велю доброму ему быти»), новгородский епископ Нифонт заявляет: «Велми... добро твориши»¹⁴². Еще более решительно звучит его ответ Илье: «Ходили бяхоу ротѣ, хотяче въ Ерусалимъ. — Повелѣ ми опитемью дати: та бо, рече, рота гоубить *землю сию*»¹⁴³. И действительно, жителям новой земли Обетованной никуда не надо ходить: Святая — «Русская» — земля не только сама «есть пошла» к ним, но уже «пришла» и «стала есть».

Насколько радикально может измениться при таком понимании восприятие текста, содержащего прилагательное «русский», показывает, например, фрагмент Хождения игумена Даниила в Святую землю: «Тогда азъ худый, недостойный, в ту пятницу, въ 1 час дни, идох къ князю тому Балъдвину и поклонихся ему до земли. Он же, видѣвъ мя худаго, и призва мя к себѣ с любовию, и рече ми: “Что хощещи, *игумене русьский*?”». Познал мя бяше добрѣ и любил мя велми, яко же есть мужъ благодѣтень и смѣренъ велми и не гордитъ ни мала. Аз же рекох ему: “Княже мой, господине мой! Молю ти ся Бога дѣля и *князей дѣля русских*: повели ми, да бых и азъ поставил свое кандило на Гробѣ святѣмъ *от всея Русьския земля!*”»¹⁴⁴.

Так что, древнерусские источники, видимо, семантически различали прилагательные «русский» — как этноним, восходящий, судя по всему, к «Русской земле» в узком смысле слова, и «русский» — как этно-конфессиональный неясного происхождения, который мог включать множество центрально- и даже западноевропейских этносов и земель. Пожалуй, наиболее любопытно в интересующем нас отношении следующее замечание летописца, относящееся к свв. Борису и Глебу: «подающа сцелебныя дары Р у с т е и земли, и инем

приходящим странным с *вѣрою* даета исцеление». Они в то же время «еста заступника Рускои земли»¹⁴⁵.

Почему разделенная «Русьская земля» оставалась нераздельной?

Предлагаемое понимание «Русьской земли» древнерусских источников не может не сказаться на наших представлениях о том, что обычно называется *политической позицией* древнерусских князей. И, прежде всего, это касается удельного периода. При всем том, что каждый из них претендует на самостоятельность, в источниках явно прослеживается представление о продолжающей существовать некоей единой «Русьской» земле.

Основу нового строя якобы заложил князь Ярослав Владимирович. Во всяком случае, так свидетельствует летопись под 6562/1054 годом: «В лѣто 6562. Преставися великий князь Русьский Ярославъ. И еще бо живуцю ему, наряди сыны своя, рекъ имъ: “Се азъ отхожю свѣта сего, сынове мои. Имѣйте в собѣ любовь, понеже вы есте братья единого отца и матере. Да аще будете в любви межю собою, Богъ будетъ в васъ, и покорить^a вы противныя подъ вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще — в распряхъ и которающесе, — то погыбнете сами, [и^b] [погубите^c] землю отецъ своихъ и дѣдъ своихъ, иже налѣзоша трудомъ своимъ великимъ. Но пребывайте мирно, послушающе брат брата. Се же поручаю в собе мѣсто столь старѣишему сыну моему и брату вашему Изяславу Кыевъ. Сего послушайте, якоже послушасте мене, да то вы будетъ в мене мѣсто. А Святославу даю Черниговъ, а Всеволоду Переяславль, [а Игорю Володимерь^d,] а Вячеславу Смолинескъ”. И тако раздѣли имъ грады, заповѣдавъ имъ не преступати предѣла братня, ни сгонити, рекъ Изяславу: “Аще кто хоцеть обидѣти брата своего, то ты помагаи, егоже обидять”. И тако уряди сыны своя пребывати в любви»¹⁴⁶.

«Завещание» это довольно точно охарактеризовал В.О. Ключевский: «Оно отечестки задушевно, но очень скудно политическим содержанием; невольно спрашиваешь себя, не летописец ли говорит здесь устами Ярослава»¹⁴⁷.

Естественно, что касается *политического содержания*, то его трудно различить не вооруженным вполне определенной концепцией глазом в источнике, написанном в то время, когда самого понятия *политика*, видимо, не существовало. Что же касается оговорки, что здесь мы слышим скорее голос не Ярослава, а летописца, то она, как говорится, дорогого

^a Восст. по Радзивилловскому списку; в Лавр.: «**покоривыть**».

^b Из Радзивилловского списка.

^c Из Ипатьевского списка.

^d Из Академического списка.

стоит. В свое время английский исследователь С. Фрэнклин подчеркнул, что перед нами — текст безусловно позднейшего, сугубо литературного происхождения, а вовсе не подлинная грамота Ярослава¹⁴⁸ (мысль, впрочем, вполне тривиальная, но от того не менее справедливая). Сменив таким образом «собеседника», мы меняем и свое отношение к тексту, — так сказать, перспективу его изучения. Слова, обращенные умирающим отцом к своим детям, исчезают, либо уходят на второй план. На авансцену же выходит сам летописец, обращающийся к своей аудитории. О чем же он говорит ей?

И здесь, пожалуй, один из самых сложных вопросов состоит в том, как воспринимали современники то состояние, которое нынешние историки характеризуют как «период феодальной раздробленности», «удельный период», время «самостоятельных княжеств» или «суверенных феодальных земель»? Парадокс состоит в том, что ни у кого — ни из наших предков, ни из наших современников — судя по всему, не возникает никаких сомнений, что Русь как единое целое даже в таком «лоскутном» состоянии как-то умудряется сохраняться. Мало того, именно в период «раздробленности» процессы этнической и культурной консолидации явно нарастают, вплоть до того, что «в XIII–XIV веках замечается постепенная нивелировка диалектных особенностей [севера и юга русских земель, установленных А.А. Зализняком для XI–XII вв. — *И.Д.*] на основе активного взаимодействия с соседними (прежде всего, суздальскими) диалектами»¹⁴⁹ ...

Ярославичи и сыновья Ноя

Любопытно, что в младшем изводе Новгородской первой летописи — наряду с только что приведенным сообщением¹⁵⁰ — есть запись, противоречащая ему. Она включена в перечень киевских князей под 989 г., составленный, видимо, в Новгороде в середине XII в.: «И преставися Ярославъ, и ошашася 3 сынове его: вятшии Изяславъ, а среднии Святославъ, меншии Всеволодь. И раздѣлиша землю, и взя болшии Изяславъ Кыевь и Новѣгород и инии города многы киевскыя во предѣлех; а Святославъ Черниговъ и всю страну вѣсточную и до Мурома; а Всеволодь Переяславль, Ростовъ, Суздаль, Белоозеро, Поволожье»¹⁵¹.

Как видим, здесь число сыновей Ярослава сокращено с пяти до трех; раздел производит не Ярослав, а сами его наследники; наконец, делятся не «грады», а «земля». В определенном смысле, сообщение Новгородской первой летописи о разделе Русской земли самими сыновьями Ярослава может быть соотнесено с уже знакомым нам известием о Любечском съезде: «В лето 6605. Придоша Святополкъ [и] Володимерь, [и] Давыдь Игоревичь, и Василко Ростиславичь, и Давъдь Святославичь, и брат его Олегъ, и сняшася Любчичи на устроенье мира, и глаголаша к собѣ, рекуще: “Почто губим Русьскую землю, сами на ся котору дѣюще? А Половци землю нашу несутъ розно, и ради суть, оже межю нами рати. Да нонѣ отселѣ имемся въ едино сердце, и блюдем Рускыѣ земли. Каждо да держить отчину

свою: Святополкъ Кыевъ, Изяславль Володимерь, Всеволожь Давыдь и Олегъ и Ярославъ и Святославъ, а имже роздаяль Всеволодь города: Давыду Володимерь, Ростиславичема Перемышль Володареви, Теробовль Василкови”. И на том цѣловаша крестъ: “Да аще кто отселъ на кого будеть, то на того будем вси и крестъ честный”. Рекоша вси: “Да будеть нашъ хрестъ честный и вся земля Русьская”. И цѣловавшеся поидоша в своя си»¹⁵².

И в этом сообщении братья, как будто, по своей инициативе делят Русскую землю: завещание Ярослава даже не упоминается, речь идет только об «отчине своей». Так что, на первый взгляд, подобные изменения могут показаться незначительными: по сути дела — с точки зрения современного исследователя — они *практически* ничего не меняют. Однако для летописца они могли носить — и, скорее всего, носили — принципиальный характер. Нужно было иметь достаточные основания для того, чтобы отредактировать текст своего предшественника (сохранив при этом оригинальное известие). Как подчеркнул А.А. Гиппиус, обративший внимание на странное сообщение, «реальная историческая ситуация здесь явно искажена..., и составитель перечня князей не мог не знать об этом»¹⁵³.

Оставим за скобками вопрос о том, возможно ли *в принципе* существование источника, который бы «явно» не искажал «историческую ситуацию». К тому же, сокращение числа братьев, к которым обращается Ярослав, может и не восприниматься как искажение реальности. Во всяком случае, именно так понял эту замену В.О. Ключевский. Он обратил внимание на один из вариантов Сказания о Борисе и Глебе, в котором также упоминаются лишь три наследника Ярослава: «И яко приближися время ко Господу отшествия его, призва [Ярослав] сыны своа и рече имъ: “Чяда моя — Изяславе, Святославе и Всеволоде — послушайте мене, отца вашего. Имѣйте миръ межи собою. И Богъ будеть въ васъ, и покорить вамъ противныя ваша. И будете мирно живуще. Аще ли въ ненависти и въ распри боудете живоуще, то сами погибнете и погубите землю отецъ и дедъ своихъ, юже съблюдоша трудомъ великимъ и тако погибнетъ память ваша. Но пребывайте мирно, слушающе братъ брата по глаголу Господню: сиа заповѣдаю вамъ. Да любите другъ друга!” И сиа изрекъ и предасть блаженную свою душу въ руцѣ Божии въ лѣто 6562»¹⁵⁴.

Однако вывод, к которому пришел великий русский историк, радикально отличался от заключения А.А. Гиппиуса: «В сказании о Борисе и Глебе уже известного нам монаха Иакова читаем, что Ярослав оставил наследниками и преемниками своего престола не всех пятерых своих сыновей, а только троих старших. Это — известная норма родовых отношений, ставшая потом одной из основ местничества. По этой норме в сложной семье, состоящей из братьев с их семействами, т. е. из дядей и племянников, первое, властное поколение состоит только из трех старших братьев, а остальные, младшие братья отодвигаются во второе, подвластное поколение, приравниваются к племянникам: по

местническому счету старший племянник четвертому дяде в версту, причём в числе дядей считался и отец племянника. Потом летописец, рассказав о смерти третьего Ярославича — Всеволода, вспомнил, что Ярослав, любя его больше других своих сыновей, говорил ему перед смертью: “Если бог даст тебе принять власть стола моего *после своих братьев* с правдою, а не с насилием, то, когда придет к тебе смерть, вели положить себя, где я буду лежать, подле моего гроба”. Итак, Ярослав отчетливо представлял себе порядок, какому после него будут следовать его сыновья в занятии киевского стола: это порядок по очереди старшинства»¹⁵⁵.

Так что, как видим, даже, казалось бы, очевидные искажения того, «как это было на самом деле», могут получать вполне логичные — для человека Нового (или новейшего) времени — объяснения. Другой вопрос, — насколько подобные рациональные интерпретации текста соответствовали представлениям автора анализируемого текста и его «актуальных» читателей. Быть может, поэтому более продуктивным представляется несколько иной подход к подобным несоответствиям текста тому, что нам известно из других источников. Имеется в виду ориентация не на наши *здравые* представления, а на логику средневекового автора — насколько она может быть реконструирована при нынешнем состоянии источниковой базы и методического аппарата современного источниковедения.

Один из возможных вариантов такого подхода и демонстрирует А.А. Гиппиус: «Причина, побудившая автора перечня сократить число Ярославичей до трех, одновременно отступив и в других моментах от рассказа ПВЛ, может быть указана со всей определенностью: *сообщение о разделе земли сыновьями Ярослава построено им по образцу открывающего ПВЛ рассказа о разделе земли сыновьями Ноя*. Ориентация на этот образец проявляется не только в названных содержательных моментах, но и на стилистическом уровне — в заимствовании отдельных характерных оборотов (“разделиша землю”, “всю страну вьсточную”))»¹⁵⁶.

Впрочем, аналогия между сыновьями Ноя и Ярославичами, которую проводил не только новгородский автор XII в., но и его предшественник — составитель Повести временных лет, уже неоднократно отмечалась исследователями. Действительно, на первых же страницах Повести читаем: «По потопись три^a сынове Ноеви раздѣлиша землю: Симъ, Хамъ, Афеть. И яся вьстокъ Симови... Хамови же яся полуденьная страна... [А]фету же яшася полунощныя страны и западн[ыя]... <...> Сим[ъ же] и Хамъ и Афет, раздѣливше

^a Восстановлено по Радзивилловскому списку: в Лаврентьевском: «**первие**».

землю, жребьи метавше — *не преступати никому же въ жребии братень*. [И] живяхо кождо въ своей части»¹⁵⁷.

Тот же мотив присутствует и в статье 1073 года: «В лѣто 6581. Въздвиге дьяволь котору въ братьи сеи Ярославичихъ. Бывши распри межи ими, быста съ себе Святославъ со Всеволодомъ на Изяслава. Изиде Изяславъ ис Кыева, Святослав же и Всеволодъ внидоста в Кыевъ, **мѣсяца марта 22**. И сѣдоста на столѣ на Берестовомъ, *преступивше заповѣдь отню*. ...Святославъ сѣде Кыевѣ, прогнавъ брата своего, *преступивъ заповѣдь отню*, паче же Божью. Велии бо есть грѣхъ преступающе заповѣдь отца своего: ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову, и по 400 лѣт отмыщенье прияша от Бога: от племени бо Сифова суть Еврѣи, иже избивше Хананѣиско племя, *всприяша свои жребии и свою землю*. Паки преступи Исавъ заповѣдь отца своего, и прия убиство: *не добро бо есть преступати предѣла чюжего*»¹⁵⁸.

Несомненно, рассказы о распределении русских земель между сыновьями Ярослава создавались и закреплялись летописцем как параллель к библейскому сюжету вполне сознательно. Остается лишь выяснить, для чего это понадобилось.

А.А. Гишпиус предложил истолковать данный текстуальный и — судя по всему — семантический повтор так: «летописная аналогия между сыновьями Ноя и сыновьями Ярослава, проходящая сквозной темой через повествование ПВЛ, возникает из наложения двух текстологических пластов Начальной летописи» и «устроена в русской летописи довольно нетривиально. В новгородском перечне киевских князей рассказ о разделе Русской земли Ярославичами построен по образцу библейского зачина ПВЛ. В рамках самой ПВЛ, рассматриваемой в синхронном плане, с точки зрения читателя ее как цельного текста, рассказ о сыновьях Ноя также является образцом, по которому осмысляются отношения между Ярославичами и к которому восходит их главный принцип: “не преступати предела братня”. Между тем, в плане истории текста Начальной летописи сам этот библейский сюжет оказывается “подстроеным” к повествованию о русских князьях и смоделированным, с одной стороны, с оглядкой на статьи 1054 и 1073 г., а с другой — с учетом тех изменений, которые претерпела система межкняжеских отношений в конце XI — начале XII в.»¹⁵⁹.

При этом любопытно, что «рассказ ПВЛ о разделе земли Симом, Хамом и Иафетом построен по совершенно иному “сценарию”, чем тот, который предполагается библейской реминисценцией в статье 1073 г. Там... аналогия с сыновьями Ноя возникает в связи с нарушением Святославом отцовской заповеди; предполагается, таким образом, что аналогичная заповедь была дана своим сыновьям Ноем, разделившим между ними землю. Между тем в начале ПВЛ сыновья Ноя делят землю сами, по жребию, без участия отца»¹⁶⁰.

Чтобы понять мотивы составителя Повести, избравшего именно такой сценарий раздела земли сыновьями Ноя, необходимо было найти непосредственный источник летописного рассказа. Между тем, установить его до сих пор не удается. Дело в том, что этот сюжет присутствует едва ли не во всех основных источниках Повести временных лет. Однако в каждом из них он имеет свои особенности, не совпадающие с деталями, которые упоминает древнерусский летописец.

Собственно в библейской Книге Бытия не уточняется, как именно был проведен раздел земли: после краткого сообщения о кончине Ноя, в 10 главе просто перечисляется родословие его сыновей с упоминанием земель, которые населили потомки Сима, Хама и Иафета, завершающееся фразой: «Вот племена сынов Ноевых, по родословию их, в народах их. От них распространились народы на земле после потопа»¹⁶¹.

Согласно Хронике Георгия Амартола, которой пользовался летописец, сыновья Ноя раздали своим потомкам земли согласно разделу, произведенному самим Ноем: «По размѣшении убо (языков. — *И.Д.*) и столпоу разроушении призваша 3-е сынове Ноеви вся родившаяся от них и дадять имъ написание страну свою имена имъ, ихъже от отца прияша, откоудѣ соуть кождо ихъ и комоуждо свое колѣно и старостьство мѣсто и вѣтви и страны и острови и рѣкы, комуждо что прилежить»¹⁶².

О том, что ни кто иной как Ной разделил земли между своими сыновьями, сообщается — со ссылкой на Иосифа Флавия — и в Исторической Палеи: «И раздѣли Нои часть от мира всего триемь сыномъ своимъ, яко же въ писании Иосифовѣ имать се о раздѣлении»¹⁶³.

Зато в Хронике Иоанна Малалы землю делят уже даже не сыновья Ноя, а их «колена».

Ближе всего к рассказу Повести, по наблюдению А.А. Гиппиуса, текст Толковой Палеи. В ней, в частности, читаем: «Жить же Нои по потопѣ лѣтъ 300 и бысть же всѣхъ днии Ноевъ лѣтъ 9 сотъ, и оумреть. Посем же оубо 3-е сынове Ноевии Симъ, Хамъ и Афет раздѣлиша землю. И яшася Симови всточныя страны..., якоже есть рещи от востока даже и до полудня, толкоуется тепло или красно. Хамови же вся полоуденьная часть... Афетоу же яшася полоунощные и западныя страны...»¹⁶⁴. При этом, правда, исследователь — вслед за А.А. Шахматовым — полагает: «не исключено, что в данном случае именно текст Палеи восходит к ПВЛ, а не наоборот»¹⁶⁵. Между тем, такая направленность выявленной параллели неочевидна. Скорее, Повесть повторяет Палею.

Наконец, чрезвычайно близкий текст находим и в Летописце Еллинском и Римском: «жить же Нои по потопѣ лѣт 300, бысть же всѣхъ днии Ноевъ лѣт 900 и умре. По сем же сынове Ноеве раздѣлиша себѣ землю: Симу выняся всточныя страны, а Хаму полуденьныя, а Афету полунощныя и западныя»¹⁶⁶.

Как видим, и здесь нет прямого упоминания, *как* происходил раздел земли. Тем не менее, именно в Летописце Еллинском и Римском присутствует мотив *жребия*. После описания «частей» Сима, Хама и Афета уточняется любопытная деталь: «Еи же есть имя странѣ, ли острова *вчинено въ жребии* иного, или по бывших на времена от селных, или по насилию Хамову: насилова бо и взя чясти Симовы. Сим убо языком сице от треи сыновѣ бывшимъ и натрое миру трем сыномъ раздѣлену, якоже рекохом, *клятву имь повелѣ дати отець, яко никомуже поступити на братень жребии*. Преступающему же клятвеное заповѣдание погубити, рекша вѣступающаго на землю брата своего, насилие творяще брату своему»¹⁶⁷.

По мнению А.А. Гиппиуса, в данном тексте «принцип “не поступати в жребий братень” упоминается [только] ... в качестве клятвы, которую Ной повелел дать своим сыновьям, что лишь оттеняет расхождение с ПВЛ»¹⁶⁸. Тем не менее, полагаю, что текстологическое совпадение выражений: «не преступати никому же в жребии братень» (вводная часть Повести временных лет) и «никомуже поступити на братень жребии» (вводная часть Летописца Еллинского и Римского), скорее всего, противоречит источниковедческому — в данном случае вспомогательному — выводу А.А. Гиппиуса, будто «прямое упоминание в ПВЛ о жребии как способе раздела земли между потомками Ноя вообще не находит себе соответствия в хронографической литературе»¹⁶⁹.

Кроме того, в анализе возможных источников данного мотива отсутствовал текст, на который указывал уже упоминавшийся С. Франклин: греческий фрагмент 28 вопрошания Анастасия Синаита, который мог быть известен летописцу через посредство какого-то произведения, близкого Изборнику 1973 года. В нем тоже говорится о богоустановленности и нерушимости разделения земель между братьями, «братского жребия»¹⁷⁰.

Впрочем, мотив разделения земли («уделов») между братьями («коленами») по жребию — один из распространенных в Библии¹⁷¹.

Так что, для нас в данном случае гораздо более важным представляется даже не абсолютно точное установление протографа данного сюжета, а его смысл. В этом отношении вполне убедительным выглядит предположение А.А. Гиппиуса, что «причины различной трактовки авторами Начальной летописи рассматриваемого библейского мотива следует, как кажется, искать в эволюции древнерусской политической ситуации в конце XI – начале XII в. Автор статей 1054 и 1073 гг. (входивших, вероятно, еще в свод 70-х гг. XI в.) работал в период, когда ситуация эта определялась взаимоотношениями трех старших Ярославичей, идеальным фундаментом которых было “завещание Ярослава”. Библейская параллель в статье 1073 г. возникает поэтому в связи с идеей подчинения воле отца. Нарушивший завет

Ярослава Святослав уподобляется сыновьям Хама, “преступившим предел” Сима... вопреки завещанному Ноем.

В совершенно иной обстановке работал составитель библейско-космографического введения ПВЛ. В начале XII в. ни одного из сыновей Ярослава уже не было в живых; на исторической сцене действовало уже другое поколение князей, отношения между которыми строились на иных основаниях. Рубеж XI–XII вв. — эпоха княжеских съездов. На Любечском съезде 1097 г. впервые формулируется новый принцип наследования: “каждый да держит отчину свою”. На этом этапе “горизонтальные” отношения договаривающихся между собой братьев приобретают самодовлеющий характер, не будучи связаны с “вертикальными” отношениями исполнения сыновьями воли отца. Роль старейшего в роде, специально оговоренная завещанием Ярослава, при этом заметно ослабевает. В этой ситуации важнейшим средством разрешения княжеских споров оказывается жребий. Жребием, в частности, был разрешен спор между Мономахом и Олегом, возникший при перенесении мощей Бориса и Глеба в 1115 г (одна из возможных дат составления ПВЛ). Этот новый порядок межкняжеских отношений, вероятно, и наложил отпечаток на рассказ библейского введения ПВЛ о сыновьях Ноя: принцип “не преступати в жребий братень” формулируется здесь уже не как заповедь отца, а как договор братьев, разделивших землю по жребию»¹⁷².

Действительно, «горизонтальные» связи между братьями-князьями занимали летописцев едва ли не более всех прочих вопросов, связанных с межличностными отношениями: по числу упоминаний существительные «брат», «братья» занимают в Повести временных лет второе место после слова «лѣто» (в среднем, 4,6 упоминания на каждую тысячу слов текста).

Реализацией новых принципов междукняжеских отношений стало расчленение той территории, которую мы обычно именуем Древнерусским государством, на уделы, закрепленные за потомками того или иного Ярославича: «Девять земель управлялись определенными ветвями древнерусского княжеского рода Рюриковичей: столы внутри земли распределялись между представителями ветви. Ранее всех обособилось в династическом отношении Полоцкое княжество: еще в конце X в. Полоцкая волость была передана киевским князем Владимиром Святославичем своему сыну Изяславу и закрепилась за его потомками. В конце XI в. за сыновьями старшего внука Ярослава Мудрого Ростислава Владимировича были закреплены Перемышльская и Теребовльская волости, позже объединившиеся в Галицкую землю (в правление Владимира Володаревича, 1124–1153 гг.). С вокняжения в Ростове сына Владимира Мономаха Юрия (Долгорукого) в начале XII в. берет начало обособление Ростово-Суздальской земли, где стали княжить его потомки. 1127

годом можно датировать окончательное обособление Черниговской земли. В этом году произошло разделение владений потомков Святослава Ярославича, закрепленных за ними Любецким съездом князей 1097 г., на Черниговское княжество, доставшееся сыновьям Давыда и Олега Святославичей (с 1167 г., после прекращения ветви Давыдовичей, в нем княжили только Ольговичи) и Муромское, где стал править их дядя Ярослав Святославич. Позже Муромское княжество разделилось на два — Муромское и Рязанское под управлением разных ветвей потомков Ярослава: потомки Святослава Ярославича княжат в Муромской земле, его брата Ростислава — в Рязанской. Смоленская земля закрепилась за потомками Ростислава Мстиславича, внука Владимира Мономаха, вокняжившегося в Смоленске в 20-х гг. XII в. В Волынском княжестве стали править потомки другого внука Мономаха — Изяслава Мстиславича. Во второй половине XII в. за потомками князя Святополка Изяславича закрепляется Турово-Пинское княжество»¹⁷³.

Такой порядок, однако, установился не во всех вновь появившихся княжествах. Как отмечает А.А. Горский: «четыре земли не закрепились в XII в. за какой-то определенной княжеской ветвью. Одним из них было Киевское княжество. Номинально киевский стол продолжал считаться “старейшим”, а Киев — столицей всей Руси. Ряд исследователей полагает, что Киевское княжество стало объектом коллективного владения: князья всех сильнейших ветвей имели право на “часть” (владение частью территории) в его пределах. Другим “общерусским” столом был новгородский. Если в X–XI вв. его занимал, как правило, сын киевского князя, то в XII столетии усилившееся новгородское боярство стало оказывать решающее влияние на выбор князей, и ни одной из княжеских ветвей не удалось закрепиться в Новгороде. По-видимому, аналогичная система сложилась к середине XII в. в Пскове, ранее входившем в Новгородскую волость; при этом Псков сохранял элементы зависимости от Новгорода (ее характер и степень являются предметом дискуссии). Не стало отчиной определенной ветви и Переяславское княжество. Им на протяжении XII века владели потомки Владимира Мономаха, но представлявшие разные ветви (Ярополк и Андрей Владимировичи, Всеволод и Изяслав Мстиславичи, сыновья Юрия Долгорукого Ростислав, Глеб и Михалко, Мстислав Изяславич, Владимир Глебович)»¹⁷⁴.

Любопытно отметить, что среди этих центров, по крайней мере, два — Киев и Новгород — были сакральными столицами Руси.

Полагаю, что в отношении Киева этот тезис не вызывает никакого сомнения. Город, который в современной историографии принято именовать столицей Древнерусского государства, как мы помним, воспринимался современниками, скорее всего, как центр мира, богоспасаемой, православной земли — *Русской земли* в широком смысле слова. При этом не

следует забывать о наличии в Киеве резиденции митрополита «всея Руси» — факт, значение которого для древнерусского общества трудно переоценить.

Другое дело, казалось бы, Новгород. Однако и здесь мы имеем некоторые черты, которые позволяют догадываться, что древнерусская «северная столица» вполне могла ощущать себя соперником Киева не только в качестве политического, но и сакрального центра «Русьской земли» (впрочем, для рассматриваемого нами времени, кажется, понятия *политический* и *сакральный* чрезвычайно близки, если не тождественны). Во всяком случае, на такие размышления наводят и строительство в Новгороде храма Софии, и вполне серьезные претензии новгородских архиереев на независимость от киевского митрополита, и колоссальная роль архиепископов и архимандритов в государственных делах Новгорода. Вот, к каким выводам приходит А.С. Хорошев — крупнейший специалист в области изучения места и роли церкви в новгородских государственных структурах: «историю новгородской церкви невозможно рассматривать в отрыве от истории Новгородской республики в целом. <...> Этапные моменты истории новгородской церкви хронологически совпадают с коренными преобразованиями новгородской государственности. Установление местного представительства на софийской кафедре — неизбежный итог борьбы Новгорода за “вольность в князьях”. Относительная церковная независимость епархии от митрополита была подготовлена в ходе борьбы за автономию республики. Усиление роли владыки в светском государственном аппарате — явление, ставшее возможным лишь в ходе коренных преобразований республиканских органов управления в конце XIII – середине XIV в. Изменение структуры посадничества подготовило почву для внедрения владыки в светское судоустройство республики и дальнейшей эмансипации новгородской церкви от митрополита. Ликвидация новгородских республиканских органов в 1478 г. повлекла за собой уничтожение автокефалии новгородского святителя и переход его на положение рядового иерарха в системе русской церковной организации. ...Усиление роли новгородского владыки постоянно вызывало серьезные опасения боярской олигархии. Именно этим можно объяснить те защитные действия, которые были предприняты боярством перед лицом усиливающейся власти церковного князя. <...> Возросшая роль владыки в органах управлений республики стимулировала боярство на создание особой, во главе с архимандритом, организации черного духовенства, тесно связанной с городскими концами, с одной стороны, и стоящей вне юрисдикции новгородского иерарха — с другой. <...> Подобные мероприятия новгородского боярства... неизбежно... вели... к сращению государственных органов с церковными. Однако этот процесс был остановлен крестоцеловальной грамотой 1478 г. превратившей вольную республику в “отчину” московского великого князя»¹⁷⁵.

Кстати, в полном объеме роль новгородского архимандрита в городском управлении была установлена сравнительно недавно трудами В.Л. Янина. В частности, выяснилось, что «новгородскую архимандритию следует представлять себе в виде особого государственного института, независимого от архиепископа, подчиняющегося вече и формируемого на вече, опирающегося на кончанское представительство и экономически обеспеченного громадными монастырскими вотчинами. В системе новгородских республиканских органов архимандрития была прогрессирующим институтом, поскольку процесс увеличения ее богатств был необратим»¹⁷⁶.

Неудивительно, что многие исследователи считают Новгород теократической республикой, во главе которой фактически стоял новгородский владыка (частным основанием для этого служило то, что новгородского архиепископа де Ланнуа называл «сеньором города»¹⁷⁷). Тем не менее, тот же А.С. Хорошев категорически возражает против такого определения: «Экономическое и политическое могущество новгородского Дома святой Софии — безусловно; однако вся его политика в основе своей отвечала замыслам новгородского боярства»¹⁷⁸. Впрочем, даже такой жесткий вывод не снимает вопроса об особом сакральном статусе Новгорода (а впоследствии и выделившегося из состава Новгородских земель Пскова) в «Русьской земле».

Что же касается Переяславского княжества, то его «особый» статус, скорее всего, можно было объяснить все-таки тем, что им владели потомки лишь одного из отпрысков Ярославова рода — Владимира Мономаха, который сам приобрел особое место в числе наследников великого князя киевского.

Во всяком случае, вопрос о том, почему эти города, так сказать, выпали из формирующейся системы управления русских земель, нуждается в серьезном исследовании.

О «едином сердце» древнерусских князей

Анализируя летописное сообщение 6605/1097 г. о княжеском съезде в Любече, Д.С. Лихачев пришел к выводу, что Владимир Мономах «был идеологом нового феодального порядка на Руси», при котором каждый из князей «держит отчину свою» (т. е. владеет княжеством отца), «но это решение было только частью более общей формулы: “отселе имемься во едино сердце и съблюдем Рускую землю”»¹⁷⁹.

Тем самым, по мысли Д.С. Лихачева, Владимир Всеволодович закрепил в государственной и идеологической деятельности неустойчивое «балансирование» между обоими принципами — центробежным и центростремительным. Это стало доминантой «во всей идеологической жизни Руси в последующее время». Следовательно, «экономический распад Руси» якобы компенсировался новой «идеологической» установкой: «имемься во

едино сердце». Идея единства Руси противопоставляется Д.С. Лихачевым (как, впрочем, и большинством других исследователей) «дроблению» Киевской Руси на княжества и земли.

Обращение к текстам, которые, видимо, легли в основу описания Любечского съезда (во всяком случае, учитывались автором летописной статьи), позволяет несколько сместить акценты, а вместе с ними — и общее понимание летописного текста. Во-первых, оборот «единое сердце» не выдуман летописцем, а заимствован им из Библии. «Единое сердце» — Божий дар народам Иудеи, которым отдана земля Израилева. Этот дар сделан им, «чтоб исполнить повеление царя и князей, по слову Господню», «чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом»¹⁸⁰.

Последняя цитата возвращает нас к косвенной характеристике «Русьской земли» как земли богоспасаемой в уже упоминавшихся словах Олега и Святослава и к отождествлению Киева с Новым Иерусалимом.

При таком понимании смысла выражений, в которых зафиксированы результаты княжеских переговоров, яснее становятся результаты Любечского «снима» 1097 г. Залогом мирного «устроенья» стало «держание» (правление, соблюдение) каждым князем своей «отчины» (территории, принадлежащей ему по наследству). При этом видимо, подразумевалось, что каждый из них будет «ходить по заповедям» Господним и соблюдать Его «уставы», не нарушая «межи ближнего своего». Такой порядок держания земель (наследственная собственность, закрепляемая за прямыми потомками князя) призван был уберечь «Русьскую (т.е. всю православную) землю» от гибели. В свою очередь, сам христианский мир выступал высшим, сакральным гарантом сохранения этого порядка (наряду с «хрестом честным»). Реально же соблюдение условий мира обязаны были контролировать все князья-христиане, принесшие крестоцеловальную клятву в Любече. Другими словами, речь здесь шла не о «естественном и характерном для этого времени неустойчивом положении “балансирования”» между действовавшими одновременно «противоположными силами» (центробежными и центростремительными, экономическими и идеологическими), а о своеобразном юридическом оформлении, легитимации нового порядка вступления князей на престолы, который окончательно разрушал прошлое эфемерное «политическое» единство Древнерусского государства (его основу составляли считавшаяся обязательной уплата дани в Киев и равные, разумеется, при соблюдении установленных порядков, права князей на занятие любого русского престола). В то же время сохранялась базовая «государственная» идея, оформившаяся в виде хотя бы общего представления не позднее 30-х годов XI в.: Киев — Новый Иерусалим, а окружающие христианские земли — богоизбранные.

Видимо, именно она нашла воплощение в наименовании всех православных земель единой «Русьской землей». Богоизбранность «Русьской земли» была тесно, точнее неразрывно, связана с представлением о приближающемся светопреставлении. Страшный Суд и следующий за ним Конец света — доминирующая тема русского летописания, оригинальной древнерусской литературы в целом. Она нашла как прямое, так и опосредованное отображение в большинстве пространственно-временных характеристик событий, которые мы находим в Повести временных лет. Именно эта идея является системообразующей древнерусского «хронотопа». Поэтому при анализе временных и пространственных данных, встречающихся в летописях, необходимо обязательно учитывать их смысловую наполненность, иногда значительно превосходящую, а то и противоречащую буквальному значению.

Пространственно-временной континуум Древней Руси

Что же представляет собой «хронотоп» Повести временных лет?

В дальнейшем мы будем исходить из гипотезы, что Повесть временных лет представляла собой рассказ о том, «како избъра Бог страну нашу на последнее время». Если это так, то все известия, которые включались в Повесть (в том числе, и пространственно-временные указания), должны были в том или ином виде содержать в себе элементы этой идеи. Представление о Повести временных лет как цельном произведении, сформированное в работах А.А. Шахматова и принятое сегодня практически всеми исследователями древнерусского летописания, в качестве необходимой предпосылки предполагает существование единого замысла этого литературного памятника. Соответствующие мотивы должны, несомненно, так или иначе присутствовать если не в каждом фрагменте, из которых состоит текст летописи, то, во всяком случае, в подавляющем их большинстве. Наличие определенной тенденции в сообщении должно было являться неременным условием при отборе материала, включаемого в летописный свод. Появление же случайных элементов в тексте, видимо, сводилось к минимуму¹⁸¹. Любая деталь должна была работать на воплощение общего замысла произведения. Исторические реалии, упоминаемые летописцем, в таком случае имеют вполне определенный общим замыслом смысл и, следовательно, могут быть поняты лишь в контексте этого замысла.

Обращение к эсхатологической тематике в содержании Повести временных лет позволяет по-новому взглянуть на само построение древнейшей русской летописи, а также на пространственно-временные ориентиры, встречающиеся в летописном изложении.

Как мы помним, в Повести временных лет повествование о строительстве Вавилонской башни и разделении языков завершается вставным сообщением¹⁸²: «По размѣшенъи же

языкъ Богъ вѣтромъ великимъ разраши столпъ, и есть останокъ его... *в высоту и в ширину локоть 5433 локти*, и в лѣта многа хранимъ останокъ». Выделенные здесь курсивом размеры «останка» башни находят совершенно неожиданную параллель в числе лет, которые (во вставном же¹⁸³ хронографическом расчете, помещенном под 6360 годом) отделяют сотворение Адама от Рождества Христова.

Мы уже отмечали, что суммарное количество лет по расчету, открывающему датированную часть Повести, составляет 5434 года, что не соответствует ни одному из почти двухсот известных на сей день сочетаний эр от Сотворения мира и от Рождества Христова. Тщетность попыток найти список с «правильным» чтением, или сколько-нибудь убедительно объяснить расчеты летописца заставила ученых настаивать на нелогичности этого хронологического перечня, его ошибочности, вызванной многократным механическим переписыванием, неверным прочтением оригинала и т. п. Между тем, ясно: «неверный» результат был хорошо известен летописцу, но — непонятно почему — намеренно не исправлялся редакторами и переписчиками Повести.

Не был он и производным от упомянутого размера руин Вавилонской башни — хотя бы потому, что такие сведения отсутствуют как в канонических, так и в апокрифических текстах, повествующих о неудачном строительстве. Скорее, наоборот, число локтей, приведенных в Повести, составитель летописи позаимствовал из хронологического расчета. Другой вопрос — откуда это число попало в наш расчет? Ответом, видимо служит текст славянского перевода¹⁸⁴ Хроники Георгия Синкелла, послужившей одним из источников Повести временных лет. Здесь рассказ об истории правления Помпея завершается выводом: «Събероуться лѣта убо от Адама даже и до Римьскаго единовластья лѣтъ всехъ 5433. Отсюду Римьскимъ чисменем положим лѣта», за чем через несколько строк следует соответствующий расчет¹⁸⁵. Итак, становится ясно, что летописец вовсе не случайно упоминает странное число и в качестве размеров Вавилонской башни (точнее, того, что от нее осталось), и в качестве периода до Рождества Христова. В первом случае оно прообразует, а во втором прямо начинает отсчет новой истории — «Римьскаго единовластья», богоизбранного мирового царства.

Текст, разделяющий оба рассмотренных сюжета, — рассказ о жизни славян до обретения письменности и «переложения книг» (Священного Писания) на славянский язык. Он осложнен вставными рассказами о пути «из Варяг в Греки», о приходе на Днепр апостола Андрея и предсказании им, что «на сих горах восияеть благодать Божия», описанием северных бань, в которых новгородские словене «творять по вся дъни... мовенья собѣ, а не мученья»¹⁸⁶, а также повествованием о братьях Кие, Щеке и Хориве, полянах (летописец, как мы помним, называет их: «мужи мудри и смыслени»¹⁸⁷) и их соседях.

Смысл первой даты Повести временных лет

За рассказом о хазарской дани следует первая дата Повести временных лет — 6360 год. Вопрос о том, почему именно она была избрана летописцем, никогда исследователями не рассматривался, ее признавали случайной. Принято считать, что летописец исходил из необходимости установления начала правления византийского императора Михаила III, при котором, как следует из пояснения, Русь впервые совершила поход на Константинополь. Некоторые специалисты даже полагали (вопреки прямому указанию летописи¹⁸⁸), что в данном случае проставлена дата именно первого нападения руси на греков, а не восшествия Михаила на престол: «Начальную дату — 842 г. мы должны решительно отвергнуть, так как тогда поход Руси [совершенный, согласно Повести в 14-й год правления Михаила] придется на 856 г., а нам известно, что в этот год никакого нападения на Константинополь не было. ... В отношении возможной исходной точки — 856 г. — возникают следующие сомнения: поход русов должен прийтись в этом случае на 870 г., т.е. уже на царствование Василия, и очень странно было бы, чтобы хронист отсчитывал события его царствования от воцарения его предшественника. ... Я думаю, что единственным выходом из этой путаницы может быть допущение, что какой-то древний летописец отсчитывал не от воцарения и не от единовластия Михаила, а от какой-то другой даты времен Михаила, особенно отметной для Руси. ... Главным [для летописца] является “начало Русской земли”, т.е. тот первый год, которым можно было открыть счет годам русской истории на фоне точного летописания мировой (в понимании IX–X вв. — византийской) истории. Таким годом был признан 860 (6360 [по аннианской — или, как называет ее Б.А. Рыбаков, александрийской эре]) г. — год победоносного вторжения огромной русской эскадры в Константинопольский залив. Он приходился на эпоху царствования Михаила III»¹⁸⁹.

Действительно, с точки зрения человека XX в., вряд ли можно понять, почему в качестве исходной даты истории *Русской* земли берется год воцарения *греческого* императора. Тем не менее, попытаемся найти реальные — для монаха, живущего во второй половине XI в., — основания именно такого решения проблемы: от какой точки вести отсчет отечественной истории? Исходя из предположения об эсхатологической ориентации Повести, сделать это несложно: по пророчеству Даниила, непосредственно перед концом времени «восстанет Михаил князь великий». После этого «наступит время тяжкое, ...но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге»¹⁹⁰. Скорее всего, книга, о которой идет речь, («книга жизни») и стала прообразом летописи, куда, видимо, поначалу вносились имена людей, подлежащих спасению¹⁹¹. При такой трактовке исчезает элемент случайности выбора летописцем исходной даты; текст — точнее, его восприятие нами — становится стройным и до конца логичным¹⁹².

Обретает дополнительный смысл и «дефектный» расчет лет, помещенный под 6360 годом, сразу же после сообщения о воцарении Михаила. Есть достаточные основания полагать, что он связан с периодизацией истории человечества. В христианском мире, начиная с раннего средневековья, существовала традиция описания исторического процесса по «возрастам», соответственно шести дням творения. При этом выделялись следующие периоды-«дни»: от сотворения Адама до потопа, от потопа до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения, от пленения до Рождества Христова и, наконец, от Рождества до Страшного суда¹⁹³. Нетрудно убедиться, что все необходимые ключевые моменты присутствуют в нашем тексте. Количественные показатели играют в нем вспомогательную (хотя и не второстепенную) роль. Характерно, что те же периоды, но без указания лет, мы встречаем в Толковой Палее¹⁹⁴, в Повести о житии и о храбрости благоверного и великаго князя Александра¹⁹⁵ и других источниках¹⁹⁶.

Группировка сроков, приведенных в этом хронологическом перечне, по указанным периодам дает последовательность в шесть промежутков времени приблизительно по 1000 лет каждый (первый период — сдвоенный). В седьмой же «день» пишется сама Повесть.

Такой результат представляется вполне удовлетворительным, поскольку, как уже отмечалось, в христианской традиции тысячелетние периоды часто приравниваются к одному божественному дню или к одному «вѣку»¹⁹⁷. Имеющиеся отклонения от тысячелетнего срока пока не вполне ясны, но, видимо, также не лишены смысла¹⁹⁸. Во всяком случае, есть все основания полагать, что расчет лет под 6360 годом в том виде, в котором он приводится в Повести временных лет, выводит читателя на событие, которое должно завершить повествование, как, впрочем, и всю земную историю вообще: Второе пришествие Спасителя.

Расчет лет от Сотворения мира «до смерти Святополчи», следующий за упоминанием 6360 года, — алогичный и бесполезный, с современной прагматической точки зрения, — обретает смысл именно в эсхатологическом контексте. При этом само летописное изложение приобретает характерные «гранографические» черты¹⁹⁹.

А.А. Шахматов и М.Д. Приселков связывали эту грань с завершением Древнейшего свода. Опираясь на прямые упоминания в этом фрагменте строительства Ярославом «города великаго» и Золотых ворот, храмов Св. Софии и Благовещения, а также монастырей свв. Георгия и Ирины, они синхронизировали его создание с учреждением киевской митрополии. Д.С. Лихачев же считал, что здесь кончалось предполагаемое им «Сказание о первоначальном распространении христианства на Руси», хотя так и не смог объяснить, «по какому из упомянутых в этой похвале событий она (похвала. — *И.Д.*) отнесена к 1037 г.»²⁰⁰.

В данном случае также есть основания думать, что дата эта выбрана не случайно. В Геннадиевской Библии 1499 года (первой полной славянской Библии, называемой по имени новгородского архиепископа, осуществившего перевод всех канонических книг Священного Писания) Новый завет завершается расчетом лет до скончания мира. Это «Раздрешение неизреченнаго откровения»²⁰¹, которое приписывается римскому епископу Ипполиту. После цитирования первых четырех стихов 20 главы Апокалипсиса его автор приводит рассуждение, заслуживающее, на наш взгляд, особого внимания: «И по отрѣшени же реченному^a размыслимъ: Рече евангелист, яко связа диавола на тысящу лѣтъ. Отнелѣ же бысть связание его? — От вшества въ адъ Господа нашего Иисуса Христа в лѣто пятьтысящное пятсотное и тридесять третьее [да иже до лѣта шестытысящнаго и пятсотнаго и тридесять третиаго, внегода испльнитися тысяща лѣтъ. И тако отрѣшится сатана по праведному суду Божию и прельстить миръ до реченнаго ему врѣмени, еже три и пол-лѣта, и потом будет конечь]. Аминь»²⁰². Из этого следует, что к 6537 году от Сотворения мира ожидание Конца света приобрело на Руси особое напряжение. К сожалению, в приведенном фрагменте недостаточно прямых временных указаний, чтобы установить, какая из эр от Сотворения мира была использована его автором. Между тем, без специального исследования подобные расчеты не могут быть точно переведены на «нашу» эру (от Рождества Христова, рассчитанную Дионисием Малым). Насколько серьезны могут быть погрешности при условных пересчетах, обычно используемых в отечественных исторических исследованиях, показывают следующие примеры.

П.В. Хавский приводит фрагмент из следованной Псалтыри, в котором Рождество (25 декабря) отнесено к «лѣту отъ Сотворения мира 5500, индикта 10, круга Солнца 12, Луны 9, въ среду»²⁰³. Сопоставление всех перечисленных в ней данных позволяет установить, что хотя используемая здесь эра и не является константинопольской (насчитывающей 5508 лет от Сотворения мира до нашей эры), 1 год эры Дионисия Малого будет соответствовать ее 5509 году²⁰⁴.

Другим примером такого рода может быть датировка Благовещения (25 марта) в Речи Философа: «В сего иже (Ирода. — *И.Д.*) власть, в лѣто 5500, посланъ бысть Гаврилъ в Назарефъ къ девицѣ Марьи»²⁰⁵. Как показывает сопоставление приводимых Философом относительных расчетов с абсолютными датами, восстанавливаемыми по независимым источникам, чтобы правильно переводить на ныне общепринятую систему летосчисления даты от Сотворения мира, дающиеся в этом тексте, из них надо вычитать не 5500 лет, как

^a Подразумевается освобождение дьявола перед Концом света «на малое время».

подсказывает *здравый смысл*, а 5505 (для января–августа) или 5506 (для сентября–декабря) лет.

Во-первых, здесь упоминается, что Иисус «нача чюдеса творити и проповѣдати царство небесное» тридцати лет от роду²⁰⁶. Во-вторых, по утверждению Философа, через сорок шесть лет после распятия Христа Бог насылает на иудеев римлян, которые «грады ихъ разбиша и самы расточиша по странамъ, и работаютъ въ странах»²⁰⁷. Значит, падение Иерусалима и начало диаспоры Философ относит к 5576 году от Сотворения мира (5500+30+46). Эти события современные исследователи датируют сентябрем 70 г. н.э.²⁰⁸

И, наконец, последнее. С эрой Философа, скорее всего, был связан сентябрьский стиль. Ведь сам Философ и, надо думать, переводчики и редакторы его Речи были священниками, для которых сентябрьское новогodie — единственно приемлемое, поскольку определено канонem. Отсюда и выводится сформулированное выше правило перевода.

Если же, вопреки всем сомнениям, возникающим из-за недостатка хронологической информации, дата в расчете Геннадиевской Библии (6537 год) дана по аннианской эре, насчитывающей 5500 лет от Сотворения мира до Рождества Христова (по нашей эре), мы получаем новые данные, позволяющие вернуться к наблюдению А.А. Шахматова, обнаружившего в тексте Повести временных лет под 6544–6545 годами следы завершения Древнейшего свода 1036–1039 гг. Во всяком случае, сопоставление дат создания киевской митрополии, строительства Софии Киевской, произнесения Слова о Законе и Благодати, помещения в Повести временных лет похвалы Ярославу Владимировичу и года, рассчитанного в послесловии Геннадиевской Библии, наводит на мысль, что их приблизительное совпадение во времени не случайно.

Именно к этому времени, видимо, завершается (хотя бы формально) христианизация Руси, что должно было рассматриваться как дополнительное основание, подтверждающее наступление конца света («Сим же [детям], раздаяномъ на ученье книгамъ, събытсья пророчество на Русьстѣи земли, глаголющее: “Во оны днии услышать глусии словеса книжная, и яснь будеть языкъ гугнивыхъ”. Си бо не бѣша преди слышали словесе книжного, но по Божью строю и по милости своеи помилова Богъ»)²⁰⁹. Мало того, вряд ли случайно стечение в летописном 6545 году таких событий, как строительство Золотых ворот и Софии Киевской, учреждение в Киеве монастырей свв. Георгия и Ирины, произнесение в надвратной Благовещенской церкви Слова о Законе и Благодати, создание какого-то летописного произведения (условно называемого Древнейшим сводом) и, наконец, совпадение Благовещения с Великой субботой. Судя по всему, перед нами — след колоссального по напряжению ожидания заранее рассчитанного конца земной жизни.

Таким образом, анализ пространственно-временных указаний, встречающихся в Повести временных лет позволяет сделать следующие выводы.

1. Для составителей первых древнерусских летописных сводов временные указания, несомненно, выполняли чрезвычайно существенную функцию. Они появляются лишь на определенной стадии развития летописания (в так называемом Своде Никона, датированном концом 60-х – началом 70-х гг. XI в.). Их включение в летописное повествование было, судя по всему, связано с переходом от «малой» эсхатологии к эсхатологии «большой», предусматривавшей индивидуальное покаяние и искупление грехов, каждый из которых имел точную временную привязку (вплоть до указания часа). В тоже время, точные временные указания могли выполнять определенные символические (преимущественно сакральные) функции, на что, в частности, указывает неравномерное упоминание дней недели и календарных дат. Хронографические указания (даты от Сотворения мира, индикты, расчеты больших периодов), кроме того, были зачастую связаны с вычислениями потенциальных дат Конца света, на который ориентировалось все летописное повествование. Во всяком случае, создание новых летописных сводов зачастую приурочивалось к таким расчетным датам. В частности, зарождение древнерусского летописания оказывается связанным с одной из первых таких дат: 1036–1037 гг.

2. Пространственные упоминания, встречающиеся в Повести временных лет, помимо буквальных значений (которые, кстати, для летописца порой были совершенно несущественны) чаще всего наделяются выраженными аксиологическими характеристиками. Многие из таких указаний связаны с представлением о Русской земле как Земле обетованной, а о Киеве — как о Новом Иерусалиме, центре богоспасаемой земли, которые сложились, судя по всему, не позднее 30-х гг. XI в.

3. Все летописное изложение разворачивается в своеобразном пространственно-временном континууме, в котором идея богоизбранной Русской земли тесно связана с представлением о приближающемся светопреставлении. Одной из важных тем при этом оказывается уточнение пределов богоспасаемой земли на последнем этапе развития человечества, который начался с восшествия на престол Михаила III, а закончится знаменами, предвещающими Конец света.

Глава 5. Замысел Повести временных лет и социальные функции древнерусского летописания

Без достаточно ясного понимания системы ценностей, на которую ориентировались наши предки, невозможно понять логику поступков людей прошлого. Но как только современный исследователь ставит вопрос о включении аксиологической составляющей в историческое построение, возникает реальная опасность неосознанной модернизации прошлого путем перенесения в чужую эпоху современных значений и смыслов. Избежать подобного анахронизма можно. Для этого, однако, предварительно надо решить ряд проблем. И первая из них — как реконструировать внутренний мир летописца, восстановить то, что трудно понять даже у близкого человека, увидеть то, что почти всегда скрыто от посторонних глаз?

Проблему понимания древнерусских нарративных источников помогает (хотя бы отчасти) прочтение их сквозь сакральные тексты. Совпадение летописных и библейских фрагментов проясняет задачу, которую ставил перед собой автор Повести временных лет. Очевидно, его не столько занимал вопрос точного описания, скажем, строительной деятельности св. Владимира, сколько нравственная характеристика киевского князя путем его сопоставления с Соломоном. Число подобных косвенных оценок личности древнерусских князей и происходивших событий в Повести временных лет, как мы имели возможность убедиться, чрезвычайно велико.

Обращение к ним позволяет лучше понять наших древнерусских «собеседников». Однако все еще остается открытым вопрос, что давало летописцу возможность свести все эти разобщенные сюжеты в единое произведение. Что за идея объединяла их и, следовательно, так или иначе присутствовала в каждом из них?

Ответ на этот вопрос, по логике вещей, должно подсказать название произведения. Оно должно в большей или меньшей степени соответствовать его замыслу. В отношении Повести временных лет это тем более справедливо, что при обычной для древнерусских текстов неустойчивости их заголовков, первые три строки наиболее раннего из дошедших до нас летописных сводов остаются — по крайней мере, по содержанию — практически неизменными: «Се повѣсти времяньных лѣтъ, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть»¹. Анализ его должен приблизить нас к пониманию произведения, которое оно открывает, в целом.

Идейная ситуация, в которой создавалась Повесть временных лет

Видимо, до определенного момента сам факт принятия христианства считался достаточным условием для спасения на Страшном суде. Эта мысль явственно звучит в Слове

о Законе и Благодати митрополита Илариона: «Сынѣмъ Своимъ вся языки съпасе Еуангелиемъ и Кръщениемъ въводя я въ обновление пакыбытия — въ жизнь вѣчную» (стрк. 18–20); «кръщение же сыны свои препущаетъ на вѣчную жизнь»; «Да иже вѣруеть и крѣститься, спасенъ будетъ!» (стрк. 346) и др.²

Однако уже через несколько лет после произнесения Слова точка зрения на возможность спасения, судя по всему, изменилась. На Руси (да и в Западной Европе) получает распространение идея воздаяния за конкретные дела — добрые и злые, праведные и греховные, — совершаемые христианами на этом свете. Она, скажем, последовательно проводится в Изборнике 1076 года: «Яко да написаеть ся въ твои мысли вьсегда: Вѣторааго пришьствия Соудии гърдыи на прѣстолѣ сѣдяштя — книги отъвързаемы, дѣла тайная обличяема... И слово о сътворенныхъ даюштя: отъ правьдникъ грѣшнии разлоучяеми. И напрасно тѣгда грѣшникомъ сълоучаетъ ся... Елико добрыя дѣтели имоущая, ихъ въ небесное царство въводятъ...» (Лл. 90 об. – 91 об.)³.

Одновременно возникает представление о необходимости фиксации деяний человека, которые могут (и должны) получить аксиологическую характеристику. Известно, что в Западной Европе следствием этого стало появление реальных «книг жизни»⁴, духовным прообразом которых послужили, в частности, упоминания таких книг в пророчестве Даниила⁵ и в Апокалипсисе⁶. Источники свидетельствуют о существовании подобных представлений и на Руси. Здесь книги, в которые записываются все дела людей на земле, называются «кѣнигы животьныѣ», или «кѣнигы живоущихъ», или «кѣнигы въпросьныѣ», или «кѣнигы чистые», или просто «кѣнигы»⁷. Однако в отличие от стран Европы, на Руси реальные «книги живущих» до сих пор неизвестны. Не исключено, на наш взгляд, что в качестве таковых вполне могли рассматриваться летописи, которые со второй половины XI в. превращаются в реестр деяний людей, упоминающихся в них. В связи с этим отметим, что Деяния апостолов на Руси, между прочим, называли «лѣтописанием»: «Наченшу же ся девятому на десяте лѣту Тивериа кесаря начят Павелъ проповѣдание, яко же рече лѣт о п и с а н и а»)»⁸.

Функции и название Повести временных лет

С изменением представлений о Страшном суде совпало и переименование летописного свода. Прежде это был рассказ о том, как «Русьская земля» стала богоизбранной. Во всяком случае, по мнению А.А. Шахматова и его последователей, именно об этом говорило название Начального свода. «Послѣднее время», о котором идет речь, — то же самое, что «последний днь» или «последняя лѣта»: конец мира, день Страшного суда⁹. Богоизбранность Русской земли («како избѣра Богъ страну нашу»), упоминаемая в этом

названии, существенно отличается от ветхозаветного понятия, обозначаемого тем же словом. Речь здесь идет не об этнической или территориальной (географической), но о конфессиональной избранности. В наименовании Начального свода явно подразумевается история христианского просвещения Руси. Собственно, эта тема и является ведущей в первой части Повести временных лет — именно она развивается вплоть до похвалы Ярославу Владимировичу под 6545/1037 годом¹⁰. Летописец рассказывает о том, как Слово Божие после Потопа было утрачено (разделение языков — начало собственно язычества¹¹), а затем вновь обретоно — через преложение книг на славянский язык, Крещение¹² и христианизацию Руси, завершившуюся учреждением киевской митрополии.

Одновременно этот момент воспринимался и как начало подготовки к Концу света, поскольку проповедание Евангелия «по всей вселенной» — согласно Евангелию от Матфея — непосредственно должно предшествовать Страшному суду: «И проповѣсть ся сие Евангелие Царствия по въсеи въселеннѣи въ свѣдѣтельство въсѣмъ языкомъ. И тогда приидеть кончина»¹³.

На смену прежнему рассказу пришло повествование, ставившее перед собой гораздо более сложную задачу. До сих пор среди исследователей нет единодушия относительно того, как понимать первые три строки Лаврентьевского списка, в которых принято видеть название нового летописного свода: «Се повѣсти времяньных лѣт, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть»¹⁴. Вряд ли их появление было чисто формальным актом. Видимо, новое название должно было быть как-то связано с изменением функций летописания.

На первый взгляд, прежнее название летописи в гораздо большей степени соответствовало ее новому содержанию. На смену явной ориентации на «последнее время» приходят, казалось бы, нейтральные «повѣсти времяньных летъ». Новое название Повести, однако, не столь однозначно, как может показаться на первый взгляд.

Прежде всего, обращает на себя внимание само слово «повѣсти». Оно означало не только ‘повести, рассказы’, но и ‘описания, сообщения, поучения, наставления, объяснения’, а также ‘предсказание и предвозвещение’¹⁵. С последним значением слова «повѣсти» связан, видимо, и оборот, встречающийся в Задонщине и Сказании о Мамаевом побоище, — «чаша поведеная»¹⁶. Представление о ней, очевидно, связано не только с круговой чашей, как это выражение обычно переводится¹⁷, но и с образом чаши в рассказах евангелистов о тайной вечере и молитии Христа в Гефсиманском саду. В таком случае «повѣденая» восходит к «повѣдь» — ‘весть, проповедь, учение’¹⁸ или «повѣдети, повѣде» — ‘предсказать, предвозвестить, явить’¹⁹.

Словосочетание «временных лѣт» (к которому может быть отнесено каждое из перечисленных значений слова «повѣсть») обычно переводится: «о прошедших годах», «минувших лет», «преходящих лет». По этому поводу Д.С. Лихачев писал: «Определение “временных” относится не к слову “повести”, а к слову “лет”. “Временных” значит “минувших”, “прошедших”. Именно в таком значении это слово упоминается и в переводе Хроники Георгия Амартола... Так же точно понял значение слова “временных” в XVI в. составитель так называемого Тверского сборника, переведший название “Повести временных лет” следующим образом: “Повести древних лет”»²⁰. Однако, по замечанию А.А. Гиппиуса, «анализ соответствующего фрагмента [Хроники Георгия Амартола] не позволяет согласиться с такой трактовкой. Данный заголовок [начало временныхъ царствъ] открывает в Хронике повествование о римской и византийской истории и имеет разночтения начало ромѣискихъ цр̄стви, римскаго цр̄ства, временнаго цр̄ства с подзаголовком римское пр̄вое... Славянские разночтения можно было бы объяснить в контексте средневековых представлений о смене мировых царств, согласно которым вся история Рима и Византии мыслится как история одного царства. В таком случае заголовок начало временныхъ царствъ или временнаго цр̄(с)тва следовало бы понимать не как “начало прошлых царств”, но, напротив, как “начало нынешнего, современного царства”. Не исключено, впрочем, что чтение временныхъ есть лишь испорченное ромѣискихъ. В любом случае видеть здесь значение ‘прошлый, минувший’ нет оснований»²¹. Да и «позднейшие трансформации заголовка» Тверской летописи «совсем не предполагали обязательного сохранения его первоначального значения»²².

Как видим, слово «временных» чаще всего понимается здесь как ‘временный, непостоянный, преходящий’²³. Это прилагательное означало также ‘не всегда, не вечно существующее’, ‘все земное, не вечное’²⁴, а во множественном числе — еще и противопоставляемое небесному ‘земное’²⁵. Сочетание всех этих значений в одном слове придавало обороту, избранному летописцем для наименования своего труда, определенный сакральный оттенок²⁶.

Принципиально важно отметить, что у летописца была возможность выбора эпитета для определения «прошлых» или «преходящих» лет. Употребление в этом смысле слова «временной» — случай довольно редкий, хотя и не уникальный. Гораздо чаще, однако, использовались в подобных ситуациях (в том числе, и в Повести временных лет) другие прилагательные: «предътекущи», «предибудущи», «преднии»²⁷, либо «мимотекии»²⁸. Очевидно, предпочтение слову «временные» было отдано не случайно. Летописцу удалось подобрать определение, сочетающее в себе практически все перечисленные выше значения. И не только их.

В свое время, обратившись к загадке названия Повести временных лет, А.А. Гиппиус обратил внимание на то, что в специальной литературе вообще не ставился вопрос об источнике этого названия. «Между тем, — отмечал исследователь, — исходя из общих представлений о характере средневековой книжной культуры, естественнее предполагать, что в названии Начальной летописи была использована некоторая устойчивая модель, что в нем, возможно, содержалась отсылка к какому-то тексту-источнику, ясная древнерусскому читателю, но скрытая от глаз современного исследователя»²⁹. Однако что это за источник, ни А.А. Гиппиус, ни другие ученые, обращавшиеся к проблеме истолкования названия Повести временных лет, так и не смогли установить. Правда, чтение, полностью совпадающее с интересующим нас текстом и по структуре, и по грамматической форме (временныхъ лѣтъ) было обнаружено архимандритом Амфилохием в псковском Апостоле 1307 г.³⁰ Позднее аналогичное чтение было обнаружено А.А. Гиппиусом в евангельских и апостольских чтениях на Пасху XII в.: «нѣсть вамъ разумѣвати времяныхъ лѣтъ, яже отецъ положи своею областью»³¹.

Однако наиболее сильную прямую параллель словосочетание «временные лѣта» имеет в Коломенском (1406 г.) списке Толковой Палеи, памятника, текстологически связанного с Повестью. Здесь в цитате из Деяний апостолов читаем: «... како убо взможемъ приступльше испытати, еже Творецъ Своею областью положи, яко же и Самъ отвѣща Своимъ ученикомъ, егда въпрашахуть Его: “Господи, аще въ лѣто се устрояеши царство Израилево?” Къ нимъ же отвѣща Иусъ: “Нѣсть вамъ разумѣти времяныхъ лѣтъ, яже Отецъ Своею властью положи”»³².

Вряд ли перед нами случайное совпадение. Скорее, это — относительно устойчивый оборот, который имеет не только буквальное значение, но и функционирует как фразеологизм. Подтверждением такого предположения может служить название в Геннадиевской Библии Апокалипсиса «в р е м е н н ы х п р и т ч е й проречениями» (во фрагменте из толкования св. Андрея Кесарийского, помещенном в качестве своеобразного предисловия к Откровению Иоанна Богослова)³³.

В таком случае, интересующее нас словосочетание означает не ‘прошедшие’ или ‘преходящие годы’, а ‘последние времена’. В синодальном переводе Библии соответствующий текст (выделен полужирным курсивом) выглядит так: «Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал, которым и явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим. И, собрав их, Он повелел им: не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от

Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым. Посему *они*, сойдясь, *спрашивали Его*, говоря: *не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти*, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»³⁴.

К выводу, что выражение «временные лета» следует переводить как «времена и лета», либо как «времена и сроки» практически одновременно — независимо друг от друга и на совершенно разных основаниях — пришли сразу три филолога. Еще в 1978 г. М.Ф. Мурьяновым была защищена докторская диссертация (опубликованная в полном виде лишь в 1996 г. в США), в которой, в частности, обосновывалось именно такое понимание интересующего нас выражения³⁵. В 1988 г. А.А. Гиппиус прочитал доклад «“Повесть временных лет”»: О возможном происхождении и значении названия», полный текст которого был опубликован в Греции в 1993 г.³⁶, но, по словам самого автора, «не получил сколько-нибудь заметного отклика». Последнее, в частности, объяснялось тем, что, в силу известных причин, периодические издания, выходившие за рубежом, оказывались практически недоступными в России. И лишь после публикации в 2000 г. этой же статьи (в несколько дополненном виде) в отечественном издании³⁷, она, по существу, вошла в научный оборот. В 1988 г. аналогичное прочтение названия Повести предложил американский исследователь Г. Лант³⁸. В 1997 г. эта идея была изложена в специальной статье³⁹. Аргументация Ланта практически совпадала с теми соображениями, которые высказывал А.А. Гиппиус. Важнейшим дополнением было то, что Г. Лант установил присутствие выражения «времена и лета» в названии Хроники Ипполита Римского — одного из возможных источников отдельных сведений этнического и географического характера вводной части Повести временных лет.

В целом, выводы филологов сводятся к предположению, что славянский перевод греческого текста 7-го стиха 1 главы Деяний апостолов первоначально должен был выглядеть так: «нѣсть ваше разумѣвати врѣмень ни лѣтъ». Отсюда, по мнению исследователей, появились сначала всевозможные разночтения: «врѣмень и лѣтъ», «врѣмена и лѣта», «врѣмѣна и лѣта», «врѣмени лѣту», затем («с учетом непоследовательности южнославянской орфографии XI в. в обозначении еров и морфологического варьирования твердых и мягких основ прилагательных»⁴⁰) — «врѣменьни(х) лѣтъ» и, наконец, «врѣменьныхъ лѣтъ». При этом обращалось внимание на то, что «стих Деян. 1, 7 входит в первое “зачало” Апостола, читаемое на пасхальной литургии, и в силу этого занимает в церковнославянской книжной традиции совершенно особое положение»⁴¹.

Однако ни один из исследователей не пошел далее. Никто из них не высказал никаких соображений по поводу того, как связано (и связано ли вообще) название Повести с ее замыслом. Отмечалось лишь, что «название летописи Нестора оказывается, таким образом, помещено в двойную перспективу: структурно оно восходит, вероятно, к одному из хронографических источников космографического введения ПВЛ; между тем окончательное оформление этого названия произошло, скорее всего, при непосредственном влиянии пасхального чтения Апостола. Двойственность происхождения хорошо объясняет многозначность и смысловую глубину сочетания, вобравшего в себя семантический потенциал формулы *времена и лета* в библейской, патристической и хронографической традиции». При этом «постоянное участие Бога в созданном им и им же ограниченном конечными сроками временном потоке связывает между собой два предполагаемых Апостолом аспекта значения сочетания *времена и лета* — “календарно-хронологический” и “эсхатологический”»⁴².

Название как программа Повести временных лет

Между тем, предложенные в последнее время прочтения названия Повести временных лет и обнаруженные к нему текстуальные параллели дают все основания для предположения, что в первых строках древнейшей русской летописи речь идет не только (а может быть, и не столько) о прошедших и преходящих годах, но и о конечной цели повествования. Оно, как теперь становится ясно, должно было быть доведено до «царства славы», когда наступит последний день мира сего (временного) — перед Концом света и Страшным судом. Одновременно — это и та идея, которая могла бы объединить и, видимо, действительно объединяет всю Повесть, придавая ей единство, цельность, законченность. Повествование может быть завершено в любой момент, как только появятся знамения наступающего конца мира, но до этого оно будет представлять собой тот самый «вечно продолжающийся итог», о котором писал в свое время Д.С. Лихачев. Потому-то летопись фактически и не имеет конца.

Приведенные рассуждения позволяют поставить вопрос о возможности нетрадиционного деления названия Повести на слова (и, соответственно, расстановки современных знаков препинания). Не исключено, что первые три строки Лаврентьевской летописи могут читаться следующим образом: «Се по вѣсти времяньныхъ лѣтъ откуду есть пошла Руская земя. Кто в Киевѣ нача первѣе княжити и откуду Руская земля стала есть — се начнемъ повѣсть сию» («Вот: до известия⁴³ о последних временах⁴⁴ — от происхождения Русской земли. Кто в Киеве первым княжил и как⁴⁵ началась Русская земля — так начнем эту повесть»)⁴⁶. Впрочем, даже при традиционной разбивке текста на слова, изменив лишь привычную пунктуацию, мы все равно получим — при новом понимании выражения «временные лета» — иной смысл: «Вот — предсказания (или предвозвещения) чисел и

сроков последних времен от начала Русской земли. Кто в Киеве начал первым княжить, и откуда Русская земля стала — так начнем эту повесть».

Вместе с тем, становится ясно, что у летописца имелся «особый интерес» не только «к первопричинам событий, к началу, к происхождению тех или иных исторических явлений»⁴⁷, но и к завершению мировой истории, к итогам описываемых им событий. «Он пишет» не только «о прошлом» (как считает Д.С. Лихачев⁴⁸), но и о будущем. Соответственно, нельзя согласиться с представлением, что заглавие Повести временных лет относилось сначала не ко всему своду, а только к вводной монотематической части летописи. Это связано, в частности, с тем, что признание такого предположения с неизбежностью влечет необходимость дополнительных предположений. Так, отмечая, что «в заглавии Повести временных лет удержалось принадлежавшее ранее не всему своду (летописцу, летописанию), а только начальной его части (вводным статьям) или тому источнику, с которым была слита дальнейшая погодная часть Повести временных лет или летопись в собственном смысле», Н.К. Никольский тут же вынужден был высказать подкрепляющую и развивающую это предположение догадку: «В таком случае третий вопрос, обозначенный в заглавии («откуда Русская земля стала есть»), следовало бы признать позднейшим дополнением, так как ответ на этот вопрос дают не вводные статьи, а погодные записи свода»⁴⁹.

Предлагаемое нами толкование названия Повести получает дополнительное подкрепление при обращении к хронологическому расчету, помещенному под 6360 годом, который, как мы помним, также ориентирует изложение на Второе пришествие — завершение седьмого века человеческой истории.

Место, куда был вставлен хронологический расчет «от Адама», видимо, также вписывалось в эсхатологическую ориентацию летописца. С одной стороны, представляется вполне логичным помещение подобной выкладки после упоминания в Повести временных лет первой абсолютной хронографической даты — 6360 года, позволившей летописцу, работавшему в конце 60-х – начале 70-х гг. XI в., восстановить в монотематическом рассказе дату похода Аскольда и Дира на Константинополь (6374 год) по относительному временному показанию («в 14 [лѣто^а] Михаила цесаря»)⁵⁰. С другой же (особенно учитывая математическую алогичность перечня), — символический расчет оказался связанным с сообщением о начале правления Михаила, что соответствует пророчеству Даниила о Страшном суде. В частности, там упоминается, что непосредственно перед концом времени «восстанет Михаил князь великий»⁵¹.

^а Добавлено из Троицкого списка.

Дополнение смысла Повести вторым — эсхатологическим — планом изложения позволяет легко объяснить, почему летописец с такой настойчивостью фиксировал события, далекие от «мирских страстей и политических интересов»: затмения Солнца и Луны, налеты саранчи, землетрясения, моровые поветрия, наблюдения комет, огненных столпов, «знамений змиевых» и т.д., и т.п. Все подобные явления подпадают под категорию знамений, которые могли предвозвещать Конец света⁵², а потому каждое из них могло стать логическим завершением труда летописца — в полном соответствии с программой, провозглашенной им в названии Повести. Эта черта, кстати, сближает древнерусскую летопись с пророческими описаниями: «по форме — временными, по содержанию — эсхатологическими»⁵³.

Предлагаемое нами понимание смысла летописи позволяет с новых позиций взглянуть и на вопрос об угасании летописного жанра в XVI в.⁵⁴ Переход от собственно летописного (по годам) к хронографическому (по царствам) принципу построения текста может тогда объясняться колоссальным мировоззренческим кризисом, имевшим место на рубеже XV–XVI веков и связанным с напряженно ожидавшимся, но так и не наступившим концом света по истечении семи тысяч лет после сотворения мира.

Летописание пережило себя. Его форма начала изменяться. Появляются огромные обобщающие летописные своды, яркими примерами которых могут служить Воскресенская и Никоновская летописи, Лицевой свод, Степенная книга. Несомненно, эти изменения были связаны с образованием единого Русского государства⁵⁵. Но представляется, что отрицать влияние перемен в идеологической сфере на изменение формы летописей было бы нелогично. Во всяком случае, такой вопрос заслуживает специального исследования.

В связи с этим любопытно отметить, что в то же самое время происходят аналогичные изменения в восприятии Страшного суда и в Западной Европе⁵⁶. Не исключено, что именно изменения в сфере экзистенциальных ценностей и, в частности, некоторое разочарование в ненаступившем конце времен стали ментальной основой идейных и политических потрясений европейских государств и России в XVI – начале XVII вв.

Цель создания Повести временных лет

Ограниченность источниковой базы, на которую приходится опираться историку Древней Руси⁵⁷, с особым вниманием заставляет относиться к причинам, породившим тот или иной летописный свод, — скажем, Повесть временных лет. Признание Повести *цельным* литературным произведением (а из этого исходят сейчас практически все историки и литературоведы) неизбежно требует выяснить, что же собственно, составляло идею этого труда. Создается, однако, впечатление, что вопрос о замысле автора волнует исследователей

древнерусских источников меньше всего. Ученые предпочитают не детализировать цели, ради которых летописец брался за перо. Причина этого, видимо, проста: современному человеку, как правило, остаются совершенно неясными побуждения книжников, составивших тот или иной летописный свод. Быть может, поэтому текст Повести временных лет то и дело представляется ему бездоказательным и нелогичным. В результате, работы, в которых не одна сотня страниц посвящена установлению времени, места, авторства, объема и составу первых летописных сводов Древней Руси, обычно не насчитывают и десятка строк, специально отведенных вопросу: с какой целью летописцы создавали свои произведения, что подвигло их взяться за перо и не выпускать его из рук на протяжении нескольких столетий. Вместе с тем, в научной литературе широко распространены априорные суждения по поводу того, зачем писались летописи, и что, соответственно, объединяло, цементировало летописное повествование.

Конечно, можно согласиться с уже упоминавшейся догадкой А.А. Шахматова, развитой М.Д. Приселковым, что зарождение древнерусского летописания (создание Древнейшего свода) было связано с подготовкой «записки исторического характера» об обстоятельствах открытия митрополичьей кафедры в Киеве⁵⁸. А поскольку речь шла о создании митрополии в новом государстве, подобная записка не могла не превратиться в «очерк исторических судеб этого молодого политического образования»⁵⁹. В подтверждение этой гипотезы М.Д. Приселков приводит всего один аргумент, свидетельствующий, по его мнению, о знакомстве византийцев с текстами русских летописей⁶⁰. В качестве такового приводится сообщение Никиты Хониата о походах Романа Галицкого на половцев и о его победе над Рюриком Киевским. Исследователь полагал, что оно могло быть заимствовано только из русской летописи. Об этом, по мнению М.Д. Приселкова, говорит некоторое сходство стиля Хониата и летописца (что само по себе явно не может служить доказательством). К тому же Хониат умалчивает о смерти Романа, последовавшей в 1206 г. Из этого якобы следует, что византийский автор имел в своем распоряжении письменный источник — летопись, оканчивающуюся 1205 годом⁶¹. При этом М.Д. Приселков считал митрополита «постоянным греческим агентом» на Руси, через которого осуществлялись все сношения князя и византийского императора. Отсюда, как полагал М.Д. Приселков, «не будет... произвольно думать, что при возникновении того или иного вопроса в области церковного переустройства митрополит требовал от князя, подымавшего вопрос, исторических обоснований его претензий для доклада в Царьгород»⁶². Однако учреждение киевской митрополии произошло, видимо, почти на полвека раньше предполагаемого срока создания Древнейшего свода⁶³. К тому же, по справедливому замечанию Т.В. Гимона, неясно, «почему такого рода записка была составлена не на греческом языке»⁶⁴. К тому же появление *каждого* нового

свода или редакции летописи невозможно связывать с открытием очередной кафедры — епископской или митрополичьей. Видимо, поэтому исследователи молчат о причинах, побуждавших *продолжать* летописание на протяжении нескольких веков.

В свое время на этот вопрос попытался ответить Д.С. Лихачев. «Возникновение жанра летописи, — писал он, — требует дополнительных разысканий. В этом отношении очень много может дать исследование обстоятельств, при которых та или иная летопись начала составляться. Некоторые летописи возникли в связи с вокняжением того или иного князя, другие — в связи с учреждением епископства или архиепископства, третьи — в связи с присоединением какого-либо княжества или области, четвертые — в связи с построением соборных храмов и т.д. Все это наводит на мысль, что составление летописных сводов было моментом историко-юридическим; летописный свод, рассказывая о прошлом, закреплял какой-то важный этап настоящего. Что представляло собой это летописное закрепление настоящего, не совсем ясно. Оно было, по-видимому, не только явлением исторического сознания, но в какой-то мере юридического и художественного»⁶⁵.

Если летописные своды действительно представляли собой — хотя бы отчасти — памятники юридического характера, правовым — в той или иной степени — должно было быть их содержание. Эта мысль подспудно звучит в попытках некоторых исследователей доказать включение тех или иных нормативных документов в текст летописи. В частности, эта мысль, видимо, была близка А.А. Шахматову, который, в частности, отмечал, будто «главной побудительной причиной для Новгородца занести в [древнейшую новгородскую] летопись события 1015–1016 годов было... закрепить вниманием [очевидно, ошибочно *вм.: вписанием*] в летопись тот “учредительный акт”, который даровал Новгороду Ярослав, провожая в 1016 году из Киева посадивших его на великое княжение Новгородцев». «Так, — по мнению А.А. Шахматова, — возникла первая Новгородская летопись: она в начале сообщала кратко о крещении Новгорода прибывшим туда Иоакимом, поставлении им церковей, посажении Вышеслава, приглашении на стол Ярослава и затем подробно говорила о событиях 1015–1016 годов; в конце была вписана Ярославова грамота». Впоследствии Новгородская летопись была якобы продолжена до 1036 года. Развивая эту гипотезу, А.А. Шахматов отмечал: «Если мы верно поняли появление первого момента (1017 г.) и затем второго (1036 г.) в истории новгородского летописания, то должны ждать в статье 6544 года текст Ярославовой грамоты, определявшей размер дани с Новгорода. Имея в виду судьбу Ярославовой грамоты 6525 (1017) года, можем думать, что грамота 6544 (1036) была действительно занесена в летопись, из летописи она перешла в свод 1050 года, далее в свод 1167 года; но общерусский свод 1423 года не повторил ее по соображениям политическим;

ведь, основываясь на этих Ярославовых грамотах, новгородцы утверждали, что они издавна освобождены прадедами нынешних князей...»⁶⁶.

Мысль о том, что в летопись систематически включались «отобранные князем официальные документы тотчас после их оформления», высказывалась и И.Л. Маяковским⁶⁷.

Еще более решительно развивал мысль об использовании в летописях «подлинных грамот» Б.А. Рыбаков⁶⁸. По его мнению, летописцы систематически включали в создаваемые ими тексты дневники военных походов, «протоколы некоторых особенно важных совещаний» — «записи совещаний, съездов и “дум”», «речи выступавших», посольские отчеты, а также княжескую переписку. Исследователь даже предложил реконструкцию шестидесяти двух (!) грамот из личного архива князя Изяслава Мстиславича, включенных якобы в состав Ипатьевской летописи и являющихся «копиями подлинных архивных документов». Основанием для столь масштабной реконструкции как раз и послужила идея о том, что летописец постоянно стремился документировать свой рассказ, причем включаемые документы отличаются от окружающего текста «по языку и графике»⁶⁹.

В последнее время мысль о массовом цитировании летописцами грамот развивается А.В. Юрасовским⁷⁰.

Между тем, едва ли не исключительными неоспоримыми примерами включения текстов актов в состав летописи являются договоры Руси с греками и текст Краткой Русской Правды (последний, как известно, — только в состав Новгородской I летописи). Все прочие случаи представляются весьма дискуссионными.

В то же время, высказываются и иные точки зрения по поводу документальности летописных текстов. Так, рассматривая вопрос о целях летописания, Т.В. Гимон отметил, что «летописи могли иметь юридическое значение не как свод уже существующих юридических документов, а как самостоятельный документ». При этом исследователь подчеркнул определенную противоречивость высказывавшихся прежде гипотез о помещении документальных текстов в летописные своды: «Такие нормативные документы, как законы, договоры, частные акты и другие, фиксируют некоторые правила, которым, по замыслу их составителей, должен подчиняться определенный круг лиц. Очевидно, что в летописях не содержатся подобного рода нормы. Так, например, в каждой летописи много говорится о междукняжеских взаимоотношениях, но не излагаются те нормы, которым, по мнению летописцев, князья должны были при этом следовать. Летопись представляет собой рассказ о конкретных событиях, и последовательное изложение каких-либо универсальных правил смотрелось бы на ее страницах достаточно неестественно⁷¹». Собственно же юридическое значение летописей, по мнению Т.В. Гимона состояло «в фиксации прецедентов»: «Летописи могли быть предназначены для того, чтобы последующие участники полити-

ческого процесса читали из них прецеденты, подтверждающие или опровергающие те или иные их права». Поскольку «летопись представляет собой по большей части свод сообщений о действиях людей, в том числе и о занятии ими тех или иных постов (княжеского, посаднического и т. п.)», Т.В. Гимон полагает, что они могли в отношениях между князьями выполнять функции, сходные (если не полностью аналогичные) с разрядными книгами XVI–XVII вв., которые «предназначались для того, чтобы в случае возникновения местнического спора можно было обратиться к ним в поиске соответствующего прецедента». По его мнению, «такая функция летописания позволяет объяснить стремление летописцев представить факты в выгодном для себя свете или умолчать о фактах, противоречащих их взглядам, а также стремление к написанию ретроспективной истории. Каждый летописец, надо полагать, представлял некоторую политическую корпорацию (княжеский род, городскую общину, епископскую кафедру и т. п.) и его цель могла состоять в том, чтобы обеспечить последующие поколения представителей данной корпорации прецедентами, которые бы помогали им в борьбе за власть». При этом «летопись могла создаваться с той же целью, но не самими борющимися между собой корпорациями, а каким-либо институтом, стоящим над ними, являющимся в некотором роде арбитром в их спорах, подобно тому, как официальные разрядные книги велись государством, бывшим арбитром в спорах между боярскими родами. Так, в Новгороде летописание осуществлялось при дворе архиепископа, а не противоборствующими боярскими группировками, что, естественно, не исключает пристрастности и этого арбитра». В качестве подтверждения такого использования летописей исследователь приводит единственный известный ему пример, когда в 1432 г. в Орде Юрий Дмитриевич галицкий и звенигородский в тяжбе со своим племянником, московским князем Василием Васильевичем якобы ссылался на «летописцы старые списки». Однако, по признанию самого Т.В. Гимона, «единственное известие о таком использовании летописей вовсе не доказывает, что запись прецедентов была основной целью русских летописцев»⁷². Однако даже если Юрий Дмитриевич действительно ссылался на летописный текст, это ничего не говорит о том, какие цели преследовал его создатель. Так что, и эта гипотеза, как и предположения, критикуемые ее автором, «основана только на косвенных доказательствах и не объясняет всего многообразия летописей и их содержания»⁷³.

Между тем, действительно, «для истории самого жанра летописи очень важно точно выяснить, при каких обстоятельствах обращались к летописям, определить функцию этого жанра. Мы знаем, что летописцами были по преимуществу официальные лица: служащие княжеские и владычные, уставщики, псковские посадники, впоследствии — дьяки. Летописание велось при княжеских и епископских дворах, в монастырях, затем — в Посольском приказе, в XVII в. был создан особый Записной приказ. Важно отметить, что

когда летописание начинает применяться для частного чтения, оно меняет свой характер: становится беллетристичнее и назидательнее. Ясно также, что употребление хронографов было иным, чем употребление летописи»⁷⁴.

При такой постановке вопроса Д.С. Лихачева, видимо, не смущает, что при разнице в предполагаемых им поводах создания летописей все своды оказываются поразительно похожими друг на друга. Мало того, что бы ни послужило толчком к составлению нового летописного свода, каждый из них повторяет практически один и тот же исходный текст. Да и события, которые подлежат записи, оказываются удивительно однообразными. Так что, поводы поводами (если даже согласиться с догадкой Д.С. Лихачева), но дело не в них. Помимо и независимо от внешних поводов, появление новых летописных сводов должно было быть вызвано одними и те же внутренними причинами.

В более размытых формулировках представлялась цель создания Повести временных лет В.Г. Мирзоеву. По его мнению, главной задачей летописца «было познание прошлого, сохранение памяти о минувших событиях, о том, “как было”, фиксация источников с тем, чтобы позднейшие поколения не утратили памяти о деяниях предков». Сама же необходимость фиксации прошлого, по мнению исследователя, определялась вполне прагматичными причинами: «Это необходимо знать для назидания. Опыт прошлого, связанного с настоящим, позволяет отсеять вредное от полезного, ложь от правды»⁷⁵. К сожалению, ни одного примера подобного использования летописей — как инструмента, позволяющего «отсеять вредное от полезного» либо «правду от лжи», — В.Г. Мирзоев привести не смог. Тем не менее, сама постановка вопроса о нравственной «составляющей» древнерусского летописания представляется достаточно плодотворной.

Нравственные императивы древнерусского летописца

Итак, причины, породившие летописание как специфический жанр древнерусской литературы, цель, ради которой оно создавалось, во многом остаются пока загадкой. Не менее загадочны идеи и духовные ценности, которыми руководствовался летописец в ходе своей работы. Известные различия в мировосприятии людей разных эпох лежат в основе не совсем верного понимания нами того, *что* и, тем более, *о чем* написал летописец, а значит, и его собственного внутреннего мира.

Обыденное представление о нравственности древнерусских (в том числе и тех, под пером которых появлялись на свет летописные своды) сформировалось уже давно. До начала XX века большинство специалистов и дилетантов полагало, что летописец — подобно пушкинскому Пимену — пишет свой труд, «добру и злу внимая равнодушно, не ведая ни жалости ни гнева». Он «спокойно зрит на правых и виновных», руководствуясь простым правилом: «Описывай, не мудрствуя лукаво, все то, чему свидетель в жизни будешь...»

Эпическое безразличие создателя летописи как будто гарантирует беспристрастное освещение событий. Тем более, в присутствии оговорки: летописец пишет, «не мудрствуя лукаво»⁷⁶.

Однако грань, разделяющая равнодушие и бездушие, безразличие и цинизм, — неуловима. Моральная неразборчивость, декларируемая — у Пушкина! — будущим Лжедмитрием и самим Пименом (характерно, что нравственные императивы, вербализуемые и тем, и другим, практически неразличимы), в какой-то степени безнравственна.

Отношение к труду летописца и этической позиции древнерусского книжника изменилось, когда выдающийся знаток летописания, А.А. Шахматов пришел к выводу, что «рукой летописца управлял в большинстве случаев не высокий идеал далекого от жизни и мирской суеты благочестивого отшельника, умеющего дать правдивую оценку событиям, развертывающимся вокруг него, и лицам, руководящим этими событиями, — оценку религиозного мыслителя, чающего водворения Царства Божия на земельной юдоли», а «политические страсти и мирские интересы». При этом подчеркивалось: «если летописец был монахом, то тем большую свободу давал он своей пристрастной оценке, когда она совпадала с интересами родной обители и чернеческого стада, ее населявшего»⁷⁷. Образ автора летописи — беспристрастного наблюдателя исчез. Его сменил ловкий манипулятор фактами, выполняющий «социальный заказ» светского владыки. Соответственно, и возникновение новых сводов, и переход летописания из одного монастыря в другой — все связывалось с тем, какой монастырь (и населяющая его братия) в тот или иной момент почему-то оказывался лояльным к тому или иному князю, а какой — нет⁷⁸.

Из процитированных слов А.А. Шахматова в советской литературоведческой и исторической науке вырос монументальный образ человека, лишённого каких бы то ни было нравственных убеждений. Он ставит перед собой «чисто “мирские” — политические — задачи», труд его «полон политическими выпадами». При этом, естественно, «идеология» летописца оказывается связанной только с политическими амбициями того или иного феодального центра, либо с сословными (классовыми) интересами той или иной общественной группы. Заодно подчеркивалось, что религиозное мировоззрение, мешающее якобы летописцу осознавать и описывать историческую действительность, было для него чисто формальным, внешним⁷⁹.

Правда, такой взгляд на нравственное лицо летописца вызвало довольно жесткую критику со стороны отдельных знатоков древнерусской литературы. Так, И.П. Еремин писал: «В нашей науке уже давно и прочно утвердилась точка зрения на “Повесть временных лет”... как на летопись княжескую... Дошедший до нас текст “Повести”... не подтверждает, по моему мнению, этого положения. Невероятным кажется, что в “политической

канцелярии” Мономаха и по его заказу могла быть составлена такая летопись: до такой степени по своему содержанию, по своим политическим симпатиям и антипатиям, по всему своему политическому мировоззрению не соответствует она задачам “княжеской”, официозной историографии». ⁸⁰ И далее: «Официозный историограф Мономаха, литератор “политической канцелярии” при особе князя, надо полагать обнаружил бы прежде всего меньшую политическую наивность... Официозный историограф Мономаха обнаружил бы, несомненно, меньшую политическую близорукость; за внешней формой того или иного факта или документа летописец сплошь и рядом не улавливал их действительного содержания... Далее, — и это обстоятельство хотелось бы особо подчеркнуть, — княжеский, официозный историограф несомненно обнаружил бы меньшую независимость мысли; вряд ли он позволил бы себе так говорить о князьях, как это нередко разрешал себе летописец, — резко, смело, прямолинейно, не выбирая слов, не щадя ни имен, ни репутаций; когда князья творили зло, летописец судил их своим судом; он обличал их пороки с темпераментом истого моралиста-проповедника, он угрожал им всякими карами, земными и небесными... Официозный историограф — наконец — несомненно обнаружил бы более глубокое понимание политических замыслов своего “заказчика”...» ⁸¹ Поэтому, как считал И.П. Еремин, «решительному пересмотру подлежит... самый образ летописца, утвердившийся в нашей науке (Нестора, Сильвестра или кого-то третьего — в данном случае это безразлично), — многоопытного литератора-чиновника “политической канцелярии” князя, его официозного апологета и послушного исполнителя его поручений по части идеологической “обработки” общественного мнения» ⁸². Мало того, доведенный до логического конца принцип «партийности» летописца разрушал летопись как произведение: «представление о “Повести временных лет” как летописи “княжеской”, официозной, и этот модернизированный образ летописца — “придворного историографа”, и... невысокая оценка “Повести” как исторического источника..., — все это закономерно для исследователей, утративших ощущение единства, как по содержанию, так и по форме, дошедшего до нас текста “Повести временных лет”; все это в конечном счете — звенья одной и той же цепи» ⁸³.

Выводы И.П. Еремина подверглись уничтожающей критике. Исследователю, в частности, вменялось в вину, что подход его «узок и антиисторичен», а высказываемые положения — «ошибочны по существу и крайне неудачно сформулированы». Его упрекали в модернизации, вульгаризации памятников далекого прошлого, в игнорировании политической направленности летописания ⁸⁴. Подчеркивалось, что И.П. Еремин «ошибочно характеризует облик “действительного летописца”, который “вопреки общепринятому мнению, гораздо ближе к пушкинскому Пимену”; он “скорее моралист, чем политик, по умонастроению, он написал свою «Повесть» по собственной инициативе, — как

выразитель общественного мнения, мнения «земли Русской», в той мере, в какой Печерский монастырь в эту эпоху не раз мнение это отражал»⁸⁵. К этому, естественно, добавлялось и такое обвинение: «Всю идеологию летописца, этого представителя класса феодалов, Еремин сводит только к религиозности, христианской вере»⁸⁶. При этом проблемы нравственности летописца по существу подменялись характеристикой его «классовой» позиции. Сам он, якобы, занимался лишь созданием «чтения для политического воспитания подданных»⁸⁷. Тем самым его действия выносились за рамки морали как таковой.

В последнее время, однако, наблюдается своеобразный рецидив «постпушкинского» восприятия труда летописца. Все чаще и настойчивее (особенно в работах философов, психологов и культурологов) звучит мысль о том, что летописи не имеют, так сказать, второго плана (в том числе, и классового), плоски по содержанию⁸⁸. Их авторы якобы просто фиксировали все, что происходило на их глазах. Создание летописного свода, в отличие от «высокоумного» творчества западноевропейских хронистов, по их мнению, было делом вполне «земным»⁸⁹.

Все «вернулось на круги своя». «Постшахматовский» летописец-прагматик и политикан слился с «постпушкинским» летописцем-идеалистом. Этот новый образ позаимствовал у своих «прародителей» одну общую для них — при всех их различиях — черту. В самом деле, если первый летописец занимается своим делом «в часы, свободные от подвигов духовных» и стоит вне моральных категорий, то у другого представления об истине и справедливости не выходят за рамки холодного рассудочного расчета и соображений сиюминутной выгоды.

Другими словами, оба образа — как и их современный «потомок» — одинаково аморальны.

Мог ли летописец быть действительно безнравственным типом? В принципе, в таком предположении нет ничего невероятного. Смущает только то, что составлением летописей занимались, как правило, монахи, люди, в большинстве своем искренне верующие. Мало того, начало русского летописания практически все исследователи связывают с Киево-Печерским монастырем. А он, как известно, был едва ли не единственным общинножительным монастырем, что делало его максимально независимым от власти предрержащих. Следовательно, первые летописцы должны были (по крайней мере, в идеале) руководствоваться в своей работе довольно жесткими нравственными императивами. Действительно, источники неоднократно свидетельствуют, что моральные установки многих представителей древнерусского иночества были столь сильны, что подчас заставляли их действовать вопреки прямой угрозе собственному здоровью, свободе, а то и самой жизни.

Достаточно вспомнить весьма внушительную фигуру одного из гипотетических создателей первой отечественной летописи, разбитой на годовые статьи, — и будущего игумена Киево-Печерского монастыря — Никона Великого. Ничто: ни гневные тирады князя, ни угроза темницей, ни обещание засыпать пещеру, в которой жили монахи, не могли заставить его отказаться от принятого им принципиального, по его мнению, решения. Никона в момент его конфликта с князем поддержала вся братия и в знак протеста покинула монастырь, «хотяще отйти въ ину область»⁹⁰. Князю пришлось три дня уговаривать чернецов, пока те не вернулись, «яко се нѣкотории храбри от брани, побѣдивъше супостата своего врага»⁹¹.

Не уступал Никону и его духовный сын Феодосий. Именно Феодосию агиограф приписывает слова, обращенные к киевскому князю Святославу, которые как нельзя лучше характеризуют нравственные основы отношений печерского игумена и светской власти. Отвечая на слова киевского князя-узурпатора (тот якобы не решался прийти в монастырь, поскольку Феодосий «гнѣва ся» на него и мог не впустить в монастырь), печерский подвижник будто бы сказал: «Чѣто бо, благии владыко, успѣть гнѣвъ нашъ еже на дръжаву твою. Нѣ се намъ подобаеть обличити и глаголати вамъ еже на спасение души. И вам лѣпо есть послушати того»⁹². Во имя этого принципа Феодосий готов был пожертвовать всем. Узнав, что раздраженный укорами Печерского игумена по поводу незаконного захвата князем киевского «стола» Святослав собирается заточить его в темницу, Феодосий будто бы «възрадова ся духъмь», «жадааше бо зѣло, еже поточену быти», и сказал: «Се бо о семь вельми ся радую, братие, яко ничьсо же ми блаже въ житии семь: еда благодатьство имѣнию лишение нудить мя? Или дѣтии отлучению и сель опечалуеть мя? Ничьсо же от таковыхихъ принесохомъ въ миръ съ, нѣ нази родихомъ ся, тако же подобаеть намъ нагомъ проити от свѣта сего. Тѣмъ же готовъ есмь или на съмъреть»⁹³.

Неважно, произносил ли в действительности такую тираду настоятель Печерского монастыря, или это — агиографический штамп. Существенно другое: таков *идеал*, на который — если ему не следовали прямо, — по крайней мере, ориентировались монахи, в чьей среде зарождается древнерусская летописная традиция. Уже сама декларация этого идеала превращала его в идеологическую установку. Тем самым легитимировалось — объяснялось, оправдывалось и освящалось — право монастырской братии не подчиняться княжеской воле⁹⁴.

Точку зрения настоятеля монастыря, волей-неволей, разделяли если не все, то многие иноки. Известен, например, случай, когда монастырский привратник даже под страхом княжеского гнева не осмелился нарушить приказа Феодосия и отказался пустить Изяслава в обитель во время дневного отдыха братии. Характерно, что, по словам автора Жития, князь

«от того дъне большимии начать любити и (Феодосия. — *И.Д.*) и тако имяше его, яко единого отъ пръввыхъ святыхъ отъць, и вельми послушааше его... и творяше вся повелѣная ему отъ великаго отъца нашего Феодосия»⁹⁵. Из выделенных слов, в частности, следует, что Феодосий, видимо, рассматривался автором Жития как духовник Изяслава. Судя по всему, такую же функцию Печерский игумен выполнял и в отношении другого киевского князя, Святослава. Косвенным основанием для этого предположения может служить упоминание, что Святослав якобы как-то заявил Феодосию: «Се, отче, истину ти глаголю, яко аще быша ми възвѣстили отъца въставъша от мъртвыхъ, не быхъ ся тако радовалъ, яко о приходѣ твоємъ, и не былъ ся того тако боялъ или сумнѣлъ, яко же преподобныя твоя душа»⁹⁶.

Подобные фигуры, даже если сделать скидку на некоторую агиографическую идеализацию ситуации и героизацию печерских подвижников, вряд ли могут подкрепить представление о лебезящем перед князем летописце, пытающемся уловить малейшее изменение в настроении своего светского «хозяина». Кстати, вполне определенную независимость Печерской обители от княжеской власти отмечал и сам А.А. Шахматов: «высокие подвижнические идеалы, жившие здесь в XI в., не так легко мирились с раболепием и угодничеством перед сильными мира. Как Житие Феодосия, так и Повесть вр. лет., а также Патерик сохранили память о борьбе Антония и Никона с в. кн. Изяславом, Феодосия со Святославом, Никонова преемника Иоанна со Святополком»⁹⁷. Кстати, и М.Д. Приселков вынужден был в свое время сделать оговорку, что своды 1073 и 1093 гг., предшествовавшие Повести временных лет, «отражают точку зрения управляемых, весьма... резко критикующих своих управителей»⁹⁸. Однако в советской историографии именно эти его высказывания принято считать недостаточно обоснованными⁹⁹.

Во всяком случае, (если больше доверять источникам, а не исследовательским концепциям, сколь бы убедительны, с точки зрения современного здравого смысла, они ни казались) трудно упрекнуть и летописца, и настоятеля монастыря, под контролем которого тот работает, в отсутствии нравственных принципов. Как, впрочем, и в равнодушии. А ведь именно при Никоне и Феодосии закладывались основы традиций древнерусского летописания.

Не вполне совпадает это и с определением А.А. Шахматовым монастырей как «политических канцелярий князя». Показательно, что, по мысли самого исследователя, князь, как мы помним, периодически вынужден был передавать ведѣние летописи в другой монастырь, более лояльный к нему в данный момент. Видимо, простого окрика или даже угрозы «интересам родной обители (летописца. — *И.Д.*) и чернеческого стада, ее

населявшего»¹⁰⁰, было недостаточно, чтобы изменить «политическую» ориентацию летописи.

Итак, видимо, первые поколения русских летописцев, мало были похожи на образы, сложившиеся в представлении читателей летописей в XIX–XX веках. Но как узнать, какими были авторы древнейших русских летописей на самом деле? Ведь сказать, какими они *не* были, — только полдела.

* * *

Как мы помним, для автора летописи критерием достоверности было соответствие личных впечатлений коллективному опыту общества. Одним из следствий подобного восприятия исторической реальности и было возникновение летописных *сводов*, в которые включались (сводились вместе) уже готовые тексты (вместо того, чтобы каждый раз начинать создавать новое, «авторское» произведение). Когда же летописец приступал к описанию современных ему событий, опыт автора и его информаторов могли приходить в противоречие с тем, что было, по их мнению, истиной. Единственно надежной мерой достоверности индивидуальных ощущений и переживаний в этой ситуации мог стать лишь высший для христианского сознания исторический опыт. Противоречие между личными впечатлениями и сутью событий исчезало, когда в происходящем удавалось отыскать некоторое соответствие Священной истории — вневременной и постоянно заново переживаемой. При этом, однако, буквальные значения летописного повествования зачастую скрывали — особенно для неподготовленного читателя — его внутренний, сокровенный смысл.

Между тем, ориентация человека нового времени на «протокольную» точность изложения¹⁰¹ затрудняет для него выявление более глубоких пластов информации, обязательно присутствующих в средневековых текстах. Внутреннее как бы поглощается внешним, затухает в нем. Характерно, скажем, замечание одного из лучших современных знатоков древнерусской литературы, противопоставляющее в этом отношении летописание всей прочей «художественной» исторической литературе, в частности, «Иудейской войне» Иосифа Флавия: «Большинство... ярких сцен “Истории [Иудейской войны]” и все пространные монологи ее героев (прежде всего самого Иосифа, а также Веспасиана, Тита и др.) являются по существу не воспроизведением действительности в ее деталях, *подобно документальным записям русских летописей*, а искусной литературной “мистификацией”. Она основана, разумеется, в какой-то мере на действительных фактах, но при этом внешняя сторона описания оказывается неизмеримо более важной для автора, чем историческая и даже просто жизненная его достоверность»¹⁰². Однако, как мы убеждаемся, летописный текст оказывается сплошь и рядом именно такой *мистификацией*, искусной настолько, что

почти никто из современных исследователей этого не замечает. Признание же ее «протоколочно точной записью» то и дело заводит историка в тупик.

Обращение к параллельным текстам (прежде всего к Священному Писанию, литургическим, святоотеческим произведениям и апокрифам) позволяет проникнуть за видимую оболочку текста и приблизиться к более верному пониманию его смысла (точнее, одного — или некоторых — из его смысловых рядов). Знаком, указывающим на присутствие в изложении скрытой информации, одним из ключей к ней могут служить детали повествования, то, *как* летописец описывает происходящее. Понять, что хотел (и что не хотел) поведать автор летописи своим читателям, мы сможем, ответив на вопрос: почему он использовал тот, а не другой образ, оборот или фразеологизм? К сожалению, в подавляющем большинстве работ, написанных даже маститыми летописедами, подобные проблемы не затрагиваются. Психология формы занимает современных ученых куда больше психологии содержания литературного памятника.

Однако как только такая сокровенная информация становится доступной нашему «умственному взору», оказывается, что летописец — вовсе не прагматик. Он создает чрезвычайно сложную интеллектуальную конструкцию. Она не просто давала ему возможность вскрыть суть происходящего, докопаться до высшей истины — и реальности. Она позволяла избежать или — по крайней мере, уклониться от нажима «сверху». Даже если чернец-летописец вынужден был руководствоваться в своем труде «мирскими интересами», политическим заказом светского правителя, он мог придавать создаваемому тексту окраску, противоречащую точке зрения заказчика. Важно подчеркнуть и то, что светский владыка, видимо, вынужден был признавать такое право за составителем (редактором) летописи. Именно так понимался смысл работы создателей Повести временных лет и в начале XV в. Завершая летописное сказание о нашествии в 1408 г. Едигея на Москву, его автор прямо подчеркивал: «И сиа вся написаная, аще и не лѣпо кому зреться, иже толико отъ случившихся въ нашей земле не говееине намъ изъглаголавшемъ: мы бо ни досажаящи, ни завидяще чести вашей и таковая вчинихомъ, яко бо обретаемъ Началнаго лѣтословца Киевскаго, иже вся временнобогатства земская *не обинуяся показуеть*. Но и первии наши властодръжци безъ гнѣва повелевающе вся добрая и недобрая прилучившаяся написавати..., якоже при Володимере Монамаса оного великаго Селивестра Выдобыжскаго, не украшая пишуцаго, почетъ почиши. Мы же симъ учящися, таковая вся приключышаяся въ дни наша не преминухом, властодржець нашихъ дозрящихъ сихъ, таковымъ вѣщемъ да внимають...»¹⁰³. Характерно, что для летописца XV в. право описывать происходящее «не обинуясь» уже нуждается в специальном подкреплении: ссылке на авторитет «Началнаго летословца».

Признавая определенную политическую ангажированность летописца (отрицать ее — значит вступать в противоречие с тем фактическим материалом, который известен любому, кто знакомился с древнерусским летописанием), следует уточнить само понятие «политических интересов» для XI–XVI вв. Если по мнению А.А. Шахматова, речь идет о защите летописцем интересов того или иного летописного (политического) центра, то Д.С. Лихачев полагает, что «идеологическая» сторона летописи — прежде всего классовая или сословная (не уточняя при этом, правда, насколько были сформированы те или иные классы и сословия во время создания летописного текста)¹⁰⁴. Между тем, по вполне справедливому замечанию В. Малинина, «при теократических воззрениях автора, истинная религия одна только составляла основу государственной жизни народов и обуславливала их историческое призвание»¹⁰⁵.

«Проблема» религиозности древнерусского летописца

Правда, в советском источниковедении (как историческом, так и литературном) христианский характер Повести, если и не отрицался, то, во всяком случае, ставился под сомнение. Крайнюю точку зрения в этом вопросе отстаивал Д.С. Лихачев. Более мягкими были характеристики других исследователей древнерусского летописания.

Так, Н.Л. Рубинштейн полагал, что помимо хронологической канвы летописный текст связывался воедино «философской доктриной» провиденциализма. «Чисто механическое соединение отдельных частей в сложном памятнике, который мы называем летописным сводом» подчинено лишь «внешней силе божественного промысла: каждое событие существует вне внутренней связи с другими, а как проявление высшей воли, высшей божественной силы, провидения». В то же время, отмечал Н.Л. Рубинштейн, «как бы то ни было, в конечном итоге, при самой своей многосоставности, эта летопись все-таки проникнута известной общей идеей некоторого политического единства, под главенством киевского князя... Это — идея “Русской земли”»¹⁰⁶.

Близкую позицию занимал И.П. Еремин. Не отрицая религиозности древнерусского летописца, он подчеркивал заимствованность концепции, которой он руководствовался в своем труде, из византийских хроник. При этом отмечалось: «Мораль летописца — конкретна; добро для него — только то, что несет в его понимании благо Русской земле; зло — все то, что угрожает ее благополучию». Отсюда выводится и цель создания Повести: это — «книга, преследующая чисто практическую задачу: показать на ряде конкретных примеров — в рамках рассказа о прошлом, — как надо и как не надо поступать; книга о прошлом Русской земли, но каждой строкой своей повернутая в сторону русской действительности, современной летописцу; книга, проникнутая духом большой тревоги за будущее Русской земли. Летописец писал ее в надежде, что она станет настольной книгой

для современных ему князей, что они не только найдут в ней необходимую для себя моральную поддержку, но и воспользуются ее уроками, как руководством к действию, как учебником поведения в практике своей повседневной государственной деятельности»¹⁰⁷.

Точка зрения И.П. Еремина и Н.Л. Рубинштейна подвергалась и подвергается довольно жесткой критике¹⁰⁸.

С одной стороны, ей противостояла позиция, сформулированная Н.К. Никольским и развитая М.Д. Приселковым и Д.С. Лихачевым. Согласно ей, в основе Повести и Начального свода лежал некий свод с «домонашеской» окраской, существенно переработанный последующими христианскими сводчиками. Они — «под давлением запросов своего времени» и смены политических ориентаций, «в стороне от которых менее всего могла оставаться работа авторов и редакторов исторических трудов» Древней Руси, — по мере сил и возможностей приспособляли дошедшую до них информацию о прошлом «к потребностям окружавшей их жизненной обстановки». При этом, естественно, изменялось и «идейное содержание» летописи: из светской она превращалась в религиозно окрашенную, «клерикальную»¹⁰⁹. С такой точкой зрения, по существу, солидарны М.Н. Тихомиров¹¹⁰, А.Н. Насонов¹¹¹, Б.А. Рыбаков¹¹², А.Г. Кузьмин¹¹³.

С другой, — Б.Д. Греков и Л.В. Черепнин настаивали на том, что летопись не была механическим объединением отдельных известий. Летописец, по их мнению, — «автор систематического труда». «Теория, положенная в основу его работы», — представление «о вмешательстве божественных и дьявольских сил в ход исторических событий». Она «присутствует явно или незримо» «в любом летописном своде..., определяя подход авторов к рассмотрению настоящего и прошлого»¹¹⁴.

Эта идея явно сближала древнерусское летописание с западноевропейскими хрониками и анналами, на что обратил внимание М.А. Алпатов. По его словам, она «сделала историю русского народа частью мирового исторического процесса, начало которого связывалось с сотворением богом мира, а конец его терялся в туманной перспективе второго пришествия всемирного бога». При этом, как бы между прочим, он весьма пессимистически подчеркнул, что «историческая концепция провиденциализма была проповедью исторической беспомощности человека, идеалом его исторического бездействия. Между потусторонней, бесплотной исторической теорией и земной, плотской действительностью наступил решительный разрыв, их отношения стали непримиримым антагонизмом». И только эпоха гуманизма и Просвещения «низвела» христианскую историческую концепцию «с небес на землю, где совершалась подлинная, земная история»¹¹⁵. Вместе с тем, М.А. Алпатов явно представлял себе Повесть временных лет, по преимуществу, механическим сводом известий. Об этом, в частности, косвенно свидетельствует сравнительная характеристика летописи и

Хронографа: «В отличие от “Повести временных лет” Хронограф был не погодной записью, а связным изложением событий и идей»¹¹⁶.

Как бы то ни было, вряд ли можно оспаривать, что для древнерусского человека иного мировоззрения, нежели религия, быть не могло. Недаром большинство исследователей, пытающихся умалить христианскую окраску древнерусской литературы, вынуждены преувеличивать роль и влияние языческих верований в русской культуре: «Утверждение о преобладании “богословской концепции” в литературе и общественной мысли Киевской Руси основывается... на общем предположении о господстве провиденциальной концепции в европейской анналистике того времени и о чрезвычайно слабости русской общественной мысли, которая, будучи втянутой “в водоворот религиозных идей”, была полностью поглощена нахлынувшим вместе с христианством византийским богословием»¹¹⁷. С этим заключением можно согласиться, только пренебрегая фактами. Авторы подобных утверждений забывают, что из многочисленного книжного фонда Киевской Руси, насчитывавшего не одну тысячу томов, далеко не все было “целиком пропитано религиозным духом”, забывают о существовании таких произведений, как Слово о полку Игореве, Моление Даниила Заточника и ратные повести, написанных явно воинами, а не монахами». И далее: «Полученный вывод вполне согласуется с мировоззрением общественной среды того времени, насквозь пропитанного языческими привычками и языческой идеологией»¹¹⁸. Так что, видимо, религиозный «момент» — даже если тот или иной автор искренне убежден, что «было бы актом большого насилия на летописью, если бы мы стали утверждать, что ее тексты проникнуты “целиком религиозным духом”»¹¹⁹ — все-таки должен был доминировать при освещении событий в летописи.

Проведенный нами анализ ряда летописных сообщений позволяет с достаточными основаниями настаивать на том, что основой летописного повествования в большинстве случаев оказывается вовсе не «языческо-фольклорный момент», а литература — христианская не только по форме, но и по содержанию. Даже, казалось бы, явно фольклорные сюжеты (к сожалению, мы до сих пор не располагаем методиками, которые бы позволили с достаточной степенью надежности вычленять такую основу — фольклорность сюжета чаще всего определяется *на глаз*) попадают в летопись исключительно в христианизированном изложении.

Почему летописи создавались в монастырях

Вряд ли случайно, что летописные своды создаются и редактируются именно в монастырях. Объяснить это лишь тем, что чернеческая братия была наиболее образованной частью населения Древней Руси, вряд ли удастся. Во-первых, для монаха одной из важных положительных характеристик признавалась «простота ума», неначитанность. Во-вторых,

среди мирян (во всяком случае, среди городского населения и уж тем более, в княжеском окружении) грамотность, а часто и знание нескольких языков вовсе не были исключением. Уже с первой половины XI в. фиксируется проникновение грамотности в среду высококвалифицированных ремесленников, княжеской дружины, женщин княжеской фамилии¹²⁰. Поэтому передача именно в монастырь функции ведения летописей, скорее всего, была связана с некоторой функциональной близостью монаха и летописца.

И здесь, видимо, самое время вспомнить о том, как складывались отношения между Киево-Печерским монастырем, в стенах которого создавались все ранние летописные своды, и киевскими князьями. Приведенные выше случаи, когда игумены оказывались в роли лиц, поучающих светских владык, позволили нам высказать предположение, что они выступали в качестве княжеских духовников. Если это было действительно так, кому, как не им, следовало поручить составление «книги жизни»? Конечно, это — лишь гипотеза. Но гипотеза, которая позволяет ответить на многие до сих пор не решенные вопросы, связанные с древнерусским летописанием.

В частности, это еще один аргумент, заставляющий усомниться в стремлении летописца во что бы то ни стало похвалить и оправдать «своего» князя, а заодно осудить его — условно говоря, политических — противников. Дело в том, что подобное отношение к мирскому владыке, нормальное для человека XIX–XX вв., вряд ли было приемлемо для монаха XI–XII столетий. Даже в XVII в., когда роль светской власти неизмеримо выросла, в России, пережившей ужасы опричнины и Смуты, можно было услышать (пусть и из уст «огнепального» протопопа — со всем его максимализмом) предупреждение тому, кто желал бы польстить правителю: «А в отечниках написано: егда-де человека в лице похвалишь, тогда сатане его словом предашь»¹²¹. Похвала *в глаза* недопустима для служителя церкви. Это — прямое нарушение его пастырского долга. Он обязан наставлять своих духовных чад на путь истинный. А сделать это можно, лишь указывая на совершенные ими проступки, требующие покаяния. Именно поэтому Феодосий и говорит, что осуждает Святослава «*на спасение души*» его. Без такого «обличения и глаголения» путь к спасению от вечных мук для киевского князя был закрыт.

Логичнее предположить, что монах-летописец должен скорее хвалить «чужого» князя — дабы закрыть для того «Божие царство», не пустить его в «вышний Иерусалим». Хотя, и такой вариант вряд ли был возможен. Не осуждая греха, летописец становился как бы соучастником преступника: «тый же грех исповеднику и попови, — обеима общий есть грех; того деля поручается за нь и приемлеть грехи его на ся»¹²²; «то оба таковая приимета бесконечную муку, понеже он ведая грехи его, не положил ему опитемии за то..., и оба осудитася»¹²³. Ответственность на Страшном суде за чужие грехи, о которых он знал, но

которые не обличил или, хуже того, похвалил, и тем самым взял на себя («на выю свою возложи»), видимо, должны были стать мощным сдерживающим фактором для любого летописца, желавшего следовать своим — или чужим — «политическим страстям и мирским интересам»¹²⁴.

Возможно, подобные рассуждения могут показаться современному человеку наивными. Но еще наивнее полагать, будто основные ценностные ориентиры и психологические механизмы поведения человека не претерпели за последние 300–600 лет никаких изменений.

Так что, представление о полной подчиненности пера летописца воле заказчика летописи представляется несколько модернизированным. К тому же, оно, как мы помним, находится в определенном противоречии и с выводами самого А.А. Шахматова. Сугубо политическая ориентация летописца не может объяснить и появления в Повести временных лет целого ряда известий, к политике непосредственного (а скорее всего, и косвенного) отношения не имевших: о налетах саранчи, кончине лиц, упоминаемых в летописи всего однажды, т.п. Другими словами, отстаивание интересов «своего» князя (тенденция, несомненно, присутствующая в целом ряде летописных текстов) явно не может рассматриваться в качестве *главной* цели, ради которой создавалась Повесть.

Что же это за «грандиозная идея», положенная в основу текста Повести и обеспечившая цельность как начальной русской летописи, так и сводов, ее продолживших? Отказ от признания политической ориентированности летописца — и «возвращение» его, так сказать, в лоно церкви оставляют этот вопрос открытым.

Эсхатологические мотивы Повести временных лет

Предложенная гипотеза, исходящая из названия Повести временных лет, позволяет снять этот вопрос: речь идет о своеобразном отчете — от начала Русской (Русьской) земли до наступления «временныхъ лѣтъ».

Понимание выражения «временные лѣта» как устойчивого фразеологического оборота, связанного с представлением о Конце света, позволяет предположить, что в Повести важное место отводилось именно эсхатологической идее. Посмотрим еще раз, какое место занимал этот мотив среди прочих тем Повести временных лет.

О существенности эсхатологического ориентира для авторов (и, следовательно, для потенциальных читателей) говорит, как будто, вынесение его в заглавие первых русских летописей. Тем не менее, следует проанализировать, какую роль играют эсхатологические представления в отборе материала, помещаемого в летопись, как влияют они на форму изложения, структуру текста, подбор источников (в частности, иностранного

происхождения), и, наконец, связаны ли ожидания конца света с причинами, побудившими создавать летописные своды.

Признание эсхатологических мотивов в Повести временных лет в числе ведущих неизбежно влечет за собой предположение о присутствии их так или иначе в *каждом* фрагменте, из которых состоит единый текст летописи. Если роль таких мотивов действительно была велика, наличие их в сообщении становилось, как мы уже отмечали, обязательным условием при отборе материала для летописного свода. Замысел должен воплотиться во внутренней форме источника, а та, в свою очередь, — в форме внешней.

Обращение к эсхатологической тематике в содержании Повести временных лет позволяет по-новому увидеть структуру изложения древнейшей русской летописи.

Прологом к истории Русской земли является рассказ о разделении после Потопа земли между сыновьями Ноя и о попытке создать Вавилонскую башню. Летописец основное внимание уделяет, во-первых, разделению единой до того момента земли, а также последующему «размещению» языков и, следовательно, утрате единого (и истинного!) «праязыка» — Слова Божиего, на котором Адам и его ближайшие потомки могли беседовать с Богом. Во-вторых, этот сюжет позволяет летописцу дать своеобразную генеалогию славян, указать их место в мировой семье народов. В-третьих, родословие потомков Ноя начинает новую историю человечества, прошедшего очищение Потопом. Далее рассказ ведется уже о «новых людях» (христианах) земли Русской.

Своего рода рубежом в летописном повествовании становится странный расчет лет, совпадающий с абсолютными размерами «останка» Вавилонской башни и периодом «от Адама» до «Римьского единовластья», богоизбранного мирового царства. Отсюда начинается отсчет *последних* лет.

Повесть временных лет и западноевропейские хроники XII в.

Любопытно, что мысль М.А. Алпатова об определенной близости Повести и западноевропейских хроник именно в этом пункте находит своеобразное подтверждение и развитие. Так, в Хронике одного из самых известных хронистов XII в. Оттона Фрейзингенского (чаще всего она упоминается под названием «О двух государствах»)¹²⁵, изложение строится по очень близкому сценарию. Воплощая концепцию Августина, Оттон противопоставляет два царства: Божье и земное. Первое — вечное, второе — временное, преходящее. Первые семь книг Оттона посвящены изложению бедствий, которые пережило и будет переживать человечество от сотворения человека до Конца мира. В заключительной, восьмой книге повествуется о том, как завершится земная история, — от воцарения Антихриста до Конца света.

И здесь рубежом выступает история Римской империи. Сначала она переходит (точнее, переносится) из Рима в Константинополь. Затем оттуда — во Франкскую империю. «Священная Римская империя германской нации» выступает, таким образом, прямой наследницей империи «ветхого» Рима. История этой *переходящей* империи и есть последний период истории человечества. Конец Римской империи (которая является Римской уже только по названию) не станет концом истории вообще. Ее сменит тысячелетнее царство праведных¹²⁶.

Судя по всему, идея этого тысячелетнего царства была чрезвычайно близка древнерусскому летописцу. Судя по всему, оно должно было установиться (или уже установилось?) именно на богоизбранной — «Русьской» — земле. Пожалуй, единственное существенное различие концепции древнерусского летописца и базовой идеи Оттона Фрезингенского кроется в том, что, по мнению последнего, царство Божие только грядет: оно наступит, когда сатана будет связан и «запечатан» на тысячу лет. Летописец же, судя по всему, полагал, что человечество уже подошло к завершающей стадии: дьявол если и не освобожден еще, то вот-вот освободится от оков — и после кратковременного царствования Антихриста в самое близкое время наступит Конец света...

Любопытно и то, что, по наблюдению Е.А. Косминского, «для историков средневековья “Библия” была постоянным образцом, она была энциклопедией исторических примеров. “Библию” понимали в символическом смысле; те или иные события “Ветхого завета” рассматривались как своего рода прообразы, как символы, раскрытие которых происходит затем отчасти в “Новом завете”, отчасти и позже, в последующей истории человечества. Поэтому современные события старались сравнивать с библейскими, библейскому материалу давали иносказательное толкование». Поэтому «для того чтобы хорошо изучить средневековую историческую литературу, надо изучать латинский язык, может быть не столько по Цезарю, сколько по вульгате, по латинскому переводу “Священного писания”. “Библия” была образцом исторической книги для средневековых писателей, к библейской истории часто сводилось представление о всем ходе всемирной истории»¹²⁷. Кстати, из этого наблюдения делался весьма важный вывод: «очень опасно делать какие-нибудь сопоставления между отдельными средневековыми писателями на основании их языка, видеть заимствование друг у друга там, где это заимствование, может быть, имеет общий источник — то же “Священное писание”. Это обстоятельство создает очень большие затруднения для исторической критики средневековых хроник»¹²⁸.

Все сказанное в значительной степени имеет непосредственное отношение и к Повести временных лет. Таким образом, она оказывается как нельзя лучше «вписанной» в европейский культурно-литературный контекст своего времени. В то же время, Повесть явно

имеет свое «лицо»: в отличие от западноевропейских хроник, она значительно функциональнее — в эсхатологическом плане. Она — не столько актуально-нравоучительное чтение «на будущее», сколько своеобразное подведение земных итогов и отчет «за прошлое».

Логика «случайных» элементов Повести временных лет в эсхатологической перспективе

Упомянутый рубеж совпадает с еще одним знаменательным для летописца — и не вполне ясным для современного историка — событием: началом правления византийского императора Михаила III. Если принять нашу гипотезу, такое начало собственной истории для летописца представляется вполне логичным. В полном соответствии с древними пророчествами, «восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда. А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение»¹²⁹. Даже во фразеологии этого библейского пророчества легко можно найти множество оборотов, характерных для летописных характеристик. Определенной параллелью к названию Повести звучит и высказывание относительно «книги сей», которая будет запечатана «до последнего времени».

С позиций эсхатологических теорий находит объяснение и включение в ранние летописные тексты счета лет индиктами. Их упоминания, начиная с записи даты воцарения Михаила III, имели целью вычисление специального результата: установление — в соответствии с указаниями авторитетного Откровения Мефодия Патарского — потенциальной ближайшей даты Конца света (которая, как мы помним, должна была приходиться на девятый индикт). Расчет индиктов при таком временном ориентире становился насущной задачей, особенно в критические моменты, когда имелись дополнительные основания ожидать скорого наступления светопреставления.

Именно в эсхатологическом контексте обретает смысл и расчет лет от Сотворения мира «до смерти Святополчи»¹³⁰, помещенный под 6360 года. Все прочие его объяснения — по крайней мере, до сего дня¹³¹, — не давали сколько-нибудь удовлетворительного результата. Группировка периодов, имеющих в этом расчете, по «возрастам», соответствующим «шестодневу», дает достаточные основания полагать, что его составитель стремился вывести читателя на событие, которое должно завершить повествование, как, впрочем, и всю земную

историю вообще: Второе пришествие Спасителя. Такой результат, по меньшей мере, не противоречит нашему предположению об общей направленности Повести.

Дальнейшее изложение Повести в целом сводится к рассказу об обретении Русью Слова Божия. Системообразующими здесь представляются сюжеты, связанные с «призванием варягов»¹³², захватом Киева Олегом¹³³, рассказом об изобретении славянской азбуки и «преложении» Священного Писания на славянский язык, походами Олега (под 6415 годом) и Игоря (под 6453 годом) на греков¹³⁴ и подписанием соответствующих договоров, поездкой Ольги в Константинополь (под 6463 годом)¹³⁵, греческим походом и гибелью Святослава, не пожелавшего — вопреки материнскому совету — принять христианство, наконец, убиением варягов-христиан, «испытанием вер» и крещением Руси.

Этим, однако, не завершается летописное изложение. Продолжателем дела Владимира Святославича становится киевский князь Ярослав, «насъя книжными словесы сердца вѣрных людии», которые прежде «взора и умя[г]чи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ», его отец¹³⁶. Похвала Ярославу под 6545 годом носит обобщающий характер и рассматривается практически всеми исследователями Повести временных лет как некий рубеж в летописном изложении, хотя и интерпретируется ими по разному¹³⁷.

У нас есть все основания думать, что дата эта выбрана не случайно. Расчет лет до скончания мира, завершающий Новый завет в Геннадиевской Библии 1499 года¹³⁸, сориентирован как раз на это время. Мало того, вряд ли случайно стечение в летописном 6545/1037 году таких событий, как строительство Золотых ворот и Софии Киевской (имеющее явно эсхатологический смысл), а также учреждение по обе стороны дороги, соединяющей их, монастырей свв. Георгия и Ирины (что связано не только с тезоименитыми святыми князя и княгини, но и повторяет городскую структуру Константинополя), произнесение Иларионом «Слова о Законе и Благодати» в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве, вечером в Великую субботу после литургии Василия Великого перед пасхальной утренней службой 25 марта в Великую субботу 1038 года, создание какого-то летописного произведения (условно называемого Древнейшим сводом) и, наконец, само по себе совпадение Благовещения с Великой субботой. Судя по всему, перед нами — след колоссального по напряжению ожидания заранее рассчитанного конца земной жизни. Именно к этому моменту была приурочена грандиозная строительная деятельность, подготавливавшая Киев к роли Нового Иерусалима¹³⁹. Именно к этому моменту была завершена и работа над интересующим нас текстом, который должен был рассказать, «како избѣра Богъ страну нашу на послѣднее время». Именно к этому времени, видимо, завершается (хотя бы формально) христианизация

Руси, что должно было рассматриваться как дополнительное основание, подтверждающее наступление Конца света.

По истечении критической даты напряжение ожидания Страшного суда, видимо, несколько спало, хотя сам вопрос о подготовке к этому — самому важному в жизни христианина — событию, естественно, снят не был. Внимание оказалось переключенным с конкретной даты (расчет которой, согласно канону, невозможен¹⁴⁰) на наблюдение за многочисленными и подчас противоречивыми знаменами, появление которых, по Писанию и апокрифам, должно предвестить конец мира.

С изменением ситуации меняется и характер повествования: идея коллективного спасения всех, принявших крещение (большая эсхатология)¹⁴¹, постепенно вытесняется идеей индивидуального воздаяния за содеянное (малой эсхатологией)¹⁴². Соответственно, все большую роль играет оценка конкретных действий каждого человека. Изложение теперь может быть завершено в любой момент, как только появятся знаменания наступающего конца мира, но до этого оно будет представлять собой «вечно продолжающийся итог». Потому-то «летопись фактически не имеет конца; ее конец в постоянно ускользающем и продолжающемся настоящем»¹⁴³.

Теперь в центре внимания летописца оказываются нравственные оценки деяний человека, а также события, далекие от «мирских страстей и политических интересов»: затмения Солнца и Луны, налеты саранчи, землетрясения, моровые поветрия, наблюдения комет, огненных столпов, «знамений змиевых», уродов, появления лжепророков и т.д., и т.п. Такие события подпадают под категорию знамений, которые могли предвозвещать Конец света¹⁴⁴, а потому каждое из них могло стать логическим завершением труда летописца — в полном соответствии с «программой», провозглашенной в названии Повести («се — *по вѣсти* времяньных лѣт»), т.е. до известия о наступлении конца «мимотекущего» времени).

В связи с этим изменяется способ изложения. Рассказ, прежде имевший единую тему (задавшей своего рода сценарий развития событий), теперь делится на отдельные фрагменты, каждый из которых приурочивается к определенной годовой, календарной, а то и часовой дате. Разбивка летописного текста на годы, а также указание дат с точностью до дня и часа представляется современному исследователю едва ли не основной особенностью летописного повествования. Как мы помним, на Страшном суде человеку предстояло держать отчет по каждому из совершенных им грехов — с точным указанием не только годовой или календарной, но даже часовой даты. Поэтому внесение датирующих данных в исторический отчет летописца выглядит вполне оправданным. Кстати, появление годовых, а вместе с ними — календарных и часовых дат в летописный текст относят обычно к деятельности Никона Великого, которому приписывается создание I Киево-Печерского

летописного свода 70-х годов XI в.¹⁴⁵ Это вполне согласуется по времени с нашей гипотезой об изменении функций, характера, а следовательно, и способа летописного изложения. Тем самым реальные события в описании летописца получали дополнительные характеристики, присущие событиям эсхатологическим. Иногда это подчеркивается внешне неприметными деталями, объяснить присутствие которых в тексте исторического произведения пока никто не пытался: например, появление в сообщении о землетрясении под 6615/1107 годом «уточнения», что земля «трясется... *пред зорями [в нощи^а]*»¹⁴⁶. Указание на несколько странную деталь получает объяснение при обращении к апокрифическим сочинениям. В частности, в одном из рассказов о телесном воскресении подчеркивалось: «Какоже труба вострубит *пред зорями* — мертвии во Христе воскреснуть...»¹⁴⁷.

Эсхатологический оттенок имеет, к примеру, и упоминание, что мощи Феодосия Печерского были обретыны, когда «ударыша в било»¹⁴⁸. Согласно древнерусским апокрифам, тело Адама перенесли в ковчег из Пещеры сокровищ, где были погребены все допотопные патриархи, по удару била, сделанного Ноем по повелению Божию¹⁴⁹.

В таком контексте уже не кажется странным поразительное совпадение деталей в описании взятия Константинополя Олегом в 911 г. и падения «Седьмохолмого» в 1453 г. под ударами Мехмеда II Завоевателя. И в том, и в другом случае непосредственным поводом к сдаче города становится передвижение вражеских кораблей по суше. Эта деталь оказывается решающей, поскольку она имела для греков эсхатологическое значение. Не менее яркую эсхатологическую окраску, судя по всему, имело и упоминание «рода Рускаго» в договорах Олега и Игоря с Греками. Такая трактовка этого «этнического» определения тем более вероятна, поскольку, как уже отмечалось, упоминание о щите, который Олег якобы повесил на стену Царьграда, «знаменуя побѣду», скорее всего, должно было обозначать, что столица Византии взята Русью под свою защиту.

Число подобных примеров в Повести временных лет столь велико, что они образуют едва ли не большую часть летописного повествования.

В это же время, видимо, появляются и развернутые (зачастую скрытые) библейские характеристики летописных персонажей. Большинство из этих характеристик имеет амбивалентный характер, что заставляет нас вернуться к проблеме противоречивости летописных текстов. Ни признание исключительно политической направленности творчества летописца, ни попытка связать непоследовательность в оценках летописных персонажей с тем, что для автора летописи «всякий князь... хорош, если он соответствует его, летописца, идеалу “доброе” князя, и плох, если он этому идеалу не соответствует»¹⁵⁰, не снимает, как

^а Из Радзивилловской летописи.

мы видели, этого противоречия. Зато предположение эсхатологической направленности Повести позволяет объяснить не только происхождение, но и упорное сохранение таких расхождений при последующем редактировании летописных сводов.

Автор произведения, писавший не только *д о*, но и *д л я* Страшного суда, вполне мог взять на себя функцию духовного руководителя прообразов своих персонажей. Указания на грехи князей еще при жизни последних — необходимое *условие* покаяния в совершенных прегрешениях. Само же покаяние — средство склонить Бога к милосердию, «избежать тяжчайшего суда и наказания от Бога»¹⁵¹. Недаром настоящим наказанием за тяжкий грех считалось неприятие покаяния от преступника. Только таинство покаяния давало частное разрешение христианину от грехов¹⁵². Другими словами, автор летописи, если и не создавал, вопреки высказанному мною предположению, собственно «книги жизни», — во всяком случае, предоставлял Высшему Судии их некоторый аналог: перечень заслуг своих «героев», а также грехов, на которые было своевременно обращено их внимание, и за которые они могут отчитаться.

Иногда концентрация эсхатологически окрашенного материала в летописи достигает какой-то критической точки. Интересно отметить, что эти моменты, как правило, связаны с выделяемыми специалистами этапами в создании летописных сводов. Показательно в этом отношении нагнетание эсхатологических мотивов в статьях 6576–6582 и 6600–6605 годов (что совпадает с предполагаемым датировкам Свода Никона и Начального свода). Кстати, эти статьи оказываются и наиболее пространными в описаниях. Именно в них встречаются обширные вставные тексты, имеющие эсхатологическую ориентацию (в частности, о нападении половцев на Печерский монастырь, фрагмент из Откровения Мефодия Патарского, Поучение о казнях Божиих, Повесть об ослеплении Василька Тербовльского, Поучение Владимира Мономаха и др.)¹⁵³.

Последнее выводит нас еще на одну большую проблему. Признание эсхатологических мотивов в Повести временных лет ведущими позволяет вполне удовлетворительно объяснить *о т б о р и с т о ч н и к о в*, на которые опирается в своем творчестве летописец. Они (в том числе переводные сочинения: Хроника Георгия Амартола, Хроника Иоанна Малалы, Сказание Епифания Кипрского о 12 камнях на ризе первосвященника, «Иудейская война» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия, «Иосиппон» и др.) оказываются не случайным набором первых попавшихся текстов и не следствием целенаправленного ограничения Константинопольской патриархией репертуара переводимых памятников¹⁵⁴, а результатом кропотливой работы самого древнерусского летописца по анализу и тщательному отбору книг, подходящих для его цели¹⁵⁵.

Адресат Повести временных лет

Вопрос, вынесенный в заголовок этого раздела, как правило, по существу не ставится. Обычно (чаще всего — по умолчанию) предполагается, что «“Повесть”... родилась на родном языке того *народа*, историю которого она рассказывала и *для которого она предназначалась*»¹⁵⁶. В связи с этим широко распространено мнение, будто чтение летописей было заурядным событием едва ли не каждого грамотного жителя Древней Руси. Однако, как справедливо подметил Т.В. Гимон, «трудно поверить... тому, что летописи были ориентированы на достаточно широкого читателя. Наоборот, отсутствие реально дошедших до нас списков домонгольского периода при достаточно большом количестве памятников, реконструированных учеными, наводит на мысль, что летописи на Руси вообще не тиражировались, а составлялись в единственном экземпляре и переписывались только в целях создания новых сводов»¹⁵⁷.

Подтверждением этого мнения является и довольно странное, на первый взгляд свидетельство, которое крайне редко упоминается в летописеведческой литературе. Речь идет о сообщении Джерома Горсея: «Я читал в их хрониках, *написанных и хранимых в секрете* великим главным князем страны по имени Князь Иван Федорович Мстиславский, который по любви и расположению ко мне доверял мне многие секреты, хранимые им в памяти на протяжении 80 лет его жизни, — о положении, природе и управлении этого государства; все это было особенно мне полезно во время бесед с русскими о делах прошедших лет...»¹⁵⁸.

Вместе с тем широко бытует представление, что летопись составлялась по княжескому заказу и, соответственно, предназначалась именно для князя. Обилие в летописи косвенных цитат, сложная образная система, на которой строится летописное повествование, заставляют усомниться в том, что автор адресовал свое произведение только ему. Обнаружить в летописи выявленный нами второй смысловой ряд, основанный на использовании библейских образов, было, очевидно, по силам лишь просвещенному человеку. Следовательно, можно полагать, что летописец адресовал сокровенный «текст» своего труда совершенно определенной аудитории. Ее, в частности могли составлять такие же начитанные монахи, как и он сам¹⁵⁹. Однако и для них выявление столь тонких намеков было, пожалуй, слишком сложной задачей. Но тогда для кого он писал?

Ответ на этот вопрос, как мне представляется, кроется, в частности, в названиях древнейших из дошедших до нас летописей. Поскольку в обоих рассмотренных случаях речь идет о конце света, есть все основания полагать, что в названиях Повести временных лет и предшествующего Начального свода имеются в виду не только прошедшие и преходящие годы, но и конечная цель повествования: оно должно быть доведено до Царства Славы, когда

наступит последний день мира сего (временного). Это — та идея, которая объединяет всю Повесть, придавая ей единство, цельность, законченность. Тогда становится ясным и то, почему летописи — вопреки широко бытующему мнению — создавались и хранились в тайне.

При этом несколько уточняется само содержание Повести и цель ее создания. Летописец, скорее всего, писал некую «книгу», которая должна будет фигурировать на Страшном суде. Следовательно, создаваемый летописцем перечень деяний людей и их моральных оценок, видимо, в первую очередь предназначался для Того, Кому *в конце концов* должны были попасть летописные тексты. А уж Он-то, вне всякого сомнения, мог разобраться с любым «ребусом», созданным человеком... *Этого* потенциального Читателя летописец ни при каких условиях не мог игнорировать при составлении летописного известия.

Ему же лгать нельзя. Пред *Ним* меркнет воля любого князя, любые «политические страсти и мирские интересы». Забывать об этом — значит отказаться от того, чтобы понять летописца, а следовательно, и уяснить то, что он написал.

Летописец был христианином в полном смысле этого слова и хотя бы уже потому не мог не ориентироваться в своих поступках на христианскую систему нравственных ценностей. Чтобы понять это, надо просто захотеть услышать человека, мыслящего и говорящего иначе, чем мы. И чуть-чуть усомниться в собственной непогрешимости.

Таким образом, комплексное изучение истории текста Повести временных лет в совокупности с герменевтическим анализом ведущих мотивов отдельных ее сюжетов и пространственно-временных указаний позволяет сформулировать гипотезу о замысле и функциях данного произведения в целом.

1. Поскольку эсхатологические мотивы так или иначе присутствуют практически во всех рассмотренных фрагментах текста Повести временных лет, можно думать, что именно эта тема являлась определяющим и системообразующим концептом, лежащим в основе летописных текстов в целом. Это подтверждается, в частности, герменевтическим анализом названий Повести и предшествующего ей свода, формулирующим своего рода программу данного произведения. При этом Повесть временных лет представляется специфическим «документом», который должен был фигурировать на Страшном суде — для которого он, собственно, и предназначался.

2. Такая гипотеза позволяет непротиворечиво объяснить, по крайней мере, основные характерные черты древнерусского летописания: его зарождение и угасание, структуру и

форму изложения, отбор материала и подбор источников, на которые опирались в своем изложении летописцы, место и даты создания новых летописных сводов.

3. Предлагаемое понимание основной темы Повести временных лет позволяет с новых позиций взглянуть на это произведение как на исторический источник, дать ему принципиально новую общую характеристику. Если сформулированная нами гипотеза верна, кроме буквального понимания сообщений Повести следует учитывать второй — эсхатологический — план изложения, а также присутствующие в нем скрытые символические, аллегорические и нравственные характеристики, что неизбежно должно сказаться на конкретно-исторических реконструкциях, основанных на сведениях, почерпнутых из нее.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

1. К настоящему времени в отечественной и зарубежной гуманитаристике сложились условия, позволяющие приступить к преодолению того состояния, которое в историографии принято характеризовать как кризисное. Ряд положений, сформулированных в теории, методологии и методике исторического исследования, источниковедении и текстологии, являются основанием для изменения взгляда как на саму суть исторического источника (прежде всего, письменного), структуру информации в нем, так и на отношения в системе «исторический источник — историк».

Прежде всего, признание психологических механизмов мышления и поведения человека исторически изменчивой величиной заставляет более осторожно относиться к сведениям, которые историк обнаруживает в источнике. Само по себе это положение предусматривает существенное усложнение процедуры обработки исторической информации. Дополнительные коррективы в работу со сведениями источника внесло представление о письменном источнике как произведении, т.е. цельном тексте, в основе которого лежит некий замысел, так или иначе воплощающийся в каждом фрагменте. Именно замысел служил своеобразным фильтром, через который автор источника отбирал сведения, подлежащие фиксации в создаваемом им тексте, а также влиял на форму их фиксации. Следствием этого является один из самых существенных признаков произведения: изменение его как единого целого. Вместе с тем, признание текста источника произведением с неизбежностью породило презумпцию намеренности вносимых в него изменений, лежащую в основе изучения текстов, что позволяет рассматривать каждый этап становления текста как очередную стадию в формировании основной идеи (замысла) произведения, в этом тексте воплощенную.

Развитие текстологии (а также ее непосредственной предшественницы, *критики текстов*) в XIX–XX вв. позволило разработать изощренную методику изучения истории текстов. Одним из результатов развития текстологических исследований стало зарождение и развитие в последние десятилетия такого направления как *генетическая критика* текстов, перенесшего акцент с установления «канонического» текста источника (основной цели классического текстологического анализа) на сам процесс формирования текста, выявление замысла произведения как его важнейшей составляющей. В то же время, — вопреки широко распространенному мнению — текстология не может (и не должна) рассматриваться как «основная» источниковедческая дисциплина. Тем более, собственно источниковедческое исследование не должно подменяться исследованием текстологическим. Текстология лишь создает условия для источниковедческих штудий как таковых. В то же время, она

предоставляет в распоряжение историка мощный арсенал средств, позволяющих проверять корректность источниковедческих выводов.

2. Одним из частных результатов текстологического анализа является выявление прямых и косвенных цитат, используемых автором произведения для подкрепления и развития своего замысла, а также выяснение их происхождения. Накопленный к настоящему времени опыт изучения древнерусских нарративных текстов (в частности, летописей) позволяет утверждать, что они строились преимущественно по центонно-парафразному принципу. Соответственно, значительную часть этих текстов составляют цитаты, которые при традиционных подходах не рассматриваются как носители собственно исторической информации. Между тем, для авторов и читателей древнерусских текстов цитаты служили своего рода ключом к пониманию смысла произведения. При этом немаловажную роль играло такое качество цитаты, как *память контекста*, из которого она заимствована. Поэтому обращение к текстам, фрагменты которых использовались при создании нового произведения, позволяет современному исследователю использовать цитаты в качестве важных источников информации об идеях, которые с их помощью развиваются в нем. Основанием для привлечения параллельных текстов служат текстологические наблюдения.

Таким образом, представление о древнерусских нарративных источниках как текстах, выстроенных по центонно-парафразному принципу, дает возможность предложить принципиально новый герменевтический подход к анализу, прежде всего той части их информации, которая традиционно выпадала из сферы внимания историков и источниковедов: заимствований из предшествующих произведений, на которые опирался в своей работе создатель источника. Этот подход, с одной стороны, базируется на классической текстологии, позволяющей *установить тексты* (в текстологическом смысле этого термина), с которыми работает исследователь, выяснить их генеалогию и взаимосвязи, а также источники, на которые опирались их составители. С другой стороны, результаты текстологического анализа воплощаются в генетическом досье произведения. При этом каждый из дошедших до нашего времени текстов рассматривается не как вполне законченное произведение, а лишь как результат редакционной переработки предшествующего ему текста и, одновременно, как своеобразный авторский вариант, черновик текста последующего. Эта общая схема дополняется выдержками из других произведений, на которые опирался автор или редактор источника в каждом конкретном случае. Семантический анализ контекстов, из которых почерпнуты эти прямые или косвенные цитаты, позволяет выявить память их контекста. Комбинации, в которые попадают эти фрагменты под пером летописца, создают новые смысловые ряды, в которых память контекста каждой использованной цитаты приходит в сложное взаимодействие с

памятью контекста всех прочих цитат. Тем самым порождается принципиально новый контекст, составляющий, собственно, смысл создаваемого сообщения.

3. Соответственно, работа по демистификации такого текста начинается с установления основных этапов его развития. На этом этапе, на основании анализа сохранившихся списков текстология позволяет выстроить генетическую последовательность изменения текста произведения. Кроме того, она дает возможность выявить присутствующие в нем цитаты, установить их происхождение, и, как следствие, восстановить круг источников, на которые опирался его автор. Тем самым восстанавливается *генетическое досье* данного произведения.

На следующем этапе демистификации изучаемого текста анализ генетического досье ложится в основу реконструкции *авантекста* произведения. Именно на этом этапе реконструируется генезис текста источника, проясняется логика его автора, привлечшего для описания события те или иные цитаты и образы предшествующих произведений, которые удалось вычлениить на стадии собственно текстологического анализа.

На следующей стадии исследования анализируется генезис образов, которые использованы в источнике для отображения событий, интересующих историка. При этом текстологические наблюдения привлекаются для проверки создающейся реконструкции.

В результате такого анализа проясняется базовый *концепт* произведения, *авторский замысел* — основной фильтр, сквозь который автор источника «просеивает» всю информацию, которую он получает извне. Именно этот замысел и определяет набор известий и порядок их изложения в источнике. Кроме того, он в значительной степени влияет на форму повествования, поскольку ориентирует автора (редактора) текста источника на определенные литературные параллели.

Анализ имманентного развития смысловых структур и потенциалов каждого сюжета или сообщения, наряду с контекстуальным анализом цитат, которые использует автор в своих описаниях, позволяет подойти к общему смыслу, *понять* текст источника. Следует подчеркнуть, что при использовании такой методики внимание исследователя неизбежно будет сконцентрировано не на реконструкции конкретных обстоятельств изучаемых исторических событий, а на той образной системе, в которой эти события воспринимались и осознавались их современниками.

Важной особенностью предлагаемой методики является то, что ее результаты принципиально верифицируемы на каждом этапе. В случае несогласия с ними, исследователь должен предложить свой вариант генетического досье и, соответственно, свой авантекст данного произведения.

Предлагаемый подход, реализованный в описанном методе, имеет вполне определенные границы применения и не отвергает иных точек зрения на летописные тексты

и иных методов их анализа (в том числе, традиционных для отечественной историографии). Он лишь несколько ограничивает эти подходы, уточняет сферу их действия — и дополняет их. При этом сам он, безусловно, не является универсальным и ограничен, с одной стороны, повторяющейся (неоригинальной) информацией источников, а с другой, — теми изменениями предшествующего текста, которые вносились авторами и редакторами намеренно, осознавались ими. В то же время, при анализе нарративных источников исследователь вынужден руководствоваться презумпцией намеренного внесения изменений в изучаемый текст. Любой случай ненамеренного (в том числе, случайного) изменения текста должен быть доказан и исключен из сферы приложения предлагаемого метода.

4. Апробация предложенного герменевтического подхода была проведена на текстах Повести временных лет и предшествующих ей сводов. Анализ отдельных сюжетов Повести временных лет и пространственно-временных указаний, встречающихся в раннем летописании, показал, что большинство из них построено по принципу многоярусной семантики. Буквальные значения текста дополняются здесь символическими, аллегорическими и нравственными смыслами, выстраиваемыми при помощи прямых и косвенных цитат, а также образов, значительная часть которых заимствована из сакральных текстов (Священного Писания, литургических книг, святоотеческой литературы и апокрифических произведений). В большинстве проанализированных текстов удастся выявить эсхатологические мотивы, связанные с ожиданием грядущего Конца света и осознанием Русской земли как богоспасаемого оплота *новых людей* — христиан.

Признание летописи произведением, имеющим свой замысел и изменяющимся как единое целое, принятое в отечественной историографии после работ А.А. Шахматова, позволяет поставить — и, как нам представляется, решить — проблему системообразующей идеи, лежащей в основе летописания как вида исторических источников. Анализ эсхатологических мотивов, то более, то менее явственно звучащих в отдельных сюжетах Повести временных лет, позволяет утверждать, что в подавляющем большинстве случаев они переходят в основную тему древнейшей русской летописи. Судя по всему, именно тема конца света была для летописца системообразующей: все прочие мотивы и сюжеты, встречающиеся в Повести, дополняют и развивают ее.

Именно эта тема определяет (во всяком случае, позволяет непротиворечиво объяснить):

- причину зарождения древнерусского летописания в 30-х годах XI в.;
- структуру летописного повествования;
- отбор материала, подлежащего изложению;
- форму его подачи;
- подбор источников, на которые опирается летописец;

- причины, побуждающие создавать новые своды и продолжать начатое когда-то изложение;
- угасание «классического» летописания во второй половине XVI в.

Практически на все эти вопросы позволяет непротиворечиво ответить гипотеза о том, что летописи зародились и бытовали как своеобразные «книги жизни» («книги животные» или «книги вопросные»), которые должны быть предъявлены на Страшном Суде. Они составлялись, начиная с 30-х гг. XI в., непосредственно накануне конца времен, который пытались более или менее точно рассчитать, — сначала как рассказа о Крещении Русской земли как условия коллективного спасения всех новообращенных, а затем (после постепенного вытеснения идеи «большой эсхатологии» представлением о «малой эсхатологии») в качестве «официального» доказательства раскаяния того или иного лица в совершенных им грехах и их искупления богоугодными делами, либо наоборот, подтверждения его греховности и «окаянности». Если это так, становится ясным, почему по истечении 7000/1492 г., когда эсхатологические ожидания на Руси достигли кульминации, летописание как вид исторических источников довольно резко меняет свой характер, а после 7077/1569 г., в котором видели последнюю ближайшую дату наступления Конца света, вообще прекращается. Лицевой свод Ивана IV стал по существу последней общерусской летописью. И хотя в XVII – первой половине XVIII в. продолжают вестись местные и частные записи, внешне напоминающие летописи, они уже не могут дать и не дают общей картины истории страны и имеют иную цель создания, которую еще предстоит выяснить.

Тогда становятся объяснимыми и многие моменты, избранные для составления новых летописных сводов и их редакций: большинство из них совпадает с предполагаемыми датами Второго пришествия (годы кириопасхи, когда Пасха совпадала с Благовещением, либо годы, на которые приходился 9-й индикт, или — по иным основаниям, на которых здесь нет нужды останавливаться, — 1037–1038, 1488, 1492, 1499, 1562 и другие годы). Возможно, с этим связано и особое отношение к летописям: летописи, «написанные и хранимые в секрете» (Джером Горсей), наряду с прочими сокровищами, составляли часть царской Казны и, видимо, рассматривались как государственное достояние.

В таком случае основная *цель написания летописей* — создание своеобразного документа, который будет фигурировать на Страшном Суде в качестве важного доказательства оправдания — и спасения — либо осуждения конкретной человеческой души.

В свою очередь, выявление базовой идеи, концепта, «цементирующего» всю «грандиозную летописную постройку» (Д.С. Лихачев), дает возможность по-новому взглянуть на социальные функции, которые были призваны выполнять летописи. Есть

достаточные основания для гипотезы, что ориентация на спасение в конце мира — сначала коллективное (т.е. на большую эсхатологию), а позднее индивидуальное (на малую эсхатологию), — определяла и важнейшую *социальную функцию летописи*: фиксацию нравственных оценок основных (с точки зрения летописца) персонажей исторической драмы, разворачивающейся на богоизбранной Русской земле, которая явно претендует стать центром спасения человечества на Страшном Суде.

В то же время, глобальность цели, которую ставил перед собой летописец, предполагала многоплановость изложения, охват широкого круга самых разнообразных по своему характеру событий. Все это задавало Повести ту глубину, которая обеспечивала ее социальную полифункциональность: возможность «прагматического» использования текста летописи (для доказательства, скажем, права на престол, как своеобразного свода дипломатических документов и пр.) наряду с ее чтением в качестве нравственной проповеди, или собственно исторического, либо беллетристического сочинения, и т.д. и т.п.

Вместе с тем, следует отметить, что до сих пор идеи и духовные ценности, которыми руководствовался летописец в ходе своей работы, во многом продолжают оставаться загадочными.

Таким образом, предлагаемый герменевтический подход к изучению летописных текстов позволяет дать верифицируемую *общую характеристику* этого вида источников, что создает основу для их источниковедческого анализа и корректного использования летописных сообщений в исторических реконструкциях.

Впрочем, — и это хотелось бы подчеркнуть особо — наша гипотеза не отрицает возможности иных мотивов составления того или иного летописного свода, как и иных — в том числе, буквальных — трактовок тех или иных летописных сюжетов. Она лишь раскрывает новые информационные возможности летописания как исторического источника и, в то же время, накладывает некоторые ограничения для «наивно-исторического» его использования в исторических исследованиях.

* * *

В свое время для характеристики создателей летописей Д.С. Лихачев воспользовался образами древнегреческого поэта Архилоха. Тот делил людей на лисиц, преследующих разные цели в зависимости от обстоятельств, и ежей, которые стремятся к одной большой задаче. Выдающийся литературовед назвал древнерусских летописцев «лисицами, полагающими, что они ежи». По его мнению, те «следовали строго церковной идеологии и были прагматиками в конкретном истолковании конкретных же событий»¹. Наши наблюдения позволяют думать, что летописец, скорее, был «ежом», в отличие от своих читателей-«лисиц», выискивавших в его труде то, что их интересует и им доступно.

Примечания

Введение

¹ Ср.: «Сомнения в наличии “подлинного” прогресса, помноженные на сомнения в безграничности познавательных возможностей человеческого разума, превращают в колеблющийся мираж те картины уютного будущего, что были в общих чертах столь убедительно набросаны в оптимистическом XIX веке» (*Бойцов М.А.* Вперед, к Геродоту! // Историк в поиске: Микро- и макроподходы к изучению прошлого. Доклады и выступления на конференции. 5–6 октября 1998. М., 1999. С. 147 [Казус–1999: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999. С. 20]).

² *Румянцева М.Ф.* Теория истории. М., 2002. С. 23.

³ Подробнее см., напр., материалы «круглого стола», проведенного в апреле 1999 г. в Институте всеобщей истории РАН (Одиссей: Человек в истории. История в сослагательном наклонении? 2000. М.: Наука, 2000. С. 5–85).

⁴ Мысль о том, что история, которая пишется с «обратным вектором», с точки зрения победившей тенденции исторического развития, не позволяет адекватно воспринимать логику участников изучаемых событий и понимать смысл происходящего, ясно прозвучала уже в последней монографии А.А. Зимина, опубликованной через 11 лет после смерти ее автора (*Зимин А.А.* Витязь на распутье: Феодальная война в России XV в. М., 1991).

⁵ На это обращалось внимание еще в конце 60-х гг. прошлого века: «Теперь, когда марксизм сделался прочной методологической основой советского источниковедения, когда так или иначе изданы чуть ли не все важнейшие группы источников по истории Руси до конца XV в., а материалы следующего столетия во всяком случае известны, и по всем сложным источниковедческим проблемам существует большая литература, возникает вопрос: не находимся ли мы накануне того периода, когда можно сказать, что все более или менее существенное в источниковедении Древней Руси уже позади и в дальнейшем развитие науки сведется к уточнениям сделанных ранее наблюдений? Такое впечатление было бы, на наш взгляд, глубоко ошибочным. ...Конечно, в ряде случаев мы сталкиваемся с серьезными трудностями, объясняющимися спецификой сохранившихся источников, и многозначность решений оправдана. Но очень часто различные толкования конкретного материала объясняются просто-напросто несовершенством методики исследователей. Никакая наука не может существовать без тщательно разработанной методики. И, возможно, *дальнейший прогресс источниковедения будет зависеть прежде всего от совершенствования приемов анализа памятников прошлого*»; и далее: «Необходимость в обобщении большого опыта работы медиевистов-русистов по изучению источников велика. Она возрастает еще и потому, что *в их практике явственно обнаруживаются и серьезные дефекты*»; причем «путь построения новейшей методики источниковедения проходит именно через стык наук» (*Зимин А.А.* Трудные вопросы методики источниковедения Древней Руси // Источниковедение: Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 428, 429, 438, 436). За треть столетия, истекшую после того как были написаны эти строки, мысль, сформулированная А.А. Зиминим, не утратила своей актуальности (в отличие от идеологической оболочки, в которую она волей-неволей была облечена); напротив, в последние годы она стала, пожалуй, еще более животрепещущей.

⁶ Ср.: «Историографическая ситуация последнего десятилетия неизменно характеризуется как кризисная... Мировая историческая наука, действительно, переживает весьма противоречивый и болезненный

период, связанный как с накопившимися проблемами ее внутреннего развития, так и с общими процессами в интеллектуальной сфере и — еще шире — с ломкой культурной парадигмы, которая вызвала пересмотр эпистемологических основ гуманитарного знания. Смена исследовательских ориентаций историографии происходит параллельно с интенсивным переосмыслением самого идеала научности и с резким падением престижа не только “социально-научной” истории, но и более “мягких” культур-антропологических версий “новой историографии”. И далее: «Историческая наука переживает в конце XX века глубокую внутреннюю трансформацию, которая ярко проявляется и на поверхности академической жизни — в трудной смене поколений, интеллектуальных ориентаций и исследовательских парадигм, самого языка истории. Современная историографическая ситуация все чаще и все уверенней характеризуется как постмодернистская... Наряду со словом “кризис”, которое практически не сходит со страниц научно-исторической периодики последнего десятилетия, на них замелькали ставшие не менее “популярными” фразы “лингвистический поворот” и “семиотический вызов”. В научной периодике появилось множество публикаций, обзоров, полемических выступлений, зачастую весьма эмоциональных, а иногда просто панических. В самом конце 1980-х – начале 90-х годов прошли серьезные теоретические дискуссии... Споры продолжаются и сегодня. В них принимают активное участие и философы истории, и сами историки. В этих научных дебатах оттачиваются новые концепции, совершенствуются формулировки, создается платформа для будущего консенсуса» (*Репина Л.П.* «Новая историческая наука» и социальная история М., 1998. С. 4, 224–225).

⁷ *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. СПб., 1913. Вып. 2. С. 356.

⁸ Скажем, практически одновременно (хотя, и в более конкретном виде) аналогичная мысль была высказана А.А. Шахматовым, который пришел к выводу, что «рукой летописца водили не отвлеченные представления об истине, а мирские страсти и политические интересы» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. С. 16).

⁹ Ср.: по словам Р.Дж. Коллингвуда, одним из двух важнейших методологических правил, которыми руководствовались позитивисты, было признание независимости исторических фактов не только друг от друга, но и от познающего, из чего следовало требование: «все субъективные элементы (как их называли), привносимые точкой зрения историка, должны быть уничтожены» (*Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 126).

¹⁰ *Медушевская О.М.* Теоретико-методологические проблемы источниковедения и современная буржуазная историография // Труды Московского государственного историко-архивного института. М., 1967. Т. 25. С. 105. Ср.: «...Источник должен рассматриваться в контексте более широкого целого. Таким целым является стиль мышления, господствовавший в изучаемую эпоху в обществе или в определенных его группах, и связанный с ним комплекс представлений, следовательно, и тот символический язык, посредством которого они выражались, Источник должен занять свое место в системе этих представлений эпохи» (*Гуревич А.Я.* Социальная психология и история: Источниковедческий аспект // Источниковедение: Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 425).

¹¹ Первыми шагами в этом направлении стало предложенное еще в XIX в. И.Г. Дройзеном (*Droysen J.G.* Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. München, 1958) и развитое Э. Бернгеймом (*Бернгейм Э.* Введение в историческую науку. СПб., 1908) деление источников на исторические остатки и исторические предания. Впоследствии было обращено внимание на то, что при всех положительных моментах такой классификации, она не может быть проведена достаточно последовательно (на что, впрочем,

обращали внимание и сами ее создатели), поскольку любой «остаток» включает элемент «предания», а всякое «предание» в то же время является «остатком» эпохи, его породившей.

¹² Ср.: «Свое знание о большинстве сложных исторических фактов, например, историк принужден почерпать из чужих наблюдений, воспоминаний и оценок, доступных его собственному чувственному восприятию. В случаях подобного рода историку приходится предварительно выяснять значение не самого факта и даже не его остатков, а данного о нем показания или известия, очень часто восходящего к лицу, которое вовсе не было подготовлено к научному наблюдению над заинтересовавшим его фактом; а при таких условиях вопрос об основательности его знания касательно изучаемого факта встает с еще большею силою и в еще большей мере нуждается, при своем решении, в принципах и методах, излагаемых в методологии источниковедения» (*Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. С. 356*).

¹³ Ср.: «В связи с вышеуказанным пониманием источника, историк полагает, что такая психика, строяемая им, разумеется, на основании принципа признания чужой одушевленности, в качестве ранее бывшей, могла быть иною, чем теперешняя, что она далеко не полно отразилась в источниках, особенно если они сохранились только в обломках или в отрывках; что правильное понимание ее требует особого рода предосторожностей при обращении с ними, и т.п.; не выяснив их научного значения, историк, очевидно, не может пользоваться таким материалом и не решится утверждать, что факт, знание о котором он почерпает из него, действительно существовал. Вместе с тем, историк может утверждать нечто подобное лишь в том случае, если он признает показания о фактах, заключающиеся в историческом источнике, “истинными”; но, так как чужие показания, очевидно, могут и не удовлетворять такому условию, то, не зная а priori, какое из них удовлетворяет ему, какое не удовлетворяет, историк, значит, должен подходить к каждому показанию с научным сомнением; он должен подвергнуть его рассмотрению, благодаря которому он и получает возможность хотя бы в некоторой степени приблизиться к знанию действительности. Следовательно, историку надо установить критерии, на основании которых он мог бы утверждать, что факт, известный ему из данного источника, действительно совершился; установление таких критериев, а также связанных с ними методов изучения исторических источников и производится в методологии источниковедения» (Там же. С. 356–357).

¹⁴ Характерным примером в этом отношении является коллективная монография по истории культуры древней Руси (История культуры древней Руси: Домонгольский период / Под общ. ред. Б.Д. Грекова и М.И. Артамонова. М.; Л., 1948. Т. 1: Материальная культура; М.; Л., 1951. Т. 2: Общественный строй и духовная культура), в предисловии к которой специально подчеркивалось: «В отличие от предшествующих попыток дать “черчки истории русской культуры”, неизменно ограничивавшихся узким кругом вопросов и освещавших лишь некоторые, преимущественно надстроечные стороны культуры, “История культуры древней Руси” дает систематическое освещение всех сторон как материальной, так и духовной культуры — от сельского хозяйства и ремесла до изобразительного искусства и музыки» (История культуры древней Руси. Т. 1. С. 5). При этом, история того, что авторы монографии именовали духовной культурой, ограничивалась преимущественно перечислением и внешним описанием конкретных памятников.

¹⁵ *Фрейдберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

¹⁶ *Романов Б.А.* Люди и нравы древней Руси: Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. Л., 1947. Закономерно, что у этой книги — совершенно выбивавшейся из общего ряда — «путь к читателю был труден, а официальная наука тоталитарного режима встретила ее как посягательство на свои, казалось бы, незыблемые основы ожесточенной травлей и поношением, правда, не сразу, а спустя год после ее издания [и, добавим, через

8 лет после того как книга была написана]» (*Панеях В.М.* Творчество и судьба историка: Борис Александрович Романов. СПб., 2000. С. 213).

¹⁷ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. Этой работе повезло еще меньше, чем исследованию Б.А. Романова: оконченная почти одновременно с ней (в 1940 г.), она была опубликована на 18 лет позже. Впрочем, это уберегло ее автора от разгромной критики.

¹⁸ *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. С. 83.

¹⁹ Там же. С. 81.

²⁰ Подробнее см.: *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

²¹ *Гуревич А.Я.* Марк Блок и историческая антропология: Послесловие // *Блок М.* Короли-чудотворцы. С. 671.

²² Там же. С. 677. Этот принцип настолько глубоко был принят так называемой Школой «Анналов», что сами ее представители неоднократно заявляли о сугубо индивидуальном характере применяемых ими методов и отсутствии единого кредо, объединяющего их.

²³ *Гуревич А.Я.* Марк Блок и историческая антропология. С. 675.

²⁴ По оценке Р.Дж. Коллингвуда, «наследство позитивизма в современной историографии, если брать фактографическую сторону, состоит... в комбинации беспрецедентного мастерства в решении маломасштабных проблем с беспрецедентной беспомощностью в решении проблем крупномасштабных» (*Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. С. 127).

²⁵ *Румянцева М.Ф.* Теория истории. С. 23.

²⁶ *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. С. 357.

²⁷ *Зимин А.А.* Трудные вопросы методики источниковедения Древней Руси. С. 429–436.

²⁸ Ср.: «В учении о *герменевтике*, т.е. об “искусстве понимать чужую речь”, автор [речь идет о Шлейермахере] различает “грамматическое” *истолкование* от “психологического”...» (*Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. С. 360; курсив мой. — *И.Д.*).

²⁹ Там же. С. 410.

³⁰ Там же. С. 413.

³¹ Там же. С. 411 (курсив мой. — *И.Д.*).

³² На эту особенность теории А.С. Лаппо-Данилевского в свое время обратил внимание Г.Г. Шпет. Говоря о конкретных методах интерпретации, предложенных автором «Методологии истории», он отмечал: «Они направляются не на содержание памятника, а на условия его появления». Из этого, по мнению Г.Г. Шпета, следовал вывод: «В целом теперь одно из двух: или основным типом интерпретации является психологическая интерпретация, которая и заменяет собой историческую, тогда раскрытие условий появления памятника с помощью перечисленных методов [технического, типологического и индивидуализирующего] есть именно подготовительная работа, после которой источник читается и понимается сам собою, или психологическая интерпретация, вопреки Лаппо-Данилевскому, оказывается не основной, а подготовительной, и тогда, может быть, в остальных трех “методах” мы должны иметь дело не только с раскрытием условий этого памятника, а действительно с исторической интерпретацией» (*Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст: 1991. М., 1991. С. 246).

³³ *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. С. 678.

³⁴ *Дильтей В.* Описательная психология. СПб., 1996. С. 98.

- ³⁵ *Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М., 1993. С. 70.
- ³⁶ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 8.
- ³⁷ *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 122 (курсив мой. — *И.Д.*).
- ³⁸ Подробнее см.: *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977. С. 231 и др.
- ³⁹ «Вместо того чтобы противопоставлять магию и науку, стоило бы расположить их параллельно, как два способа познания, не равных по теоретическим и практическим результатам (ибо при таком подходе верно, что наука достигает больших успехов, чем магия, хотя магия предуготовливает науку в том смысле, что и она иной раз преуспевает), но не роду ментальных операций, которыми обе они располагают и которые отличны не столько по своему характеру, сколько по типу явлений, к каковым они прилагаются»; и далее: «существует два способа научного мышления, являющиеся функциями (конечно, не неравных стадий развития человеческого разума) двух разных стратегических уровней, на которых природа подвергается атаке со стороны научного познания, один приблизительно прилажен к восприятию и воображению, другой расторможен, как если бы необходимые связи, составляющие предмет всякой науки.., могли постигаться двумя различными путями — весьма близким к чувственной интуиции и другим, более отдаленным от нее» (*Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль. С. 124, 125).
- ⁴⁰ Эта проблема, в частности, обсуждалась в ходе дискуссии о соотношении понятий «личность» и «индивидуальность» на специальном заседании семинара по исторической психологии при Научном совете по истории мировой культуры АН СССР, состоявшемся весной 1988 г. Материалы дискуссии были опубликованы в альманахе: *Одиссей: Человек в истории. Личность и общество.* 1990. М., 1990. С. 6–89.
- ⁴¹ *Выготский Л.С.* Примитивный человек и его поведение // *Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения. С. 69.
- ⁴² *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк // *Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и комм. Д.С. Лихачева / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц.* 2-е изд., испр. и доп. М., 1996 [далее: ПВЛ]. С. 297.
- ⁴³ *Лурье Я.С.* Россия древняя и Россия новая. СПб., 1997. С. 16–17.
- ⁴⁴ *Хабургаев Г.А.* Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской письменности. М., 1994. С. 148.
- ⁴⁵ *Зиборов В.К.* О летописи Нестора: Основной летописный свод в русском летописании XI в. Л., 1995. С. 22.
- ⁴⁶ Подробнее об истории библейской критики до начала XX в. см.: *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 92–153; *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 14–15, 147–155, и др.
- ⁴⁷ *Шлецер А.Л.* Нестор: Русские летописи на древле-славянском языке. Сличенные, переведенные и объясненные А.-Л. Шлецером. СПб., 1809–1819. Ч. 1–3 [немецкое издание вышло в Геттингене в 1802–1805 гг.].
- ⁴⁸ Описание этого метода см. в кн.: *Ranke L., von.* Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber. В., 1824.
- ⁴⁹ Подобно «Слову о полку Игореве», эта эпическая поэма первой половины XIII в. сохранилась в единственном списке начала XVI в. При первой публикации в 1820 г. издатели внесли в ее текст исправления и конъектуры. Впоследствии текст «Кудруны» неоднократно «корректировался», путем различного разбиения на

строфы, изменения их порядка и исключения некоторых из них, исправления языковых форм и т.п., что создавало дополнительные сложности в установлении текста этого произведения. Подробнее см.: *Френкель Р.В.* Эпическая поэма «Кудруна», ее истоки и место в средневековой немецкой литературе // Кудруна. М., 1984. С. 292–368.

⁵⁰ *Каченовский М.Т.* О римской истории Нибура // Вестник Европы. 1830. № 17–20. С. 75 [курсив мой. — И.Д.].

⁵¹ *Строев П.М.* Предисловие // Софийский временник, или русская летопись с 862 по 1534 год. М., 1820. Ч. 1. С. X.

⁵² *Бестужев-Рюмин К.Н.* О составе русских летописей до конца XIV века. 1: Повесть временных лет; 2: Летописи южно-русские. СПб., 1868.

⁵³ Там же. С. 87.

⁵⁴ *Шахматов А.А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М., 1938.

⁵⁵ *Томашевский Б.В.* Писатель и книга: Очерк текстологии. Л., 1928.

⁵⁶ «Было бы небесполезно напомнить, — отмечает П. Рикёр, — что герменевтическая проблематика возникла сначала в рамках *экзегетики*, то есть дисциплины, цель которой состоит в том, чтобы понять текст, — понять исходя из его интенции, понять на основании того, что он хочет сказать. Если экзегеза и породила герменевтическую проблематику, иными словами поставила вопрос об интерпретации, то потому, что всякое чтение текста, к тому же связанное с *quid*, с вопросом о том, “с какой целью” он был написан, всегда осуществляется внутри того или иного сообщества, той или иной традиции, того или иного течения живой мысли, которые имеют свои предпосылки и выдвигают собственные требования...» (*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 33).

⁵⁷ При этом он, к сожалению, как отмечал впоследствии Г.Г. Шпет, методики, позволявшей подойти к пониманию текста («самого анализа понимания как такового»), не разработал (*Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы. С. 240).

⁵⁸ Подробнее см.: *Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собрание сочинений. М., 2001. Т. 4. С. 13–254.

⁵⁹ Следуя за М. Хайдеггером (см.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; ср.: *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993), П. Рикёр придал герменевтике онтологический поворот, рассматривая ее не только как метод познания, но и как способ бытия вообще (подробнее см.: *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций; *Рикёр П.* Время и рассказ. М.; СПб., 1998–2000. Т. 1–2; *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М., 1995, и др.).

⁶⁰ *Земляной С.Н.* Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов. М., 1983. С. 231.

⁶¹ Герменевтика: История и современность. М., 1985. С. 45.

⁶² См., напр.: *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1–2; *Успенский Б.А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1–2; Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994 (прежде всего, статья: *Успенский Б.А.* К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы); *Аймермахер К.* Исследования по характеру и истории семиотики в России: Московская и Тартуская школа // *Аймермахер К.* Знак. Текст. Культура. М., 1998. С. 125–259, и мн. др.

⁶³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

⁶⁴ *Богин Г.И.* Филологическая герменевтика: Учеб. пособие. Калинин, 1982.

⁶⁵ Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика: На материале древнерусских рукописных источников. М., 1995.

⁶⁶ Брудный А.А. Психологическая герменевтика: Учеб. пособие. [2-е изд., испр. и доп.] М., 1998.

⁶⁷ Шульга Е.Н. Когнитивная герменевтика. М., 2002.

⁶⁸ С этим направлением смыкаются по существу (хотя и на иных — позитивистских — методологических основаниях) работы последователей так называемого интерпретационизма в языкознании. Для них все идеальное, духовное, мыслимое является субъективным — и только субъективным. Поэтому знак сам по себе не обладает смыслом, но наделяется им лишь читающим или слушающим субъектом. Как подчеркивает А.М. Камчатнов, «при такой субъективистской, импрессионистской концепции смысла интерпретация представляет собой процедуру приписывания смысла знаку; понятно, что это приписывание не ставит никаких границ фантазии толкователя и вопрос о том, почему истолкование является таким, а не иным, насколько приемлема такая интерпретация, не говоря уж о ее достоверности или истинности, не может быть даже поставлен» (Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 67).

⁶⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 318.

⁷⁰ Там же. С. 318.

⁷¹ Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. М., 1998. С. 21.

⁷² Здесь и далее, говоря о работе с текстом источника, мы имеем в виду, прежде всего, письменные источники, преимущественно нарративные. Естественно, некоторые из предлагаемых приемов и методов могут быть использованы и при работе с другими видами источников, однако возможности и специфика таких ситуаций в данном случае не рассматриваются.

⁷³ Перефразируя Роже Шартье, можно сказать, что перед нами стоит задача выявить смысл ряда «центральных концептов», которыми оперируют действующие лица, связав таким образом наши эвристические операции с (их) понятийным аппаратом» (Chartier R. Le monde comme représentation // Annales, E.S.C. 1989. № 6. P. 1514).

⁷⁴ Ср.: лат. *conceptio* — соединение, сумма, совокупность, система; резервуар, хранилище; формулировка (редакция) юридических актов; словесное выражение; *concepto* — замышлять, затевать; *conceptum* — зародыш; *conceptus* — накопление; произрастание; плод; *concipio* [*capio*] — собирать, принимать; вбирать в себя, впитывать, поглощать; содержать; представлять себе, воображать; соображать, прикидывать; задумывать, замышлять, затевать; составлять по установленной форме, написать, формулировать; формально возвещать, объявлять; образовывать; образоваться, происходить, появляться, возникать; обнаружить в присутствии свидетелей; *capio* — брать; получать, принимать; перенимать, усваивать; принимать внутрь, поглощать; вмещать; усваивать, понимать, постигать; англ. *concept* — понятие, идея; общее представление; *conception* — понимание; понятие; концепция; замысел; *conceptual* — умозрительный; схематический. Ср.: русск. *концептуализм* — направление в средневековой философии, отрицавшее реальное существование общих понятий независимо от единичных вещей, но признававшее существование в уме общих понятий (концептов) как особых форм познания действительности.

⁷⁵ Ср.: в семиотике *концептом* предмета (класса предметов или любого иного объема понятия), т.е. *смыслом имени* принято называть *содержание понятия*, которое называется этим именем; другими словами, *то*, понимание чего является условием адекватного восприятия, усвоения данного имени. При этом подчеркивается, что «концепт одновременно абсолютен и относителен — относителен к своим собственным составляющим, к другим концептам, к плану, в котором он выделяется, к проблемам, которые призван

разрешать, но абсолютен благодаря осуществляемой им конденсации, по месту, занимаемому им в плане, по условиям, которые он предписывает проблеме» (*Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 33).

⁷⁶ *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов, 2-е изд., испр. и доп. М.; Екатеринбург, 2001. С. 66–67.

⁷⁷ *Фуко М.* Археология знания. К., 1996. С. 130, 131.

⁷⁸ *Рикер П.* Историческое описание и репрезентация прошлого: Памяти Франсуа Фюре // *Анналы на рубеже веков: Антология* / Отв. ред. А.Я. Гуревич. М., 2002. С. 41.

⁷⁹ Ср.: «возникновению сознательных психических процессов предшествует состояние, которое ни в какой степени нельзя считать непсихическим, только физиологическим состоянием. Это состояние мы называем *установкой* — готовностью к определенной активности... Установка представляет собой первичное, целостное, недифференцированное состояние. Это не локальный процесс — для него, скорее, характерно состояние *иррадиации* и *генерализации*. Несмотря на это, ...мы имеем возможность характеризовать ее с различных точек зрения. ... Мы видим, что у человека имеется целая сфера активности, которая предшествует его обычной сознательной психической деятельности, и изучение этой сферы представляет, несомненно, большой научный интерес, так как без специального ее анализа было бы безнадежно пытаться адекватно понять психологию человека» (*Узнадзе Д.Н.* Теория установки. М.; Воронеж, 1997. С. 260, 261–262).

⁸⁰ Термин предложен Жаном Бельменом-Ноэлем в книге «Текст и авантекст», где авантекст определяется как «собрание черновиков, рукописей, версток, “вариантов”, которые материально предшествуют произведению, рассматриваемому как текст, и могут образовать с ним единую систему» (*Bellemin-Noël J.* Le Texte et l'avant-texte. Paris, 1972. P. 15). Это краткое определение можно дополнить следующим высказыванием того же автора: «в строгом смысле слова авантекст не существует вне того критического дискурса, который его и воспроизводит, предварительно извлекая из черновиков, препарируя и одновременно анализируя. Авантекст — это нечто сконструированное. ... Недостаточно сказать, что авантекст — это “черновики минус автор”, к этому нужно добавить, что предполагает еще и вмешательство критика. Именно поэтому в названии данной работы мне хотелось уточнить, что речь идет о выработке некоего авантекста, вполне предполагающего существование и других вариантов. Не авантекст, увиденный с планеты Сириус, но определенная конструкция для вполне определенного использования. И нет оснований с недоверчивым видом объявлять, что речь идет всего лишь об отборе, а значит о неверной версии, что налицо трансформация, а значит и деформация материала, завещанного нам писателем: ведь ни одна подлинная критическая операция, достойная называться таковой, не в состоянии избежать подобного упрека, проистекающего из самой природы аналитической работы с текстом. Текст — это всегда сконструированный объект, и поэтому можно настаивать на его “научном” толковании. Без подготовительной обработки, которая иногда всего лишь намечает (вновь намечает) дальнейшие перспективы работы, но иногда также отбирает те аспекты написанного, которые следует принять во внимание, чтобы применить к ним особые инструменты прочтения, — без этого предварительного условия (теоретического или практического одновременно) объекта исследования просто не существует. Остается лишь некое “событие”, которое еще предстоит поместить в определенный контекст, — или же повод для долгих импрессионистических или академических рассуждений» (*Бельмен-Ноэль Ж.* Воссоздать рукопись, описать черновики, составить авантекст // *Генетическая критика во Франции: Антология.* М., 1999. С. 10).

⁸¹ Ср.: «Историческое знание, как оно развивалось на протяжении XIX и XX столетий, при всей необходимости двигаться дальше от завоеванных им позиций, вместе с тем сохраняет свой творческий

потенциал и никак не может быть отвергнуто» (*Гуревич А.Я.* Историк конца XX века в поисках метода: Вступительные замечания // *Одиссей: Человек в истории. Ремесло историка на исходе XX века.* М., 1996. С. 7).

⁸² Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков. 2-е изд., перераб. и доп. Л., 1983. С. 129–130.

⁸³ Одним из первых эту мысль сформулировал Я.С. Лурье, заявив, что исследователь «только от общей характеристики источника идет к оценке его отдельных частей» (*Лурье Я.С.* Критика источника и вероятность известия // *Культура Древней Руси.* М., 1966. С. 126). Впоследствии эта идея была развита: «Конкретные факты в исторической науке могут быть извлечены только из источника. А из этого следует, что при оценке показаний источника решающее значение имеет его общая характеристика — датировка памятника, определение его происхождения, состава, назначения, степени тенденциозности и осведомленности и т.д.» (*Лурье Я.С.* О некоторых принципах критики источников // *Источниковедение отечественной истории: Сб. статей.* М., 1973. Вып. 1. С. 89). В то же время, уточняют некоторые исследователи, «в оценке отдельных сведений... нельзя идти “только от общей характеристики источника”. В недостоверном в целом источнике могут сохраниться и вполне доброкачественные известия. Для проверки степени правдоподобия конкретного известия недостаточно общей характеристики источника» (*Зимин А.А.* Трудные вопросы методики источниковедения Древней Руси. С. 448). Однако традиционно подобные случаи рассматриваются как исключение из общего правила. Попытки отдельных авторов (Б.А. Рыбакова, А.Г. Кузьмина и др.) при решении вопроса о степени достоверности тех или иных свидетельств источников опираться на «общие соображения» (скажем, на «соответствие духу времени», либо на принципиальную — т.е., теоретическую — возможность совершения какого-либо события) встречаются, как правило, жесткую критику коллег. Тем не менее, такая практика использования непроверенной (и принципиально непроверяемой) информации, почерпнутой из текстов сомнительного происхождения, существует и в целом ряде случаев (особенно, если автор не акцентирует внимание своих читателей на попытках теоретического обоснования правомочности привлечения такого рода сведений в научной реконструкции) принимается профессиональной корпорацией (см., напр.: *Акашев Ю.Д.* Историко-этнические корни русского народа. М., 2000).

⁸⁴ Так, например, Р.Г. Скрынников относит прекращение официального летописания к 50-м годам XVI столетия и связывает это с введением опричнины (*Скрынников Р.Г.* Начало опричнины. Л., 1966. С. 398; *Скрынников Р.Г.* О времени работы Ивана Грозного над Лицевым сводом // *Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции.* Л., 1976. С. 154–161), А.А. Зимин — к 1567 г., которым завершается летописание «лет новых» в Лицевом своде Ивана Грозного (*Зимин А.А.* Опричина Ивана Грозного. М., 1964. С. 55, 67), Б.М. Клосс — к промежутку времени между 1568 и 1576 гг. (*Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 5, 245–249), а С.О. Шмидт и А.А. Амосов — к 70-м – началу 80-х гг. XVI в. (*Шмидт С.О.* Когда и почему редактировались лицевые летописи времен Ивана Грозного // *Советские архивы.* 1966. № 2. С. 46 и др.; *Амосов А.А.* Лицевой летописный свод Ивана Грозного: Комплексное кодикологическое исследование. М., 1998. С. 184–222). К опричным годам относил прекращение официальной летописи и Я.С. Лурье (*Лурье Я.С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 260).

Впрочем, В.И. Корецкий высказал идею, что «в опричном 1568 году» официальное летописание прекратилось только на время: «вновь оно было возобновлено через 60 лет, но уже не при государеве, а при патриаршем дворе» (*Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. М., 1986. С. 3). Поздние летописи конца XVI – XVII в. имеют, однако, выраженную специфику. Со временем они все больше отличаются от собственно летописных источников, постепенно приобретая черты

хронографического (точнее, графографического) изложения: повествование начинает вестись по «границам» — периодам правления царей и великих князей. В свою очередь, поздние хронографы могут включать в свой состав летописные материалы (иногда — целые фрагменты летописей). Налицо определенное размывание видовых границ источников. Главное, пожалуй, заключается в том, что поздние летописи начинают выполнять новые социальные функции, сохраняя при этом некоторые внешние черты, присущие собственно летописям (например, сохранение порядка изложения событий по годам). Именно поэтому современные исследователи позднего летописания вполне справедливо критикуют «бесперспективный путь — попытки применить к позднему сочинению те приемы, которые были сформулированы на основе изучения традиционных летописей сводов» (*Вовина В.Г.* Особенности позднего летописания // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVII веков: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимины. Москва, 13–18 мая 1990 г. М., 1990. С. 37).

⁸⁵ *Лихачев Д.С.* Великое наследие: Классические произведения Древней Руси. 2-е изд., доп. М., 1980. С. 71–72.

⁸⁶ «Общий принцип критики тенденциозных источников может быть, по-видимому, сформулирован следующим образом: имея дело с таким источником, исследователь не вправе извлекать из него то, что непосредственно отражает основную тенденцию (ибо в этом случае он не имеет никакой гарантии достоверности сообщения и основывается только на “вероятиях”), а должен искать такие случаи, когда источник проговаривается — говорит нечто такое, что необязательно или даже прямо излишне с точки зрения его тенденции» (*Лурье Я.С.* О некоторых принципах критики источников. С. 95). С одной стороны, с этим принципом — восходящим, судя по всему, к известному афоризму В.О. Ключевского о «вершине исторической критики» как установлению того, о чем источник умалчивает, — трудно не согласиться. С другой стороны, не вполне ясно, в чем Я.С. Лурье усматривал гарантию того, что его собственные представления по поводу «необязательности» или «излишества» той или иной информации в источнике соответствуют действительности.

⁸⁷ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 315.

⁸⁸ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод... С. 318.

⁸⁹ *Леви-Стросс К.* Мифологии. М.; СПб., 2000. Т. 1: Сырое и приготовленное. С. 17.

⁹⁰ *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 319.

⁹¹ Ср.: призыв М.М. Бахтина (*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 349), который в свое время подхватил Л.М. Баткин: «не исключать себя, но и не навязывать культуре прошлого; не ощущать свою “внеаходимость” как методологическое неудобство, а включить в исследование... преимущества смыслового избытка, которым обладаем мы, потомки» (*Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 115).

⁹² *Гадамер Г.-Г.* О круге понимания // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 80–81.

⁹³ Там же. С. 80.

⁹⁴ Ср. развитие мысли В. Дильтея о том, что истолкователь должен понимать автора лучше, чем он сам себя понимал (*Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера... С. 253), у отечественных авторов: «Понимать текст так, как его понимал сам автор данного текста. Но понимание может и должно быть лучшим» (*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. С. 346); «Чем классичней культура, тем богаче возможностями перетолкования. Диалог не перестает длиться, “глубокая радость повторения”, которого не боится поэт [речь идет об О.Э. Мандельштаме], объяснима тем, что это не повторение, а рифма, отклик, эхо, доносящееся из

будущего. Культура не “была”, она всегда “должна быть”. Потому что остановленный смысл — отрезанный от дальнейших вопросов, не способный стать ответом на еще не заданные вопросы — это умерший смысл, между тем как смысл, появившись однажды на свет, умереть уже не может. Следовательно, если мы имеем в виду действительно культуру, а не что-то другое, — “вчерашний день еще не родился”. “Итак, ни одного поэта еще не было. Мы свободны от груза воспоминаний. Зато сколько редкостных предчувствий: Пушкин, Овидий, Гомер”. К этому нечего добавить. За исключением, может быть, того, что для историка культуры (как таковой) это не изящный оксюморон, а чертовски сложная исследовательская задача» (*Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры. С. 115*).

⁹⁵ Одна из наиболее плодотворных идей, высказанных родоначальником современной семиотической синтактики — Р. Карнапом (*Карнап Р. The Old and the New Logic // Logical Positivism, ed. by A.J. Ayer. Glencoe (Illin.), 1959. P. 45*). В настоящее время развивается рядом исследователей, в частности, А. Вежбицкой (*Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999; Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М., 2001; Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001*). Эта же проблема, но несколько по иному, решается И.П. Вейнбергом (*Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993*) и Т.И. Вендиной (*Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002; ср.: Вендина Т.И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования: Макрокосм. М., 1998*).

Глава 1.

¹ Под *установлением текста* в текстологии подразумевается «диахроническое, исторически осмысленное и критическое его прочтение». Его целью является проблема правильности, аутентичности текста: «научный, исторический подход к памятнику, осознающий историческую динамику его текста, требует установления его подлинности, точного текста, происхождения, источников, обнаружения ошибочных чтений и в конечном счете — уяснения смысла памятника в целом и во всех частях; прояснения отдельных непонятных (“темных”) мест. Потребность установления текста вытекает из признания его изменчивости и исторической характерности». При этом «текст устанавливается в его целостности: устанавливается единство данного текста, его органичность во всех частях, гармоничность структуры, согласованность элементов текста, завершенности или незавершенности, цельности. Списан ли текст с одного источника, представляет ли он собой единое целое, нет ли в нем следов разнородности, признаков разного происхождения. Такими признаками могут оказаться противоречия в содержании текста, следы различных точек зрения, разных мирозерцаний... Далее выясняются различные искажения текста, его ошибки. Под ошибками в текстологии понимаются нарушения аутентичности текста, а не его фактической правильности» (*Гришунин А.Л. Исследовательские аспекты текстологии. М., 1998. С. 96–97*).

Как отмечает Д.С. Лихачев, «установление текста производится совершенно различно лингвистами, с одной стороны, и историками и литературоведами — с другой, особенно при наличии многих списков одного памятника. Лингвист кладет в основу издаваемого текста список, наиболее ценный с точки зрения языка; историк и литературовед кладут в основу издания список, выбранный на основании требований своих наук. Историк и литературовед изучают всю историю текста с точки зрения его идейного содержания, исторической значимости и т.д., у лингвиста более простые требования (язык), но требования эти в подавляющем числе случаев диктуют выбор того или иного списка. Известно, например, что древнейший список очень часто не

принадлежит к древнейшей редакции, но он почти всегда будет древнейшим по языку (за некоторыми исключениями)» (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 481–482).

² *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1956. Т. 5. С. 676–677.

³ *Щербатов М. М.* История Российская с древнейших времен. СПб., 1901. Т. 1. С. 267; СПб., 1904. Т. 7. С. 790.

⁴ [*Елагин И. П.*] Опыт повествования о России: Сочинение Ивана Елагина, начатое на 56-м году от его рождения, лета от Р.Х. 1790, двора его императорского величества обер-гофмейстера. М., 1803. С. 268.

⁵ Там же. С. 269.

⁶ *Шлецер А.-Л.* Нестор. Т. 1. С. 373.

⁷ Там же. С. 371.

⁸ Там же. С. 374. С удовольствием выражаю свою благодарность А.Н. Бачинину, любезно обратившему мое внимание на этот забавный спор.

⁹ Ссылки на «здравый смысл» у современных исследователей напоминают определения археологических находок, назначение которых непонятно, как «культовых предметов»: и в том, и в другом случаях речь, очевидно, идет о реалиях, не укладывающихся в наши представления о том, что могло послужить основанием для появления того или иного предмета или рассуждения.

¹⁰ *Надеждин Н.И.* Об исторических трудах в России // Библиотека для чтения. СПб., 1837. Т. 20. С. 130–133.

¹¹ Там же. С. 115.

¹² *Погодин М. П.* Ответ на рецензию П. В. Киреевского на статью «Параллель русской истории с историей западноевропейских государств» // Москвитянин. 1845. № 3. С. 86.

¹³ *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1895. Кн. 9. С. 107.

¹⁴ *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9-ти т. М., 1987. Т. 1: Курс русской истории. Ч. 1. С. 91.

¹⁵ *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. С. 16.

¹⁶ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. [2-е изд.] СПб., 1996. С. 56, 62, 63, 72, 73, 74 и др.

¹⁷ *Приселков М.Д.* Киевское государство второй половины X в. по византийским источникам // Учен. зап. ЛГУ: Сер. историч. наук. Л., 1941. Вып. 8. С. 216.

¹⁸ Ср., напр.: «По своему реалистическому подходу к историческим явлениям “Повести” для своего времени стоит на сравнительно высоком уровне... “Повесть временных лет” была и остается не только главным, но и достаточно достоверным источником по древнейшей Руси и по истории русской исторической науки. В этом отношении “Повесть” стоит несомненно выше сочинений Григория Турского... По достоверности материала “Повесть” может стоять рядом с теми западными “Историями”, которые отличаются наибольшей достоверностью. ...Эйнгард должен быть поставлен ниже “Повести” — ради своего героя он обращается с историческим материалом слишком произвольно», и т.д., и т.п. (*Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и Западная Европа: X–XVII вв. М., 1973. С. 105). В то же время, Я.С. Лурье отмечал, что вывод, к которому пришел М.Д. Приселков, «другим историкам казался парадоксальным, но вытекал именно из трезвой оценки источниковедческой базы: для истории IX–X вв. “Повесть временных лет” является недостаточно надежным источником» (*Лурье Я.С.* О некоторых принципах критики источников. С. 93).

¹⁹ См., напр.: *Буганов В. И.* Отечественная историография русского летописания: Обзор советской литературы. М., 1975. С. 201.

- ²⁰ Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источников. С. 89, 90–91.
- ²¹ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. 1979. М., 1979. С. 68.
- ²² Лихачев Д.С. «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297; ср.: Лихачев Д.С. Литература — реальность — литература. Л., 1981. С. 129–130.
- ²³ Филипповский Г.Ю. Столетие дерзаний: Владимирская Русь в литературе XII в. М., 1991. С. 76.
- ²⁴ Мильдон В.И. «Земля» и «небо» исторического сознания: Две души европейского человечества // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 90, 92–95.
- ²⁵ Там же. С. 92–95.
- ²⁶ Ср.: «“Исследователь-гуманитарий” не буквалист. Он хочет понять не столько то, что сказал автор, сколько то, что он *хотел* сказать; необходимо встретиться с автором — человеком, манифестирующим себя в тексте. Если я не слышу несказанное, не вижу невидимое — мысль, желание, стремление, замысел, — одухотворяющие текст, то я не только автора, я и текст-то не понимаю» (Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 117).
- ²⁷ Истрин В.М. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода: XI–XIII вв. [2-е изд.] М., 2002. С. 173–174.
- ²⁸ Еремин И.П. «Повесть временных лет» : Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946. С. 38–39.
- ²⁹ Характерно, что оба приведенных мнения принадлежат авторам, труды которых признаются маргинальными по отношению к шахматовскому методу изучения древнерусского летописания.
- ³⁰ См., напр.: Камчатнов А.М. К лингвистической герменевтике древнерусского слова МИРЬ // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 6. С. 322–334; Камчатнов А.М. Об одном нелексикографированном значении слова ИМЯ // Там же. С. 334–341; Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика (особ.: С. 66–148), и др.
- ³¹ Черепнин Л.В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. С. 33–34.
- ³² См., напр.: Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей. Человек в истории: Культурная история социального. 1997. М., 1998. С. 146–170.
- ³³ Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. С. 10.
- ³⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 43.
- ³⁵ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. С. 408.
- ³⁶ Подробнее см.: *Magou H.I. De la connaissance historique. Paris, 1972.*
- ³⁷ Ср.: «истолкование спорных вопросов источниковедческого анализа должно представлять собой не догадку, т.е. изложение одного из возможных вариантов объяснения текста, а давать читателю строго обоснованную гипотезу, т.е. наилучшее понимание текста, доказывая одновременно невозможность или меньшее вероятие всех других объяснений» (Зимин А.А. О методике изучения повествовательных источников XVI в. // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. М., 1973. Вып 1. С. 211).
- ³⁸ По словам Я.С. Лурье, «в печати этот термин, употреблявшийся в повседневном научном общении 20–30-х годов, появился лишь один раз. В 1934 г. при обсуждении доклада Б.Д. Грекова “Рабство и феодализм в древней Руси” С.Н. Чернов заметил: “Если подойти к тому, как Б.Д. Греков пользуется источниками, я бы сказал (пусть не обидится на меня Б.Д.), что его отношение к ним в известной мере потребительское. Б.Д. имеет перед собой источник и ограничивается тем, что просто потребляет его, *совсем не интересуясь тем, как он приготовлен в своем целом и в своих частях*” [Известия Гос. Академии истории материальной культуры. М.; Л.,

1934. Вып. 86. С. 111–112]» (*Лурье Я.С.* Предисловие // *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 29; курсив мой. — *И.Д.*). Более подробное объяснение того, как понималось в советской историографии «потребительское отношение» к источнику, дал чуть позднее М.Д. Приселков: «если историк, не углубляясь в изучение летописных текстов, произвольно выбирает из летописных сводов разных эпох нужные ему записи, как бы из нарочно для него заготовленного фонда, т. е. не останавливает своего внимания на вопросах, когда, как и почему сложилась данная запись о том или ином факте, то этим он, с одной стороны, обессиливает запас возможных наблюдений над данным источником, так как определение первоначального вида записи и изучение ее последующих изменений в летописной традиции могли бы дать исследователю новые точки зрения на факт и объяснить его летописное отражение, а, с другой стороны, при этом историк нередко может попасть в то неловкое положение, что воспримет факт неверно, т. е. в его московской политической трактовке, через которую прошло огромное количество дошедших до нас летописных текстов» (*Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 36; курсив мой. — *И.Д.*).

³⁹ *Приселков М.Д.* Рецензия на книгу Вл. Пархоменко «Начало христианства Руси» // Известия Отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1914. Т. 19. Кн. 1; *Приселков М.Д.* Русское летописание в трудах А.А. Шахматова // Известия Отделения русского языка и словесности АН за 1920 г. Пг., 1922. Т. 25; *Пресняков А.Е.* А.А. Шахматов в изучении русских летописей // Там же.

⁴⁰ Приведу всего лишь одно характерное высказывание последних лет: «игнорировать результаты сравнения доступных нам летописей, “потребительски” использовать летописные рассказы “как таковые”, без учета параллельных текстов и летописной генеалогии, нельзя — это неизбежно приводит к произвольности и неубедительности выводов, основанных на таких построениях» (*Лурье Я.С.* Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 13).

⁴¹ *Вовина-Лебедева В.Г.* К вопросу о методах исследования нарративных текстов // Отечественная история, 2002. № 4. С. 124. При этом как-то «само собой» забывается, что исследователи так и не смогли договориться относительно того, что же, собственно, представляет собой метод текстологии (Ср., напр.: *Лихачев Д.С.* По поводу статьи Б.Я. Букштаба // Русская литература. 1965. № 1. С. 84; *Прохоров Е.* Предмет, метод и объем текстологии как науки // Русская литература. 1965. № 3. С. 149; *Азбелев С.Н.* Текстология как вспомогательная историческая дисциплина // История СССР. 1966. № 4. С. 91, и др.).

⁴² Ср.: *Лихачев Д.С., Янин В.Л., Лурье Я.С.* Подлинные и мнимые вопросы методологии изучения русских летописей // Вопросы истории. 1973. № 8. С. 197; *Черепнин Л.В.* Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР. 1972. № 4. С. 52–53 и др.; *Черепнин Л.В.* К вопросу о методологии и методике источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. Вып. 1. С. 54–60, и др.

⁴³ *Муравьева Л.Л.* Московское летописание второй половины XIV – начала XV века. М., 1991; *Лурье Я.С.* Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994; *Бобров А.Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001, и др. Симптоматично и переиздание классических работ как самого А.А. Шахматова (*Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М.; Жуковский, 2001; *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах), так и наиболее последовательного его ученика, М.Д. Приселкова (*Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. [2-е изд.] СПб., 1996; *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. 2-е изд. СПб., 2002).

⁴⁴ Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 22–23). При этом правда, оставалось неясным, что имеется в виду под «историко-филологическими науками». Ср.: «Текстология не может тормозить развитие истории» (*Пашуто В.Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. М., 1973. Вып. 1. С. 67). С другой стороны, звучали призывы не превращать текстологию в «служанку» «всевозможных теоретических концепций» (*Лурье Я.С.* О гипотезах и догадках в источниковедении // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. 1976. М., 1977. С. 40).

⁴⁵ Ср., напр.: «Итак, Новгородская I летопись позволяет установить ряд вставок, внесенных в текст составителями “Повести временных лет”. Выделив из состава “Повести” вставные статьи, мы получим текст, дающий некоторое представление о том, какие известия о событиях на Руси IX–X вв. имелись в древнейшей летописи. Впрочем, и в таком реконструированном виде летописные известия все-таки предстанут перед нами не в своем первоначальном виде, а в более поздней переработке, так как и текст Новгородской летописи уже имеет *составной, компилятивный* характер» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Вопросы истории, 1960. № 5. С. 48; курсив мой. — *И.Д.*).

В то же время, если этого не удастся сделать, историк, как правило, тут же предлагает альтернативную версию, «текстологически» объясняющую такую невозможность. Так, А.А. Зимин обращает внимание на то, что «еще А.А. Шахматов установил, что в рассказ 1037–1039 гг. составитель Начального свода 1093–1095 гг. вставил отрывок из паремейника [Вставка “велика бо бывает полза... восприемлет душа велику ползу” (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152, 153; *Шахматов.* Разыскания... С. 165). Впрочем, при реконструкции Древнейшего свода Шахматов опускает и предшествующий текст (“якоже бе се некто” до начала вставки), не давая этому объяснения (*Шахматов.* Разыскания... С. 583). — *примечание А.3.*]. Текст паремейника с добавлениями совершенно невозможно вырвать из общего рассказа 1037–1039 гг. о построении Софии, заботе Ярослава о просвещении и монастырях [В тексте рассказа, как и в полагаемой А.А. Шахматовым вставке, неоднократно говорится о любви Ярослава к книгам (ср. “книгам прилежа и почитая е часто в ночи и в дне и... списаша книги многы и сниска имиже поучашеся вернии людье наслажаются ученья божественнаго...” и т.д. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151, 152). — *примечание А.3.*]. Начало предполагаемой вставки является логическим продолжением предыдущего рассказа о пользе книжного учения. Если считать, что паремейником пользовался только составитель Начального свода, то следует признать, что весь рассказ под 1037–1039 гг. принадлежит его же перу» (*Зимин А.А.* Правда Русская. М., 1999. С. 144–145).

⁴⁶ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С.245–246.

⁴⁷ Имеются в виду тексты: «Въстани, слава моя, въстани псалтырю и гусли. Встану рано, исповѣмся Тебѣ в людехъ, Господи, пою Тебѣ въ языцѣхъ» (Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: С иллюстрациями. В десяти томах. М., 1997. Т. 4. С. 152; ср. в синодальном переводе: «Воспрянь, слава моя, воспрянь, псалтирь и гусли! Я встану рано. Буду славить Тебя, Господи, между народами; буду воспевать Тебя среди племен» — Пс 56 9–10); «Въстани псалтырю и гусли. Встану рано исповѣмся Тебѣ в людех, Господи, пою Тебѣ въ языцѣхъ» (Библия 1499 года... Т. 4. С. 272; ср. в синодальном переводе: «Воспрянь, псалтирь и гусли! Я встану рано. Буду славить Тебя, Господи, между народами; буду воспевать Тебя среди племен» — Пс 107 3–4). Судя по тексту Слова, в нем цитируется именно 56-й псалом.

⁴⁸ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 247–248.

⁴⁹ *Айналов Д.В.* Два примечания к «Слову» Даниила Заточника // Известия Отделения русского языка и словесности имп. АН. 1908. Т. 13. Кн. 1. С. 361 (курсив мой. — *И.Д.*).

⁵⁰ Библия 1499 года... Т. 4. С. 339 (Пс 150 3–5); ср. в синодальном переводе: «Хвалите Его со звуком трубным, хвалите Его на псалтири и гусях. Хвалите Его с тимпаном и ликами, хвалите Его на струнах и органе. Хвалите Его на звучных кимвалах, хвалите Его на кимвалах громогласных».

⁵¹ Библия 1499 года... Т. 4. С. 339 (Пс 151 3); ср. в синодальном переводе: «персты мои настраивали псалтирь».

⁵² Блестящие примеры оригинальных текстов, созданных древнерусскими проповедниками почти целиком из сакральных цитат, во множестве приводит Е.Б. Рогачевская (*Рогачевская Е.Б.* Некоторые особенности средневековой цитации: На материале ораторской прозы Кирилла Туровского // Филологические науки. 1989. № 3. С. 16–19; *Рогачевская Е.Б.* Библейские тексты в произведениях древнейших русских проповедников: К постановке проблемы // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 181–199, и др.).

⁵³ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 256.

⁵⁴ Библия 1499 года... Т. 4. С. 129 (Пс 44 2); ср. в синодальном переводе: «язык мой — трость скорописца».

⁵⁵ Ср.: «все эти бытовые черты выхвачены автором “Моления” из жизни»; через них «русский быт, при этом самый обыденный, проникает в поэтическую систему», а потому «в этом отношении “Моление” представляет собой для XII–XIII веков явление из ряда вон выходящее» (*Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 246).

⁵⁶ Сир 2 5.

⁵⁷ Библия 1499 года... М., 1992. Т. 7. С. 100 (Мф 26 23; ср. в синодальном переводе: «опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня»). Ср.: Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981. С. 190.

⁵⁸ Ср.: «Да спасешия аки серна от тенеть и яко птица от съти» (Библия, сиречь Книги Священного Писания Ветхаго и Новаго завета с параллельными местами [Елизаветинская Библия]. 3-е изд. СПб., 1900. С. 775: Притч 6 5; ср. в синодальном переводе: «спасайся, как серна из руки и как птица из руки птицелова»); «Съхрани мя, Господи, из руки грѣшничя, от челоуѣкъ неправеденъ изми мя, иже помыслиша запяты стопы моя, съкрыша грѣдии съть мнѣ. И яжи [так!] препяша съть ногамъ моимъ. Пристызи съблзны положиши ми» (Библия 1499 года... Т. 4. С. 319: Пс 139 5–6; текст, выделенный курсивом, пропущен и вписан в верхнем поле; ср. в Елизаветинской Библии: «Сохрани мя, Господи, из руки грѣшничя, от челоуѣкъ неправедныхъ изми мя, иже помыслиша запяты стопы моя. Скрыша гордии съть мнѣ и ужы, препяша съть ногама моима»; в синодальном переводе: «Соблуди меня, Господи, от рук нечестивого, сохрани меня от притеснителей, которые замыслили поколебать стопы мои. Гордые скрыли силки для меня и петли, раскинули сеть по дороге, тенета разложили для меня»); «Яко к Тебѣ, Господи, Господи, очи мои; на Тя уповах, не отими душу мою! Съхрани мя от съти, яже съставиши ми. И от съблзнь дѣлающихъ безаконие» (Библия 1499 года... Т. 4. С. 319: Пс 140 8–9; ср. в синодальном переводе: «Но к Тебе, Господи, Господи, очи мои; на Тебя уповаю, не отринь души моей! Сохрани меня от силков, поставленных для меня, от тенет беззаконников»); «Паки подобно есть Царствие Небесное неводу въврѣжену въ море и от всякого рода събравшу...»: Мф 13 47; ср. в синодальном переводе: «Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыбъ всякого рода»).

⁵⁹ Елизаветинская Библия. С. 781: Притч 11 22 (ср. в синодальном переводе: «Что золотое кольцо в носу у свиньи, то женщина красивая и — безрассудная»).

⁶⁰ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 231, 232–233.

⁶¹ Ср.: «Откуда это обилие образов, взятых из различных трудовых профессий? Даниил говорит о литье железа, олова, золота, о выделке муки, ловле рыбы неводом, пастьбе коней, сеянии жита, ковке железа, заготовке дров, стрельбе из лука, оперении стрел и повозничестве. Очевидно [!], что это *обилие образов, взятых из быта, из трудового быта народа, лежит в непосредственной связи с принадлежностью к низшим слоям населения*» (*Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 246; курсив мой. — *И.Д.*).

⁶² Конечно, можно сказать, что сам отбор цитат был в какой-то мере спровоцирован жизненными реалиями автора Слова или Моления. Однако доказать это — по крайней мере, при имеющихся ныне методиках — практически невозможно. И выводы, опирающиеся на подобную базу, будут сугубо гипотетичными.

⁶³ *Кучкин В.А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников: XIII – первая треть XIV в. // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн: X – начало XX в.: Сб. научн. трудов. М., 1990. Вып. 1. С. 24, 61 (прим. 49).

⁶⁴ Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* Текстология. С. 181–244. Ср., напр.: «При сравнении приведенных вариантов Предисловия [к Повести временных лет] видно, как активно изменяется текст любого древнерусского произведения. Все четыре варианта представлены рукописями XV–XVII вв., т.е. они на многие века отстают от первоначальной записи XI в. В подобных случаях выявить этот первоначальный текст — задача почти неразрешимая, но условия любого текстологического исследования обязывают обращаться к решению такой задачи. Все четыре варианта Предисловия претерпели самые различные изменения. Практика анализа древнерусских произведений показывает, что в любом из них может сохраниться первоначальная деталь текста, утраченная другими вариантами, независимо от того ранний это вариант (XV в.) или поздний (XVII в.). Решить вопрос о первичности или вторичности того или иного чтения необычайно трудно» (*Зиборов В.К.* О летописи Нестора... С. 134).

⁶⁵ *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 43–48, 51–52; *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 160–173.

⁶⁶ Назову лишь некоторые из работ, посвященных этой проблеме: *Шахматов А.А.* К вопросу о критическом издании «Истории Российской» В.Н. Татищева // Дела и дни. Пг., 1920. Вып. 1. С. 94–95; *Пештич С.Л.* О «договоре» Владимира с волжскими болгарами 1006 года // Исторические записки. Т. 18. С. 327–335; *Тихомиров М.Н.* О русских источниках «Истории Российской» В.Н. Татищева // *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 39–53 (перепечатка в сб.: *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 66–83); *Валк С.Н.* «Вельможи» в «Истории Российской» В.Н. Татищева // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР [далее: ТОДРЛ]. Л., 1969. Т. 24: Литература и общественная жизнь Древней Руси. С. 349–352; *Сазонова Л.И.* Летописный рассказ о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. в обработке В.Н. Татищева // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25: Памятники русской литературы X–XVII вв. С. 29–46; *Добрушкин Е.М.* О двух известиях «Истории Российской» В.Н. Татищева под 1113 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1970. Вып. 3. С. 284–290; *Добрушкин Е.М., Лурье Я.С.* Историк — писатель или издатель источников? К выходу в свет академического издания «Истории Российской» В.Н. Татищева // Русская литература. 1970. № 2. С. 221–222; *Кузьмин А.Г.* Был ли В.Н. Татищев историком? // Русская литература. 1971. № 1. С. 58–63; *Лихачев Д.С.* Можно ли включать «Историю Российскую» Татищева в историю русской литературы? // Там же. С. 65–66; *Рыбаков Б.А.* В.Н. Татищев и летописи XII в. // История СССР. 1971. № 1. С. 91–109; *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 184–276; *Кузьмин А.Г.* Статья 1113 г. в «Истории Российской» В.Н. Татищева // Вестник Московского ун-та (История). 1972. № 5. С. 79–89; *Добрушкин Е.М.* К

вопросу о творческой лаборатории В.Н. Татищева // Вопросы историографии и источниковедения. Казань, 1974. С. 131–138; *Добрушкин Е.М.* К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В.Н. Татищева // Исторические записки. Т. 97. С. 281–287; *Добрушкин Е.М.* К изучению творчества В.Н. Татищева как писателя русской истории: Древнерусский «обычай» В «Истории Российской» // XVIII век. Л., 1974. Вып. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII в. С. 149–167; *Добрушкин Е.М.* О методике изучения «татищевских известий» // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. 1976. М., 1977. С. 76–96, и мн. др.

⁶⁷ *Акашев Ю.Д.* Историко-этнические корни русского народа. М., 2000.

⁶⁸ Правда, сам Ю.Д. Акашев, следуя существующей традиции, полагает, что положительное решение вопроса о подлинности самого этого памятника (точнее — о его раннем происхождении, хотя, как известно, многие исследователи считали и считают, что Иоакимовская летопись — «изобретение» В.Н. Татищева) является одновременно и доказательством достоверности (в общепринятом смысле этого слова) ее известий, касающихся древнейшего периода истории Руси (*Акашев Ю.Д.* Историко-этнические корни русского народа. С. 194–196 и др.). Однако еще в XIX в. было надежно установлено, что данная летопись, сохранившаяся лишь в цитатах В.Н. Татищева, представляет собой позднейшую компиляцию из русских и иностранных известий с присоединением литературных, подчас баснословных «украшений», характерных для XV и особенно XVI–XVII вв. Этот вывод впоследствии был подтвержден С.К. Шамбинаго (*Шамбинаго С.К.* Иоакимовская летопись // Исторические записки. [Б.м.,] 1947. Вып. 21. С. 254–270) и С.Н. Азбелевым (*Азбелев С.Н.* Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960, и др.). Поэтому, скажем, полагать, будто совершенно мифический рассказ Иоакимовской летописи о том, как в вешем сне князю Гостомыслу было предсказано рождение его дочерью Умилой сына, наследующего деду, является следом осознания и легитимации нового порядка наследования в Древней Руси, по меньшей степени, наивно. Перед нами — вольное переложение геродотовой легенды о предсказании рождения Кира: сон Астиага о том, как из чрева его дочери Манданы выросла виноградная лоза (*Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратоновского. Л., 1972. С. 108).

⁶⁹ *Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР: Учеб. пос. [2-е изд.] М., 1962. Вып. 1: С древнейших времен до конца XVIII века. С. 66. Ср.: «Принимая за дату написания первых летописных известий середину или вторую половину XI в., многие историки со странной непоследовательностью вполне серьезно цитировали и комментировали летописные сказания, относящиеся даже к IX в. В силу этого, например, легенда о призвании князей трактовалась как известие достоверное, хотя тут же сказание о Кие, Щеке и Хориве зачислялось в разряд преданий» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 46 [перепечатка из журнала «Вопросы истории». 1960. № 5]).

⁷⁰ Одной из немногих работ, посвященных анализу текстологических оснований (точнее, их отсутствию) данной гипотезы Д.С. Лихачева, стала фундаментальная статья Д.А. Баловнева: *Баловнев Д.А.* Сказание «о первоначальном распространении христианства на Руси»: Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 5–46. К сожалению, критическая проверка других многочисленных гипотез, касающихся ранних этапов летописной (вернее, «предлетописной») работы древнерусских книжников, до сих пор не проведена.

⁷¹ Избыточные известия Никоновской летописи, которые были положены Б.А. Рыбаковым в основу этой гипотезы, проанализировал в свое время Б.М. Клосс. Он пришел к выводу, что часть уникальных известий за 6375/867–6397/889 гг. «вполне объясняется интересами той наступательной политики в отношении Казани, которую проводило московское правительство в 20-х годах XVI в., когда составлялась Никоновская летопись»,

другие же сведения «носят отчетливо легендарный характер или основаны на домыслах составителя». Впрочем, замечает Б.М. Клосс, «проблема уникальных известий Никоновской летописи во всей ее полноте... заслуживает самостоятельного изучения» (*Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 186–187, 189).

⁷² *Черепнин Л.В.* Повесть временных лет, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. [Б.м.,] 1948. Вып. 25; *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 56; *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 187 и 190–192.

⁷³ *Лурье Я.С.* Изучение русского летописания // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1968. Вып. 1. С. 30.

⁷⁴ Скажем, в рассказе о «чудовищной мести» Ольги Б.А. Рыбаков ощущает «древлянский дух» (*Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 180–181). Более убедительным представляется истолкование этого рассказа как фольклорного в своей основе повествования, прославляющего мудрость Ольги (ср.: *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 132–137).

⁷⁵ Так, анализируя принципы, основываясь на которых А.А. Шахматов выделял вставные тексты, В.М. Истрин отмечал, что «исходным пунктом для признания той или другой вставки является исключительно субъективное понимание каждого отдельного летописного рассказа. Но такое субъективное понимание текста, соединенное с особенным стремлением видеть чуть ли не на всякой странице позднейшую вставку, естественно, вызывает возражение, и мы видели, что во всех случаях нет никаких оснований видеть какие-либо противоречия, которые указывали бы на наличие позднейших вставок» (*Истрин В.М.* Замечания о начале русского летописания: По поводу исследований А.А. Шахматова в области древнерусской летописи // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг., 1923. Т. 26. С. 91; ср.: *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. I–V. С. 153, 165, 173–174 и др.).

⁷⁶ *Лурье Я.С.* О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории: Сб. статей. 1975. М., 1976. С. 97.

⁷⁷ *Лурье Я.С.* О шахматовской методике... С. 101.

⁷⁸ *Пашуто В.Т.* А.А. Шахматов — буржуазный источниковед // Вопросы истории. 1952. № 2. С. 61; *Пашуто В.Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. Вып. 1. С. 72.

⁷⁹ *Шахматов А.А.* Отзыв о сочинении С.К. Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище // Отчет о XII присуждении премии митрополита Макария. СПб., 1910. С. 84–85.

⁸⁰ См.: *Шахматов А.А.* Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни // Научный исторический журнал. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 2. № 4. С. 32 [ссылка В.Т. Пашуто].

⁸¹ *Пашуто В.Т.* А.А. Шахматов — буржуазный источниковед. С. 62.

⁸² *Пашуто В.Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. М., 1973. Вып. 1. С. 70.

⁸³ Напр.: *Черепнин Л.В.* Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР. 1972. № 4; *Кузьмин А.Г.* Спорные вопросы методологии изучения русских летописей // Вопросы истории. 1973. № 2; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 5–54, и др.

⁸⁴ *Воронин Н.Н.* «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 14 [ссылка А.Г. Кузьмина].

⁸⁵ Рыбаков Б.А., Филин Ф.П., Кузьмина В.Д. Старые мысли, устарелые методы: Ответ А.А. Зимину // Вопросы литературы. 1967. № 3. С. 158 [ссылка А.Г. Кузьмина].

⁸⁶ Кузьмин А.Г. Начальные этапы... С. 53–54.

⁸⁷ В этом отношении любопытно замечание С.Я. Сендеровича: «Шахматов, хотя и обладал отличной интуицией относительно характера находившегося перед ним текста, никогда не анализировал тексты в качестве литературных целостностей» (Сендерович С.Я. Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 472).

⁸⁸ Сендерович С.Я. Метод Шахматова... С. 476.

⁸⁹ Сендерович С.Я. Метод Шахматова... С. 477.

⁹⁰ Позволю себе еще раз напомнить, что сама такая постановка вопроса радикально расходится с отечественной историографической традицией последнего полувека.

⁹¹ Сендерович С.Я. Метод Шахматова... С. 477–478.

⁹² При этом надеяться, что в распоряжении историка, занимающегося историей Древней Руси, окажется комплекс источников, подобный тому, который позволил в свое время К. Гинзбургу выяснить, *что* и, главное, *как* читал Меноккио, — не приходится.

⁹³ Напомню: сам термин «интертекстуальность» был предложен Юлией Кристевой: «Мы назовем интертекстуальностью эту текстуальную интеракцию, которая происходит внутри отдельного текста. Для познающего субъекта интертекстуальность — это понятие, которое будет признаком того способа, каким текст прочитывает историю и вписывается в нее» (Kristeva Y. La révolution du langage poétique: L'avant-garde a la fin du XIX-e siècle. P., 1974. P. 443).

⁹⁴ Впрочем, эта «большая корректность», пожалуй, в еще большей степени разрушает исследуемый текст. В свое время Л.М. Баткин отмечал: «Вычлененные из текста правила его организации, значения, общие места, мировоззренческие мотивы наверняка окажутся похожи на что-то еще, на как будто такие же правила и мотивы в других текстах или вовсе в других эпохах и регионах. В конечном счете: все было всегда, все подобно всему... Действительно: есть тысячелетние традиции, есть “вечные идеи”, есть эпохальные или даже межэпохальные, невероятно устойчивые черты сознания; отсюда можно двигаться к установлению совершенно уже сверхисторических, антропологических условий и структур. Во всяком случае, выясняется, что конкретное богатство текста сводимо к богатству ВНЕтекстовых, ПРЕДтекстовых, МЕТАтекстовых кодов и ментальностей. Тогда сам текст, с его своеобразием, снят исследованием, открывающим в нем знакомое, общее с другими текстами. Он воспроизводит, но не производит культуру...» (Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 107; курсив мой. — И.Д.).

⁹⁵ Ср.: «Продемонстрированный план возможно обнаружить только в культурно-исторической перспективе, выходящей за рамки собственно русской истории, то есть путем включения русской истории в тот контекст, в котором она возникла именно как культурная история» (Сендерович С.Я. Метод Шахматова... С. 494). Очевидно, *такое* «включение» не требует от историка предварительного «внутреннего» анализа источника — достаточно определить время и место его возникновения.

⁹⁶ Ср.: «Считалось, что изучение рукописей ограничивается “добыванием” текста памятника, наиболее близкого авторскому оригиналу..., который должен быть положен в основу издания» (Лихачев Д.С. Текстология. С. 25; ср.: «Задача текстологии состоит в том, чтобы получить текст, как можно более близкий к оригинальному (*constitutio textus*)». — Maas P. Textual Criticism. Oxford, 1958. P. 1; «Задачу “текстолога” можно определить как восстановление текста, насколько это возможно, в его оригинальной форме, если под

«оригинальной формой» мы понимаем форму, задуманную автором». — *Postgate J.P.* Textual Criticism // Enciclopedia Britanica. 1929. Vol. 14. P. 709; «Техника восстановления текстов в форме, как можно более близкой к оригинальной, называется текстологией». — *Kenney R.* History, Textual Criticism // Enciclopedia Britanica: Macroaedia. 15th ed. Chicago, 1985. Vol. 20. P. 676). Д.С. Лихачев категорически отказал «современной» текстологии в подобной цели. Однако тут же он неоднократно — в иных формах — вынужден вернуться к ней: «текстология ставит себе целью изучить историю текста памятника на всех этапах его существования в руках у автора и в руках его переписчиков, редакторов, компиляторов, т.е. на протяжении всего того времени, пока изменялся текст памятника. Только *путем полного изучения истории текста* памятника как единого целого, а не путем эпизодической критики отдельных мест может быть достигнуто и *восстановление первоначального авторского текста* памятника». И далее: «Сперва полностью изучить историю текста памятника, а потом его критически *издать*... — таков принцип, к которому постепенно приходят современные... текстологи-медиевисты» (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 27; курсив мой. — *И.Д.*). Единственное принципиальное отличие «новой» текстологии от «старой», которое удается сформулировать Д.С. Лихачеву, — это то, что вторая руководствовалась диаметрально противоположным принципом: «Сперва издать — потом исследовать: таков, в основном, был принцип старого русского литературоведения» (Там же. С. 26). Как видим, несмотря на стремление Д.С. Лихачева перенести акцент на собственно изучение истории текста, текстология — как «старая», так и «новая» — продолжает определяться «как “система филологических приемов” к изданию памятников» (Там же, со ссылкой на кн.: *Томашевский Б.В.* Писатель и книга: Очерк текстологии. 2-е изд. М., 1959. С. 30). Мало того, теперь издание «памятника» прямо называется конечной целью, которую преследует текстология (для «старой» текстологии, по определению самого Д.С. Лихачева, публикация оказывалась промежуточным звеном в изучении текста). При этом, как видим, по существу текстология продолжает оставаться «системой приемов к добыванию первоначального текста для его издания» (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 26). Впрочем, еще треть века тому назад В.Т. Пашуто отметил: «Идущий спор о том, как вести работу — сначала изучать, а потом публиковать или наоборот, кажется мне надуманным...; история науки свидетельствует о том, что это неразрывный процесс и едва ли стоит наперед отдавать предпочтение той или иной тенденции» (*Пашуто В.Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. М., 1973. Вып. 1. С. 67). Впрочем, Д.С. Лихачев давал и «широкое» определение текстологии: в советское время, по его мнению, «история текста памятника стала рассматриваться в самой тесной связи с мировоззрением, идеологией авторов, составителей тех или иных редакций памятников и их переписчиков. История текста явилась в известной мере историей их создателей и отчасти... их читателей» (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 28). Другой вопрос, что *такой* филологическая текстология так и не стала.

⁹⁷ *Азбелев С.Н.* Текстология как вспомогательная историческая дисциплина // История СССР. 1966. № 4. С. 91.

⁹⁸ *Пашуто В.Т.* Некоторые общие вопросы летописного источниковедения. С. 70.

⁹⁹ Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* Текстология. С. 129–131 и др.).

¹⁰⁰ Так, если К.Н. Бестужев-Рюмин, анализируя происхождение и состав Повести временных лет, приходил к выводу, что на нее «трудно смотреть... как на цельное произведение» (*Бестужев-Рюмин К.Н.* О составе русских летописей до конца XIV века. 1: Повесть временных лет; 2: Летописи южно-русские. СПб., 1868. С. 59), то по мнению А.А. Шахматова, особенность летописей состояла как раз в том, что «это были литературные произведения, дававшие широкий простор личному чувству автора, считавшего себя полным и

безответственным хозяином накопленного им материала — предшествовавших летописных сводов, летописей, веденных другими лицами, сказаний, известных по другим памятникам» (*Шахматов А.А.* Разбор сочинения И.А. Тихомирова «Обозрение русских летописных сводов Руси Северо-Восточной». СПб., 1899. С. 6; *Шахматов А.А.* Разбор сочинений И.А. Тихомирова о летописании северо-восточной Руси, московском и тверском // Записки АН по историко-филологическому отделению. СПб., 1899. Т. 4. № 2. С. 108). По словам А.Е. Преснякова, в отличие от своих предшественников, «А.А. Шахматов иначе подошел к летописным сводам. Он первый понял их как цельные труды старой русской книжности, преследовавшие свои определенные литературные и публицистические задачи, отнюдь не исчерпанные подбором практического материала разнородных известий в хронологическом порядке» (*Пресняков А.Е.* А.А. Шахматов // Дела и дни. Пг., 1920. Кн. 1. С. 613). Ср.: «После того, что сделано в изучении русского летописания А.А. Шахматовым (в плане литературоведческом) и А.Е. Пресняковым и М.Д. Приселковым (в применении к задачам исторического построения), мне оставалось только отказаться от “протокольной” трактовки летописных повествований в наивно-реалистическом роде и применить к ним метод литературного анализа, рассматривая их не как счастливо сохранившиеся подобно “газетной” (хотя и бедной) хроники, а как литературное произведение данной исторической секунды, отразившее прежде всего именно эту секунду с ее злобами дня, полемики, тенденциями и борениями» (*Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. 2-е изд. М.; Л., 1966. С. 10).

¹⁰¹ Ср.: вывод А.А. Шахматова о том, что каждый летописный список является звеном в системе текстов, развивавшейся на протяжении всей истории русского летописания с XI по XVI в. Поэтому-то, считал А.А. Шахматов, и неправомерно стремиться к восстановлению только первоначального текста и игнорировать сохранившиеся списки, имеющие самостоятельное значение как этапы работы над предшествующими текстами (*Шахматов А.А.* Разбор сочинения И.А. Тихомирова «Обозрение русских летописных сводов Руси Северо-Восточной». СПб., 1899. С. 6).

¹⁰² Такое понимание генезиса летописного текста, правда противоречит уже знакомому нам положению, сформулированному Д.С. Лихачевым, о том, что «о более или менее далеком прошлом средневековые авторы на писали новых произведений, предпочитая соединять и перерабатывать старые, составлять своды, сохранять всю старую фактическую основу, ценя в старых произведениях документ, подлинность» (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293). Зато оно хорошо подтверждается историей конкретных древнерусских текстов, в том числе летописных.

¹⁰³ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293; *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 72.

¹⁰⁴ Подробнее см.: Генетическая критика во Франции: Антология. М., 1999. Вот какое определение дает генетической критике Е. Дмитриева: «Течение в современной французской науке о литературе; объектом изучения генетической критики является генезис произведения, генезис мыслительной деятельности художника; материальной опорой для генетической критики служат авторские рукописи. Частично совпадая с текстологией, генетическая критика отличается, в частности, от последней своей герменевтической направленностью, сосредоточенностью на теоретических проблемах, на связанных с издательской практикой» (*Дмитриева Е.* Словарь // Генетическая критика во Франции. С. 284).

¹⁰⁵ *Грезийон А.* Что такое генетическая критика? // Генетическая критика во Франции. С. 33; ср.: определение генетической критики у Жерара Женетта: «более или менее организованный осмотр “кухни” [создания текста]..., познание путей и способов, посредством которых текст стал таким, каков он есть» (*Genette G.* Seyils. P., 1989. P. 368).

¹⁰⁶ Грезийон А. Что такое генетическая критика? С. 40.

¹⁰⁷ Там же. С. 43.

¹⁰⁸ Там же. С. 27.

¹⁰⁹ Там же. С. 33. Ср., напр., только что приведенное высказывание Д.С. Лихачева.

¹¹⁰ Ср.: «Досье рукописного свода считается составленным, когда исследователь завершил работу по материальной идентификации входящих в него элементов и когда в его распоряжении оказывается свод рукописей, систематизированный и разбитый на отдельные подмножества» (*Биази де, П.-М.* К науке о литературе: Анализ рукописей и генезис произведения // Генетическая критика во Франции. С. 69); «Произведение работает как “жесткий определитель” своего генезиса. Ретроспективно и со всей произвольностью свершившегося факта произведение производит жесткий отбор генетического материала, восстанавливая его порядок на основе следов генезиса, обнаруживаемых в завершеном произведении, или даже кладя в основу материальные характеристики, объединяющие отдельные части генетического досье с произведением (в соответствии с данным принципом в генетической критике осуществляется воссоздание генетического досье на основе имеющихся материалов). В этом смысле можно сказать, что *не генезис детерминирует текст, а сам текст определяет свой генезис*» (*Феррер Д.* Шапка Клементиса: Обратная связь и инерционность в генетических процессах // Генетическая критика во Франции. С. 230–231).

¹¹¹ По словам А. Грезийона, «исследователь практически не бывает до конца уверен, что располагает всеми письменными следами рождения текста». К тому же, даже «самый полный набор рукописей — не что иное, как видимая часть в тысячу раз более сложного когнитивного процесса; подлинный же исток, зарождение замысла в уме творца, остается нам недоступным» (*Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 50).

¹¹² «Авантекст как таковой [—] ... нечто, отличное от литературного произведения, но отличное и от тех “вариантов”, которые творцы академических изданий печатают в приложениях, отрывая их от генетической почвы, отправляя в конец тома, в научный аппарат. Между этими двумя полюсами располагается гетерогенное пространство, заполненное случайными, произвольными фигурами, — пространство, в котором проект, импульс переходят с нейронного уровня на вербальный, где слово ищет свой голос и свой путь, где текстуальность воплощается в изобретение, — пространство, открытое для всех, кто исследует познавательную способность, процесс высказывания и специфику творчества» (*Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 45–46). При этом подчеркивается, что «авантекст (или изучение генезиса) представляет собой реконструкцию тех генетических операций, которые предшествовали созданию текста. Авантекст не есть свод рукописей, но выявление той логической системы, которая организует рукописи. Авантекст не существует вне аналитического дискурса, который, собственно, его и порождает, и потому авантекст зависит в первую очередь от компетенции генетического критика, который занимается его составлением, используя результаты анализа рукописей». Воссоздание же авантекста «заключается прежде всего в выборе конкретной точки зрения, специфического метода, позволяющего реконструировать преемственность между тем, что предшествовало тексту, и этим самым текстом в его окончательной данности» (*Биази де, П.-М.* К науке о литературе: Анализ рукописей и генезис произведения // Генетическая критика во Франции. С. 65, 66).

¹¹³ *Биази де, П.-М.* К науке о литературе. С. 78.

¹¹⁴ Здесь уместно вспомнить К. Маркса, который писал, что процесс труда «угасает» в его продукте (*Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 191).

¹¹⁵ «Рядом с индивидуальными чертами жизни Варлаама нашли место и те общие типические черты с их неизменным, заученным выражением, которые удобно переносились на всякого святого: “родися оть верну

родителю крестьяну”, “унь сый на игры съ уными человеки не изволи изити”, в пустыне “не дадеше сна очима своими, борясь съ бесы”, предсмертные слова к братии: “аще, братие, телом отхожу от вас, да духом присно с вами буду” и т.п. Затверженные по чужим литературным образцам, эти черты, здесь еще краткие и неразвитые, очевидно, рассчитаны не на любопытство к делам и деятелям прошлого, а на внимание набожного слушателя в церкви. Это вторая особенность житейного стиля заметно связана с первой: из жизни святого берутся лишь такие черты, к которым можно привязать эти общие, готовые формулы жития» (*Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989 [репринт изд.: М., 1871]. С. 63*), и др.

¹¹⁶ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). [3-е изд.] М., 1997. Т. 1. Стб. 29–30.

¹¹⁷ Там же. Стб. 44.

¹¹⁸ Там же. Стб. 460.

¹¹⁹ См., напр.: *Орлов А.С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // Чтения императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. 1902. Кн. 4; Орлов А.С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVIII вв. // Чтения императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете. 1908. Т. 13. Кн. 4; Творогов О.В. Традиционные устойчивые словосочетания в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18; Творогов О.В. Задачи изучения устойчивых литературных формул древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII вв.; Лихачев Д.С. Литературный этикет древней Руси: К проблеме изучения // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17, и др. Наиболее подробно данный вопрос рассмотрен в монографии: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 80–102.*

¹²⁰ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 91. До появления этой общепринятой ныне формулировки исследователи по-разному называли подобные устойчивые сочетания: «стереотипные формулы» (В. Мансикка), «стилистические шаблоны» (Б.А. Ларин), «устойчивые формулы» (И.П. Еремин), «стилистические трафареты» (Д.С. Лихачев), «постоянные формулы» (А.С. Орлов), «стилистические формулы» (Н.К. Гудзий, С.А. Бугославский) и т.п.

¹²¹ Лихачев Д.С. «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297.

¹²² Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 102.

¹²³ Ср.: уже цитировавшееся высказывание В.О. Ключевского о «затверженных чужих литературных образцах».

¹²⁴ Примечательно в этом отношении убеждение О.В. Творогова в том, что «этикетные приемы изображения действительности по природе своей» противопоставляются «неэтикетным», «реалистическим» (хотя и сочетаются с ними). Ср.: здесь же его высказывание относительно слияния «разных “реалистических” и абстрагирующих, этикетных тенденций даже в пределах порой одного эпизода, рассказа» (*Творогов О.В. Сюжетное повествование в летописях XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 48*).

¹²⁵ Миттеран А. Генетический метатекст в «Набросках» Эмиля Золя // Генетическая критика во Франции. С. 246.

¹²⁶ Ильин И.П. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение: Энциклопедический справочник. М., 1996. С. 216.

¹²⁷ Barthes R. Texte // Encyclopedia universalis. Vol. 15. P., 1973. P. 78 (курсив мой. — И.Д.).

¹²⁸ Подробнее см.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 54–57, 69–72.

¹²⁹ Ср.: «Другой принцип, примененный А.А. Шахматовым и его последователями к изучению истории летописных текстов, — это принцип примата сознательных изменений текста над механическими. Исследователь текста во всех случаях должен в первую очередь искать сознательные причины изменения текста и только в случае невозможности более или менее достоверно объяснить изменения текста намерениями переписчиков и переделывателей останавливаться на объяснениях, допускающих простую порчу текста. На первый взгляд, такое предпочтение сознательного бессознательному может показаться произвольным, но на самом деле этот принцип является строго закономерным во всех случаях, когда мы имеем дело с письменным творчеством вообще и с творчеством летописца в особенности» (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 379–380).

¹³⁰ *Аверинцев С.С.* Литература // Культура Византии. IV – первой половины VII в. М., 1984. С. 281.

¹³¹ *Владышевская Т.Ф.* Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь. М., 1989. С. 153.

¹³² Подробнее см.: *Владышевская Т.Ф.* Музыка Древней Руси // *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 177–180.

¹³³ *Гогешвили А.А.* Три источника «Слова о полку Игореве»: Исследование. М., 1999. С. 14.

¹³⁴ *Гогешвили А.А.* Три источника «Слова о полку Игореве». С. 13–14.

¹³⁵ *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 126–130.

¹³⁶ *Женнет Ж.* Структурализм и литературная критика // *Женнет Ж.* Фигуры: В 2-х томах. М.: Изд-во им. Собашниковых, 1998. Т. 1. С. 159.

¹³⁷ *Женнет Ж.* Структурализм и литературная критика С. 160.

¹³⁸ *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 129.

¹³⁹ *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 158. Ср.: «Общее место — инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка» (Там же. С. 159).

¹⁴⁰ *Гогешвили А.А.* Три источника «Слова о полку Игореве». С. 223.

¹⁴¹ Ср.: «Поскольку учеба [в средневековом европейском университете] в основном сводилась к комментированию текстов, то статуы указывают на труды, которые включались в университетскую программу. Авторы здесь... меняются в зависимости от места и времени. На факультете свободных искусств преобладают логика и диалектика, по крайней мере в Париже, где комментируется почти весь Аристотель, тогда как в Болонье он представлен только в отрывках, зато программы уделяют большее внимание риторике, в том числе *De Inventione* Цицерона и *Риторике* к *Гереннию*, а также математическим и астрономическим наукам, включая Эвклида и Птолемея. Для изучавших право основным учебником был *Декрет* Грациана. В Болонье к нему прибавляли *Декреталии Григория IX*, *Клементины* и *Экстраваганции*. В области гражданского права комментировали Пандекты, разделенные на три части: *Digestum Vetus*, *Infortiatum* и *Digestum Novum*, а также Кодекс и сборник трактатов, именуемый *Volumen* или *Volumen Parvum*, включающий в себя *Institutiones* и *Authentica* (т. е. латинский перевод новелл Юстиниана). В Болонье к этому добавляли свод ломбардских законов — *Liber Feodorum*. Медицинский факультет опирался на *Ars Medicinae*, свод текстов, объединенных в XI в. Константином Африканским, содержащий труды Гиппократ и Галена. Позже к ним были прибавлены великие «Суммы» арабов: *Канон* Авиценны, *Colliget* или *Correctorium* Аверроэса, *Альманзор* Разеса. Богословы

прибавляли к Библии в качестве основополагающих текстов *Книги сентенций* Петра Ломбардского и *Historia Scholastica* Петра Едока» (*Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в средние века. Долгопрудный, 1997. С. 99–100). При этом экзамены на получение степени сводились к подготовке кандидатом комментариев к отрывку, предложенному одним из коллегии докторов. Анализируя средневековые трактаты об искусстве памяти, Ф. Йейтс добавляет: «Каковы же были те предметы, которые аскетическое Средневековье стремилось запомнить прежде всего? Конечно, они относились к спасению, проклятию, предметам веры, путям на небеса под руководством добродетели и в преисподнюю по стезе порока» (*Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 74).

¹⁴² «Летопись — произведение монументального искусства, она мозаична. Рассмотренная вблизи, в упор, она производит впечатление случайного набора кусков драгоценной смальты, но окинутая взором в ее целом, она поражает нас строгой продуманностью всей композиции, последовательностью повествования, единством и грандиозностью идеи, всепроникающим патриотизмом содержания» (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297).

¹⁴³ Ср.: «У Кирилла Туровского тема, основанная на опорных словах, редко раскрывается на небольшом отрывке текста (в пределах периода...). Он использует на пространстве всего Слова краткие цитаты, идейно связанные между собой... Чаше Кирилл Туровский ставит рядом разнородные (по крайней мере на лексическом уровне) цитаты... Подобранные Кириллом цитаты не являются единым смысловым отрывком, а, скорее, напоминают коллаж (это сравнение, разумеется, не является оценкой мастерства оратора)» (*Рогачевская Е.Б.* Библейские тексты в произведениях древнейших русских проповедников: К постановке проблемы // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 192–193). При этом исследовательница считает, что древнерусский проповедник заимствовал «идею цитирования и монтирования стихов Псалтири друг с другом» у Иоанна Златоуста, на труды которого он опирался (Там же. С. 194).

¹⁴⁴ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 89.

¹⁴⁵ *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 25.

¹⁴⁶ *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом. М., 2000. С. 28.

¹⁴⁷ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 339.

¹⁴⁸ Там же. С. 343.

¹⁴⁹ *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры. С. 108.

¹⁵⁰ Там же. С. 106.

¹⁵¹ Там же. С. 111.

¹⁵² Подробней см.: *Баткин Л.М.* О некоторых условиях культурологического подхода // Античная культура и современная наука. М., 1985.

¹⁵³ *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры. С. 107.

¹⁵⁴ *Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 32.

¹⁵⁵ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. С. 302.

¹⁵⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 144–145.

¹⁵⁷ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. [2-е изд.] М., 2000. Т. 3. С. 15.

¹⁵⁸ Там же. С. 175.

¹⁵⁹ *Ильин Н.Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С. 56.

¹⁶⁰ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 54–55. Ср.: *Revelli G.* Monumenti litterari su Boris e Gleb: Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. S. 360–370.

¹⁶¹ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995. [репринт изд.: СПб.; М., 1882] Т. 4: Н–V. С. 584.

¹⁶² Притч 28 1, 17.

¹⁶³ Откр 14 9–11.

¹⁶⁴ Лев 26 36–38.

¹⁶⁵ 2 Мак 9 1–2, 4–18, 28.

¹⁶⁶ Лев 26 36–38.

¹⁶⁷ Сюжет о кончине Антиоха присутствует и в Хронике Георгия Амартола, которой, как известно, пользовался автор Повести временных лет. Однако там отсутствует целый ряд деталей библейского рассказа, что отличает его от летописного описания кончины Святополка и не дает возможности предположить, что летописец в данном случае опирался именно на Хронику Георгия Амартола. Ср.: «Антиохъ де нелѣпо побѣженъ от Перьскыя земля наопять запование створивъ, от многа оныния разболесе и глагола вельможамъ своимъ: “Отступилъ сестъ сонъ от очию моею, и низпадохъ печалью многою. И нынѣ убо поямнухъ злая, еже створилъ въ Иерусалимѣ, и разумѣю, яко тѣхъ ради обреѣтохъ злая си, и се погыбаю въ земли чюжеи”. Повели оружнику своему беспрестани поганяти мановениемъ шествование, разумѣвая явѣ, яко с вышняго суда мука есть. Одержавши его беспрестани болѣзнь въ утробѣ и люты муки внутрь ключижесе ему низъ пасти с колесница, зане скоро везомъ, и въ злое падание падеся, и вся телесная удеса его раслабишася, и недугъ толма провлече и, яко и червемъ въскипѣти и болѣзньми велиими распадатися плѣти его, еще же от смрада оканьнаго и сквернаго оногo тѣла и всѣмъ воемъ тяжко бысть и по велику, много похваливѣися и много зла створивъ, и тако нелѣпо уродьствено житие въ чюжеи странѣ испроверже, сдѣ же по правдѣ неправедныи мученъ бысть, умеръ похудъ и тамо паче вѣчно мучимъ есть» (*Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 202–203). Практически тождественный текст имеется и в Летописце Еллинском и Римском (Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 185–186).

¹⁶⁸ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. С. 215–216.

¹⁶⁹ Эфиопская версия книг Еноха // *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха: Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира — Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000. С. 325 (текст публикуется по изд.: *Смирнов А.В.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической Книги Еноха. Казань, 1888). Ср.: «Потом Господь сказал Рафаилу: “Свяжи Азазиэля и брось его во тьму и заключи (прогони) в пустыню, которая находится в Дудаэль..., и когда настанет день суда, прикажи ввергнуть его в огонь”» (*Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 256).

¹⁷⁰ Подробнее см.: *Соколов М.И.* Славянская книга Еноха Праведного: Тексты, латинский перевод и исследования // Чтения императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете. 1910. Кн. 4. Отд. 2; *Мещерский Н.А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе: К изучению славянских версий Книги Еноха // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 130–147; *Мещерский Н.А.* К истории текста славянской книги Еноха: Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе // Византийский временник. 1964. Т. 24. С. 91–108; *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках славянской «Книги Еноха» // Краткие сообщения Института народов Азии и Африки. М., 1965. Т. 86: История и филология Ближнего Востока: Семитология. С. 72–78. *Мещерский Н.А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности: Ветхозаветные апокрифы // Методические рекомендации по описанию славяно-

русских рукописей для Сводного каталога русских рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 181–210. В качестве любопытной подробности можно упомянуть, что вторая из трех Книг Еноха сохранилась только в древнерусском переводе и была впоследствии переведена с древнерусского на древнееврейский.

¹⁷¹ Ср.: Лев 16 6–10.

¹⁷² Ср.: «Авантекст как таковой [—] ... нечто, отличное от литературного произведения, но отличное и от тех “вариантов”, которые творцы академических изданий печатают в приложениях, отрывая их от генетической почвы, отправляя в конец тома, в научный аппарат. Между этими двумя полюсами располагается гетерогенное пространство, заполненное случайными, произвольными фигурами, — пространство, в котором проект, импульс переходят с нейронного уровня на вербальный, где слово ищет свой голос и свой путь, где текстуальность воплощается в изобретение, — пространство, открытое для всех, кто исследует познавательную способность, процесс высказывания и специфику творчества» (*Грезийон А.* Что такое генетическая критика? С. 45–46). При этом подчеркивается, что «авантекст (или изучение генезиса) представляет собой реконструкцию тех генетических операций, которые предшествовали созданию текста. Авантекст не есть свод рукописей, но выявление той логической системы, которая организует рукописи. Авантекст не существует вне аналитического дискурса, который, собственно, его и порождает, и потому авантекст зависит в первую очередь от компетенции генетического критика, который занимается его составлением, используя результаты анализа рукописей». Воссоздание же авантекста «заключается прежде всего в выборе конкретной точки зрения, специфического метода, позволяющего реконструировать преемственность между тем, что предшествовало тексту, и этим самым текстом в его окончательной данности» (*Биази де, П.-М.* К науке о литературе: Анализ рукописей и генезис произведения // Генетическая критика во Франции. С. 65, 66).

¹⁷³ *Биази де, П.-М.* К науке о литературе. С. 78.

¹⁷⁴ *Мавродин В.В.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 355.

¹⁷⁵ *Лебрав Ж.-Л.* Гипертексты — Память — Письмо // Генетическая критика во Франции. С. 267.

¹⁷⁶ *Автономова Н.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000. С. 71.

¹⁷⁷ *Фуко М.* Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 52.

Глава 2

¹ Обычно за основу берется текст Лаврентьевской летописи: «Се повѣсти времяньных лѣт откуда есть пошла Руская зем[л]я, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити и откуда Руская земля стала есть. Се начнемъ повѣсть сию» (Лаврентьевская летопись. Т. 1. Стб. 1–2).

² *Ключевский В.О.* Курс русской истории // *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9-ти томах. М., 1987. Т. 1. С. 92–93.

³ Лаврентьевская летопись. Стб. 285; Ипатьевская летопись // ПСРЛ. [3-е изд.] М., 1998. Т. 2. Стб. 285.

⁴ «Конечно, игумен Сильвестр на был простым переписчиком чужого труда; но его запись может свидетельствовать о том, что Сильвестр редактировал копию с Повести вр. лет, приготовленную им для Видубицкого монастыря» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 2).

⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 286.

⁶ «Запись игумена Сильвестра служит непререкаемым доказательством в пользу того, что Повесть вр. лет была составлена во втором десятилетии XII в. и доведена именно до 6618 (1111) года» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 2).

⁷ Ипатьевская летопись. Стб. 285.

⁸ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 3–10.

⁹ «Повесть временных лѣтъ черноризца Федосьева монастыря Печерьскаго, откуда ес[ть] пошла Русская земля, и кто въ ней начал первое кн[я]жити» (Радзивилловская летопись: Текст. Исследование. Описание миниатюр. СПб.; М., 1994. С. 16; Радзивилловская летопись[: Факсимильное воспроизведение рукописи]. СПб.; М., 1994. Л. 1 об.); «Повѣсть временныхъ лѣтъ черноризца Федосьева монастыря Печерьскаго, откуда есть пошла Руская земля стала есть, и хто в ней почаль пѣрвѣе княжити» (Ипатьевская летопись. Стб. 2).

¹⁰ «Повѣсти временныхъ лѣтъ Нестера черноризца Федосьева монастыря Печерьскаго, откуда есть пошла Руская земля, и хто в ней почаль пѣрвое княжити, и откуда Руская земля стала есть» (Там же. Стб. 2, вар. 21–25).

¹¹ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 10–11.

¹² Поначалу, впрочем, А.А. Шахматов очень осторожно говорил о возможном авторстве Нестора: «Повесть временных лет в первой своей редакции, быть может, принадлежавшей Нестору, доходила до 6621 (1113) года и оканчивалась, как кажется, известием о кончине Святополка» (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // *Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М.; Жуковский, 2001. С. 10). Несколько позднее он уже вполне определенно писал: «Не сомневаюсь в том, что нам известно имя того автора, который около 111 года составил в Киевопечерском монастыре Повесть вр. лет. Это был Нестор» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 18).

¹³ См., напр.: *Бугославский С.А.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. СПб., 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 168–186; *Brückner A.* Rozdział z «Nestora» // Записки Наукова товариства ім. Шевченка. Львов, 1925. Т. 141–143. С. 2 и далее; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 133–155, и др.

¹⁴ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 58. Впрочем, чуть выше А.А. Шахматов высказывал гораздо больший оптимизм по поводу перспектив восстановления состава первой редакции Повести: «игумен Сильвестр подверг основную редакцию Повести вр. лет значительной переделке, руководствуясь при этом определенно поставленными целями; тем не менее значительная часть Повести осталась без изменения, и мы можем восстановить ее содержание прежде всего по Сильвестровской редакции»; «думаю, что со временем удастся проследить... редакционную работу Сильвестра и восстановить в той или иной степени Несторов свод» (Там же. С. 11, 27).

¹⁵ Там же. С. 1–358.

¹⁶ Ср.: «В виду определенного поручения, данного ему Мономахом, Сильвестр, можно думать, ограничил свою работу редакционными поправками: он устранил из Несторовой летописи все то, что могло быть неприятно новому князю, и вставил в свой свод несколько статей, благоприятных Мономаху» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 27).

¹⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 71, 73.

¹⁸ Там же. Стб. 58.

¹⁹ Там же. Стб. 60.

²⁰ Новгородская первая летопись... С. 113, 123.

²¹ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 12.

²² Точнее, «авторское право» сводилось к авторитету: «Пока идеал литературы остается нормативным, авторство есть в некотором роде авторитет — но авторитет, оспаривающий другие, ему подобные, и

оспариваемый ими, осознанно пребывающий в состоянии спора, и притом не временного — каким был конфликт пророка и лжепророка в Ветхом Завете, — но длящегося, пока длится бытие культуры» (*Аверинцев С.С.* Авторство и авторитет // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 122).

²³ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 17. По мнению М.Х. Алешковского, Повесть временных лет завершилась 1119 г. (*Алешковский М.Х.* Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 12).

²⁴ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 16.

²⁵ Новгородская первая летопись... С. 125.

²⁶ Там же. С. 16.

²⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 155.

²⁸ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 285–297.

²⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 151–153

³⁰ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 295–299.

³¹ Там же. С. 17.

³² *Никольский Н.К.* Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании. Л., 1930. Вып. 1. (Сборник по русскому языку и словесности АН СССР. Л., 1930. Т. 2. Вып. 1). С. 3; *Черепнин Л.В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. 1948. Т. 25. С. 330–331.

³³ В основе этой гипотезы явно лежит наблюдение А.А. Шахматова. Анализируя летописный рассказ о кончине и погребении Ольги, он отмечал: «Начальный свод в статье о кончине Ольги содержал вопиющее противоречие: всенародное погребение предшествует тайному погребению, совершенному священником. Отсюда заключаем, что и в этой статье надо различать два источника: народный, который говорил о погребении Ольги Святославом, внуками и всеми людьми, и церковный, который говорил о погребении ее священником, которого она держала в тайне. Не решаюсь утверждать, чтобы народный рассказ был внесен составителем Начального свода, между тем как в Древнейшем своде читался рассказ церковный» (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших летописных сводах... С. 88).

³⁴ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 62–76.

³⁵ *Баловнев Д.А.* Сказание «о первоначальном распространении христианства на Руси»: Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 41. Ср.: «Все шесть сказаний о первоначальном русском христианстве пронизывает единая терминология, только в этих сказаниях и встречающаяся» (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 65).

³⁶ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 111.

³⁷ Подробнее см.: *Баловнев Д.А.* Сказание «о первоначальном распространении христианства на Руси». С. 5–46.

³⁸ *Черепнин Л.В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды С. 331–333.

³⁹ *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 302–304, 311–312.

⁴⁰ Там же. С. 304–308, 315–328.

⁴¹ Там же. С. 312.

⁴² *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет. С. 57–62; *Алешковский М.Х.* К типологии текстов «Повести временных лет» // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. 1975. М., 1976. С. 143–146 (ср.: *Зиборов В.М.* О летописи Нестора: Основной летописный свод в русском летописании XI в. СПб., 1995).

⁴³ *Петрухин В.Я.* Никон и Тмуторокань: К проблеме реконструкции начального русского летописания // Восточная Европа в древности и средневековье: Автор и его текст. XV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г. Материалы конференции. М., 2003. С. 194–198.

⁴⁴ «Итак, видим, что составитель Начального свода, работавший около 1085 года, имел в своем распоряжении кроме Древнейшего киевского свода еще и Новгородский свод. ...Появление Новгородского свода относится ко времени до девяностых годов XI столетия...» (*Шахматов А.А.* Разыскания... С. 135). «Данные для восстановления первого Новгородского свода» занимают 8–11 главы шахматовских «Разысканий...» (Там же. С. 136–209).

⁴⁵ «Она в начале сообщала кратко о крещении Новгорода прибывшим туда Иакимом, поставлении им церковью, посажении Вышеслава, приглашении на стол Ярослава и затем подробно говорила о событиях 1015–1016 годов; в конце была вписана Ярославова грамота» (*Шахматов А.А.* Разыскания... С. 363). Очевидно, именно с этой летописью ассоциируют некоторые авторы так называемую Иоакимовскую летопись, следы которой сохранились в компиляции В.Н. Татищева.

⁴⁶ *Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР. С. 63.

⁴⁷ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 280. В том же время, можно согласиться с тем, что «и Тихомиров, и Лихачев не “опровергли” выводы Шахматова о сводах 1037–1039 гг. и 1050 г., а, во-первых, высказали сомнения по поводу шахматовской схемы в этой части, во-вторых, сами выдвинули гипотезы о начале русского летописания, с которыми не все современные исследователи согласны» (*Буганов В.И.* Отечественная историография русского летописания: Обзор советской литературы. М., 1975. С. 42).

⁴⁸ Так, А.А. Зимин, критикуя датировку древнейшей новгородской летописи, предложенную А.А. Шахматовым, соглашался, что «Покон вирный... был помещен в конце Новгородской летописи под 1036 годом наряду с Правдой Ярослава, которой кончалась летопись 1017 г.», но в то же время называет Новгородскую летопись 1036 г., а затем упоминает Древнейший Новгородский свод, который датирует 1052 годом: «следует считать, что Новгородский свод был составлен не в 1050 г., а в 1052 г., вскоре после смерти Владимира [Ярославича]» (*Зимин А.А.* К истории текста Краткой редакции Русской Правды // Труды Московского государственного историко-архивного института. М., 1954. Т. 7. С. 155–208; *Зимин А.А.* Правда Русская. С. 132, 140, 148 и др.). С последней точкой зрения, по существу, солидарен и А.Г. Кузьмин: «запись о кончине Владимира является последней в составе Повести временных лет, происхождение которой можно связывать с новгородским источником» (*Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 379).

⁴⁹ «Остромирова летопись» — это шахматовский новгородский свод 1050 г., продолженный до 1054 г. и дополненный некоторыми мелкими известиями, опущение которых Шахматовым недостаточно обосновано» (*Рыбаков Б.А.* «Остромирова летопись» // Вопросы истории. 1956. № 10. С. 51). С этой точкой зрения, видимо, соглашался А.А. Зимин: упоминая гипотезу Б.А. Рыбакова лишь походя, в сноске к своему собственному риторическому вопросу («Не принимала ли участия канцелярия Остромира в составлении Новгородского

летописного свода?»), всю главу он называет: «Краткая Правда и летописный свод посадника Остромира» (*Зимин А.А.* Правда Русская. С. 133, 141).

⁵⁰ *Рыбаков Б.А.* «Остромирова летопись». С. 59; *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 206.

⁵¹ *Рыбаков Б.А.* «Остромирова летопись». С. 56.

⁵² Там же. С. 52.

⁵³ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 61.

⁵⁴ *Кизилов Ю.А.* Историческое мировоззрение авторов Повести временных лет // Вопросы истории. 1978. № 10. С. 69.

⁵⁵ Ср.: «значительным стимулом развития летописания явилась общественно-политическая жизнь, борьба отдельных групп и организаций» (*Насонов А.Н.* О русском областном летописании // Известия АН СССР. Серия истории и философии. 1945. Т. 2. № 4. С. 290). «Публицистические задачи» преследовал, по мнению Д.С. Лихачева, Начальный свод (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 97). Как полагал Я.С. Лурье, «летопись была рассчитана, в первую очередь, не на потомков, а на современников», при этом особенности летописного жанра определялись, прежде всего, его «публицистическими и историческими целями» (*Лурье Я.С.* Проблемы изучения русского летописания // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 45, 47–48), а летописные своды являлись результатом «литературно-публицистической работы сводчика-публициста» (*Лурье Я.С.* Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 204).

⁵⁶ *Орлов А.С.* Древняя русская литература XI–XVI вв. М.; Л., 1937. С. 88, 105 и др.; ср.: *Творогов О.В.* Сюжетное повествование в летописях XI–XIII вв. С. 31–66.

⁵⁷ А.Н. Насонов полагал, что авторы погодных записей, переписчики, а также создатели некоторых сводов, руководствовались в основном «религиозно-нравственными задачами»; однако подобные своды были непопулярны, а потому «не могли получить широкого распространения» (*Насонов А.Н.* О русском областном летописании // Известия АН СССР: Серия истории и философии. 1945. Т. 2. № 4. С. 290). «Нравоучительным рассказом» было, как полагал Д.С. Лихачев, «Сказание о распространении христианства на Руси»; впоследствии эта традиция была продолжена Начальным сводом, который «примером древних русских князей... стремился исправить новых», причем «русская история рассматривалась как назидательное и воспитывающее чтение» (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 71, 97; ср.: *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 143; *Килунов А.Ф.* К вопросу о морализме древнерусской летописи // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: Историко-философские очерки. Киев, 1988. С. 141).

⁵⁸ Так, А.С. Лаппо-Данилевский полагал, что важнейшей причиной возникновения летописания стало просто «общечеловеческое стремление к чистому знанию» (*Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии: Введение // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 5).

⁵⁹ Ср.: «Возникновение на Руси летописания и последующее его широкое развитие свидетельствуют об усиленном интересе русского человека к своему историческому прошлому, о его стремлении осмыслить настоящее путем сопоставления с минувшим — черта, характерная для русской культуры не только старого времени» (*Гудзий Н.К.* Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. М., 1958. С. 45).

⁶⁰ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 71, 73, 80

⁶¹ *Гимон Т.В.* Для чего писались русские летописи // Журнал ФИПП. 1998. № 1. С. 9.

⁶² Так называемое позднее русское летописание конца XVI–XVII в. — явление особого порядка. Есть все основания считать его особым видом исторических источников, лишь внешне напоминающим «классическое» летописание (подробнее см.: *Богданов А.П.* Типологические признаки и группы в русском летописании конца XVII века // *Методы изучения источников по истории русской общественной мысли периода феодализма.* М., 1989; *Вовина В.Г.* Особенности позднего русского летописания // *Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII веков: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина.* М., 1990. Ч. 1; *Вовина В.Г.* Новый летописец и спорные вопросы изучения позднего русского летописания // *Отечественная история.* 1992. № 5; *Солодкин Я.Г.* История позднего русского летописания: Уч. пособие. М., 1997, и др.).

⁶³ *Истрин В.М.* Очерки истории древнерусской литературы... С. 174.

⁶⁴ *Еремин И.П.* «Повесть временных лет». С. 38–39. Ср.: «Фрагментарность и связанная с нею порою внутренняя противоречивость летописного повествования — особенности, определяющие собою всю структуру “Повести временных лет” как памятника литературы; они — ключ к пониманию и природы летописного человека» (Там же. С. 57–58).

⁶⁵ *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 148.

⁶⁶ *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI–XIII вв. Л., 1978. С. 16–81.

⁶⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 234–236.

⁶⁸ Там же. Стб. 281.

⁶⁹ «...Мы видим на пространстве первых страниц Начального свода сплетение преданий киевских и новгородских» (*Шахматов А.А.* Разыскания... С. 211 и далее). Симптоматично, что «образование летописной формы» Д.С. Лихачев связывает исключительно с устными источниками. Соответствующая глава давно уже ставшей классической монографии целиком посвящена именно им (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 100–144).

⁷⁰ Именно так называется глава в «Разысканиях...»: «Мстиша Свенельдич и сказочные предки Владимира Святославича» (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // *Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М.; Жуковский. 2001. С. 245–270).

⁷¹ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 102–114.

⁷² «Такое же значение, какое имели для Никона рассказы Вышаты, — для составителя Начального свода имели рассказы сына Вышаты — Яна» (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 97).

⁷³ Лаврентьевская летопись. Стб. 281.

⁷⁴ Впрочем, это противоречие «легко» снималось Д.С. Лихачевым, полагавшим, что летописец просто ошибся «в определении возраста Яна... Число 90 обычно употреблялось в качестве эпического определения преклонного возраста. <...> Естественно, что летописец, записавший от Яна Вышатича ряд рассказов о весьма отдаленных временах, несколько преувеличил возраст своего корреспондента и прибег к обычному определению старости». Впрочем, исследователю тут же приходится оговориться: «Если же признать указанный летописцем возраст Яна правильным, то мы должны были бы притти к заключению, что в 50 лет Ян пользовался еще очень малой известностью, состоя дружинником черниговского князя; в 70 лет Ян достиг поста тысяцкого в Киеве; в 80 лет был в зените своей деятельности и вел чрезвычайно энергичную политику и только после был отстранен от политической деятельности “уными” дружинниками Всеволода, а затем и Святополка по политическим соображениям, хотя и после стремился по-прежнему вступить в политическую борьбу своего времени, а накануне своей смерти участвовал в походе против половцев, победил их и

преследовал на огромном расстоянии от Заречьска до самого Дуная» (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 102–103, прим. 4). Другими словами, признание верности летописного указания возраста «старца добраго Яня» приводит к полному опровержению его тождества с Янем Вышатичем (ср.: *Чумаченко А.Ю.* О погребении в Успенском соборе Киево-Печерской лавры Яна Вышатича — потомка новгородского посадника Остромира: Попытка анализа одной генеалогической легенды // *Восточная Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма исторической памяти. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто.* Москва, 11–13 апреля 2001. Материалы конференции. М., 2001. С. 199–204), на чем настаивает — вопреки показаниям источника — Д.С. Лихачев (*Лихачев Д.С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет // *Исторические записки.* М., 1945. Т. 17. С. 201–224).

⁷⁵ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 92.

⁷⁶ *Рыбаков Б.А.* «Остромирова летопись». С. 52–53.

⁷⁷ Так, рассматривая статью 6463 г., А.А. Шахматов выделил в нем два слоя: духовный (клерикальный, церковный) и народный (сказочный) (*Шахматов А.А.* Разыскания... С. 86).

⁷⁸ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 62–66. Любопытно отметить, что выделяемая Д.С. Лихачевым «народная» традиция... косвенно цитирует «библейские и другие христианские тексты» (*Баловнев Д.А.* Сказание... С. 41).

⁷⁹ Ср.: «Никон же воспользовался в Тмутаракани и местным преданием: какими-то фольклорными данными о поединке тмутараканского князя Мстислава Владимировича с косожским князем Редеею (эпизод этот помнил впоследствии и автор Слова о полку Игореве), затем каким-то местным рассказом о том, как хозары собрали с полян дань мечами и как старцы хозарские увидели в этом недобрый знак: предвестие того, что когда-нибудь русские сами будут собирать дань с хозар»; «Соединив устные предания — киевские, киево-печерские, северночерноморские, новгородские — с данными “Сказания о первых русских христианах”, Никон создал первую систематическую историю русского народа» (*Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 87, 90, и др.)

⁸⁰ *Тихомиров М.Н.* Городская письменность в древней Руси XI–XIII вв. // *ТОДРЛ*, т. IX. М.; Л., 1953. С. 63 и сл.

⁸¹ Оно начиналось рассказом о Кие и доходило до начала княжения Игоря (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 51–57). Эта гипотеза была поддержана Л.В. Черепниным (*Черепнин Л.В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды. С. 293–333) и Б.А. Рыбаковым (*Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963).

⁸² *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 61–5 [первая публикация: Вопросы истории. 1960, № 5. С. 41–56]; *Тихомиров М.Н.* Русский летописец в «Истории Польши» Яна Длугоша // *Тихомиров М.Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 226–237. По мнению М.Н. Тихомирова, Сказание начиналось «фразой о княжении Игоря в Киеве и оканчивалось словами о вокняжении Владимира» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 62).

⁸³ Она, как считал М.Н. Тихомиров, «была записана примерно в первой половине XI в.» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 65).

⁸⁴ Показательно, скажем, широкое использование былин в исследованиях, посвященных истории Древней Руси (самыми яркими примерами в этом отношении являются работы: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963; *Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.* Былинная история: Работы разных лет.

СПб., 1997, и др.). При этом остается открытым вопрос: на каком основании тексты, повествующие о *богатырях* и *богатырских заставах*, можно отнести к истории Руси X–XI вв. Ведь сами эти слова появляются в источниках не ранее XIII в. «Богатыри», о которых идет речь в былинах, — довольно позднее заимствование из тюркских языков. Самые ранние упоминания этого слова зафиксированы в южнорусском своде конца XIII в. (сохранившемся в составе Ипатьевской летописи) под 1240, 1243 и 1262 гг. (ср.: *Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.* [далее: СлДрЯ XI–XIV вв.] Т. 1. С. 250). Характерно, что в первых статьях с упоминанием «богатырей» речь идет об ордынском нашествии (в частности, под 1240 г. оно присутствует в сочетании «Боуроуньдаии багатырь»). Слово же «застава» впервые упоминается в той же Ипатьевской летописи под 1205 г. в значении ‘засада’ (СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 3. С. 345), а в значении ‘отряд, оставленный для охраны каких-л. путей’, ‘пограничная застава’ — и вообще в XVII в. (*Словарь русского языка XI–XVII вв.* [далее: СлРЯ XI–XVII вв.] Т. 5. С. 300). Не менее сложной проблемой является и то, что все персонажи былин имеют христианские (крестильные) календарные имена и отчества. Следовательно, если восточнославянские фольклорные источники используются для реконструкции ранней истории Руси-России, то их привлечение должно иметь очень мощное теоретическое обоснование. Оно должно объяснить, в частности, что, собственно, позволяет датировать эти тексты временем более ранним, нежели слова, из которых они состоят? Как случилось, что лексические замены базового словаря устных произведений (о чем еще рассказывают наиболее ранние русские былины, как не о богатырях и богатырских заставах?) не повлияли на содержание «старин»? И, наконец, на каком основании восстанавливаемые «реалии» датируются не временем бытования (и записи) данных фольклорных произведений, а временем их зарождения?

⁸⁵ *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 11–150.

⁸⁶ Ср.: *Шахматов А.А.* Толковая Палея и русская летопись. СПб, 1904 (Отдельный оттиск из «Сборника по славяноведению»). С. 51.

⁸⁷ Единственным основанием для такого вывода послужило выражение «Великая Скуфь», дважды встречающееся в Повести (в недатированном введении и в статье 6415/907 г.). Впрочем, сам А.А. Шахматов подчеркивал, что этот текст летописец мог найти «в нескольких переводных памятниках византийской литературы». Однако отдавал предпочтение Сказанию о 12 камнях, с которым создатель летописного текста мог быть знаком по Изборнику 1073 г., в состав которого оно входит, либо по некоему хронографу, «которым руководствовалась Толковая Палея» (*Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 80).

⁸⁸ Ср.: *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897. В.М. Истрин указывал на существование двух славянских переводов «Откровения», сделанных в Болгарии: начала XII в. (которым и воспользовался автор Повести) и XIII–XIV вв. При этом, однако, он же обратил внимание на близость ряда чтений, встречающихся в Повести, именно ко второму, а не к первому переводу. Разрешая это противоречие, П.И. Потапов высказал предположение о существовании древнейшего русского перевода «Откровения», не сохранившегося в поздних списках, которыми пользовался В.М. Истрин (*Потапов П.И.* К вопросу о литературном составе летописи // *Русский филологический вестник.* 1911. № 1. С. 81 и сл.).

⁸⁹ Ср.: *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 125–126; *Орешников А.С.* К истории Начального летописного свода: О составителе и времени составления «Поучения о казнях божиих» // *Труды Московского государственного историко-архивного института.* М., 1961. Т. 16. С. 481 и сл.

⁹⁰ *Барац Г.М.* О составителях «Повести временных лет» и ее источниках, преимущественно еврейских // *Барац Г.М.* Собрание трудов о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Берлин, 1924. Т. 2. С. 248–255.

⁹¹ См. также: *Барац Г.М.* О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи. К., 1907 (Отдельный оттиск из журнала «Украина»); *Барац Г.М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. К., 1908, и др.

⁹² *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет // Палестинский сборник. М., 1956. Вып. 2. С. 58–68; *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках Повести временных лет // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13; *Мещерский Н.А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков Л., 1978, и др. Однако Н.А. Мещерский, по мнению Л.С. Чекина, скорее всего, сделал данное наблюдение самостоятельно, не будучи знаком с работами Г.М. Бараца (*Chekin L.* The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // Russian History. 1990. Winter. Vol. 17. № 4. P. 382).

⁹³ *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М.; Смоленск, 1995. С. 25–35; *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 62–63.

⁹⁴ *Ведюшкина И.В.* «Нарцы еже суть словене» // Восточная Европа в древности и средневековье: X Чтения к 80-летию чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 1998. С. 13–16.

⁹⁵ «В Киевской Руси были, конечно, известны списки Пятикнижия, а также других книг Ветхого Завета, но указаний на наличие полной Библии в древнем Киеве мы не имеем. Можно поэтому думать, что ряд книг Ветхого Завета был известен древним нашим книжникам и писателям только из выборочных чтений, вошедших в Паримейник» (*Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 38).

⁹⁶ *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 70.

⁹⁷ Там же. С. 70.

⁹⁸ Там же. С. 71.

⁹⁹ Там же. С. 71–72.

¹⁰⁰ Там же. С. 72.

¹⁰¹ Там же. С. 70.

¹⁰² Там же. С. 71. Впрочем, автор предварительно оговаривается, что «переводчик не всегда мог опознать невыделенную цитату» (Там же. С. 70; ср.: *Михайлов А.В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. 1: Паримейный текст. С. ССІ–ССІV). К тому же, «известны случаи, когда эта задача явно не входила в его намерения» (*Алексеев А.А.* Текстология... С. 70).

¹⁰³ См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 114.

¹⁰⁴ *Филлюшкин А.И.* Герменевтика экзегетических цитат в Третьем послании Курбского // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания: Доклады и тезисы XIV научной конференции. Москва, 18–19 апреля 2002 г. М., 2002. С. 481.

¹⁰⁵ *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 6.

¹⁰⁶ Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 518.

¹⁰⁷ *Поздеева И.В.* Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. № 6. С. 112.

¹⁰⁸ По современным уточненным данным, от XI–XIII вв. сохранилось 262 пергаменных кодекса, из которых 97 являются отрывками объемом от 1 до 80 листов (см.: *Столярова Л.В.* О записях писцов на древнерусских пергаменных кодексах XI–XIV вв. // *Russia Medievalis*. München, 1992. Т. 7 (1). Р. 19–22.

¹⁰⁹ *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 8–9 (курсив мой. — *И.Д.*).

¹¹⁰ См.: *Евсеев И.Е.* Книга пророка Исаяи в древнеславянском переводе. СПб., 1987. Ч. 1; *Евсеев И.Е.* Рукописное предание славянской Библии. СПб., 1911; *Брандт Р.* Григоровичев паремейник. М., 1893–1901. Вып. 1–4; *Михайлов А.В.* К вопросу о литературном наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях: Из истории древнеславянского перевода книги Бытия пророка Моисея. Варшава, 1904; *Михайлов А.В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. 1: Паримейный текст; *Дурново Н.К.* К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // *ИОРЯС*, 1925. Т. 25. С. 353–429.

¹¹¹ *Мещерский Н.А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. Л., 1978; *Мещерский Н.А.* К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода // Ученые записки Карело-Финского педагогического института. Т. 2. Вып. 1: Сер. обществ. наук. Петрозаводск, 1956; *Мещерский Н.А.* Искусство перевода Киевской Руси // *ТОДРЛ*. Т. 15. Л., 1958, и др.

¹¹² *Алексеев А.А.* Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года // Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 325–329; *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов Древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. 11. № 1 и др. К числу наиболее серьезных работ последнего времени относится его фундаментальная монография: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

¹¹³ Подробнее см.: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873 (2-е изд. СПб., 1899); *Астафьев Н.А.* Опыт истории Библии в России. СПб. 1889; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978; *Цуркан Р.К.* Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001, и мн. др.

¹¹⁴ *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 131.

¹¹⁵ *Алексеев А.А.* Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года. С. 328–329.

¹¹⁶ «Как известно, Изборник 1073 г. — второй по древности (после Остромирова Евангелия) датированный памятник древнерусской книжности — восходит к древнеболгарскому протографу — несохранившемуся Изборнику царя Симеона, который в свою очередь представлял собой перевод, созданный на рубеже IX–X в., с византийского греческого прототипа памятника» (*Бибиков М.В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги: Изборник Святослава 1073 г. М., 1996. С. 246). Ср.: «По составу Изборник 1073 г. может быть целиком (или почти весь) возведен к византийско-греческому архетипу, сборнику выдержек из различных, преимущественно патристических, произведений» (*Мещерский Н.А.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // *Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей*. М., 1977. С. 91).

¹¹⁷ *Пыпин А.* Для объяснения статьи о ложных книгах // *Летопись занятий Археографической комиссии за 1861 год*. СПб., 1862. Вып. 1. С. 1–55. Ср.: *Сапунов Б.В.* «Богословца от словес» в Изборнике 1073 г. и проблема читателя на Руси в XI в. // *Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей*. М., 1977. С. 236.

¹¹⁸ *Мещерский Н.А.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. С. 94.

¹¹⁹ Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // *Археографический ежегодник за 1965 г.* М., 1966. С. 177–272.

¹²⁰ *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 23–27.

¹²¹ Там же. С. 35

¹²² Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 222.

¹²³ *Верещагин Е.М.* Ветхо- и новозаветные цитаты в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г. С. 137; ср.: *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян: К проблеме греческо-славянских лексических и грамматических вариантов в древнейших славянских переводах. Доклад на VII Международном съезде славистов. М., 1972 (особ. С. 32–83).

¹²⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 85.

¹²⁵ Сир 31 32.

¹²⁶ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 686 (л. 268 об.).

¹²⁷ *Востоков А.Х.* Словарь церковнославянского языка. М., 1858.

¹²⁸ *Мещерский Н.А.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей. М., 1977. С. 96–97. Такое рассогласование в роде, по мнению Н.А. Мещерского могло возникнуть только в том случае, если у редактора текста в руках были «древнеславянские переводные тексты, а не их греческие архетипы». Этот вывод практически совпадает с заключением М.Н. Сперанского о том, что создатель Изборника 1076 года адаптировал имевшийся в его распоряжении болгарский перевод Книги Иисуса, сына Сирахова X в. (*Сперанский М.Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. М., 1904. С. 1–67).

¹²⁹ Изборник 1076 года. С. 684 (л. 267 об.).

¹³⁰ *Lepissier J.* Quelques passages de l'Izbornik de 1076 avec leur sorce greque // *Byzantinoslavica*. Praha, 1973. Т. 34: S.1. S. 28–32.

¹³¹ Палея Толковая. М., 2002. С. 248 (внутренняя цитата отсылает читателя Палею к тексту: Мф 26 27–28). Это, кстати, служит еще одним основанием, чтобы принять Толковую Палею в качестве источника текста Повести временных лет.

¹³² Достаточно вспомнить уже упоминавшегося Никиту Затворника. Он, конечно, — исключение в своем роде. Но, судя по словам Патерика, многие печерские иноки знали книги Писания наизусть, хотя и не в таком объеме. Отсюда можно заключить, что знатоки Библии хоть и были редки, но не настолько, как может показаться на первый взгляд. К этому стоит добавить, что Феодосий Печерский, скажем, призывал братию «по вся дни псалмы Давыдовы въ устѣхъ своихъ имуще» и, если доверять свидетельствам его Жития, чтение Псалтири и тихое пение псалмов постоянно сопровождало печерского монаха (Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерскаго // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 92, 99, 104 и др.).

¹³³ Ср.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. Изд. 2, испр. и доп. М., 1901. С. 882–924.

¹³⁴ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 72–74, 80–81, 92, 97–99, 101, 104, 106, 121–127, 149, 151–154, 157, 159, 165–167, 169, 173–174, 177–178, 185, 193, 212–215, 252, 257–258, 280–282, 291, 292, 313, 326, 333–334, 352.

¹³⁵ *Барац Г.М.* О составителях... С. 216, 226.

¹³⁶ Аналогичное соотношение наблюдается и в византийской литературе. Несмотря на то, что «причины идеологического порядка... должны были бы вроде обеспечить Евангелию полное доминирование», по наблюдению С.А. Иванова, «византийцы любили цитировать Ветхий завет никак не меньше, чем Новый» (*Иванов С.А.* Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: К постановке вопроса // *Одиссей: Человек в истории. Язык Библии в нарративе*. 2003. М., 2003. С. 12). На эту особенность западноевропейских средневековых хроник обращали внимание еще в XIX в. Так, И.А. Лебедев отмечал, что у Гельмольда изречения из Нового Завета встречаются в четыре раза реже ветхозаветных цитат, причем

«особой любовью» пользовались «краткие изречения из Пророческих книг..., затем книга Царей» (*Лебедев И.А.* Последняя борьба балтийских славян против онемечения. 1876. С. 141; ср.: *Völkel O.* Die Slavenchronik Helmolds. 1873. P. 18).

¹³⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 62, 88–89, 120, 125, 131, 203, 223. Ср.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 72, 104, 152–153, 159, 165, 166–167, 257–258, 281–282.

¹³⁸ Циклы храмовых росписей, в соответствии с канонем, распределялись в следующем порядке. Западная часть отводилась для ветхозаветных («исторических») сюжетов. Частично они занимали и стены главного помещения, но лишь до предалтарных столпов, на которых изображалось Благовещение. Здесь был предел, разделяющий дохристианскую и новозаветную историю. Тем самым, время получало горизонтальную протяженность. Человек, входивший в храм, по мере продвижения к алтарю повторял весь путь человечества — от Сотворения мира до Рождества и крестных мук Спасителя, от Его воскресения до Страшного суда, изображение которого находилось на западной стене центрального нефа. Подробнее см.: *Лазарев В.Н.* Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 23, 79, и др.; *Лазарев В.Н.* Фрески Софии Киевской // *Лазарев В.Н.* Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы. М., 1978; *Лазарев В.Н.* О росписи Софии Новгородской // Там же. С. 127 и др.

¹³⁹ По мнению С.А. Иванова, причина предпочтительного цитирования византийскими авторами текстов Ветхого завета обусловлена тем, что «сама повседневная жизнь вызывала у человека средневековья ветхозаветные ассоциации», в то время как «космос Нового завета — маргинальный, а решения, в нем предлагавшиеся, не могли быть использованы в качестве рецептов повседневной жизни» (*Иванов С.А.* Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе. С. 12).

¹⁴⁰ Ср.: «Использование текстов Писания подчинено в целом раскрытию основной идеи произведения» (*Рогачевская Е.Б.* Библейские тексты в произведениях древнейших русских проповедников. С. 184).

¹⁴¹ На эту особенность древнерусских литературных произведений обращал внимание еще М.И. Сухомлинов: «Не все тексты приводятся [Кириллом Туровским] уместно, иногда они служат только для распространения мысли, нисколько не содействуя ее изобразительности и живости производимого ею впечатления». И тут же добавлял: «Гораздо удачнее те места у Кирилла Туровского, которые не состоя из подбора текстов, явились, по всей вероятности, под влиянием библейских образцов, хотя и не имеют буквального сходства с ними» (*Сухомлинов М.И.* О сочинениях Кирилла Туровского. СПб., 1858. С. 6).

¹⁴² *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999. С. 58–59.

¹⁴³ Лаврентьевская летопись. Стб. 268–269; ср. в синодальном переводе: «Когда изострю сверкающий меч Мой, и рука Моя примет суд, то отмщу врагам Моим и ненавидящим Меня воздам; упою стрелы Мои кровью, и меч Мой насытится плотью, кровью убитых и пленных, головами начальников врага. [Веселитесь, небеса, вместе с Ним, и поклонитесь Ему, все Ангелы Божии.] Веселитесь, язычники, с народом Его [и да укрепятся все сыны Божии!] ибо Он отмстит за кровь рабов Своих, и воздаст мщение врагам Своим, [и ненавидящим Его воздаст,] и очистит [Господь] землю Свою и народ Свой!» (Втор 32 41–43).

¹⁴⁴ «У Меня отмщение и воздаяние, когда поколеблется нога их; ибо близок день гибели их, скоро наступит уготованное для них».

¹⁴⁵ Рим 12 19.

¹⁴⁶ «Мы знаем Того, Кто сказал: у Меня отмщение, Я воздам, говорит Господь. И еще: Господь будет судить народ Свой» (Ев 10 30).

¹⁴⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 79.

¹⁴⁸ «Не потребиша языки, яже рече Господь имъ, и смѣсишася бо с языцѣх и навикоша дѣла ихъ; и поработаша истуаннымъ ихъ, и бысть имъ в соблазнъ, и и пожроша сыны своя и дщерея своя бѣсовом, и пролиаша кровь невинную, кровь выновъ своих и дщери, яже пожроша истуканнымъ Ханаанским, — и убиена бысть земля ихъ кровьюми, и оскверниши в дѣлех ихъ, и съблудиши в начинаниихъ своихъ. И разгнѣвася яростию Господь на люди Своя, и омрази достоание Свое, и предасть ихъ в руки врагомъ, и обладаша ими ненавидящеи ихъ. И стужиша имъ врази ихъ, и смѣришася под руками ихъ. И множицею избави ихъ. Ти же разгнѣваша И съвѣтомъ своимъ, и смѣришася в безакониихъ своихъ. И видѣ Господь внегда скръбѣти им, внегда услышаше моление ихъ» (Библия 1499 года... Т. 4. С. 264; ср. в синодальном переводе: «Не истребили народов, о которых сказал им Господь, но смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их, которые были для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью; оскверняли себя делами своими, блудодействовали поступками своими. И воспылал гнев Господа на народ Его, и возгнушался Он наследием Своим и предал их в руки язычников, и ненавидящие их стали обладать ими. Враги их утесняли их, и они смирялись под рукою их. Много раз Он избавлял их; они же раздражали [Его] упорством своим, и были унижаемы за беззаконие свое. Но Он призирал на скорбь их, когда слышал вопль их» — Пс 105 35–44).

¹⁴⁹ «7 бо мьстии прия Каинъ, убивъ Авеля, а Ламехъ 70; понеже бѣ Каинъ не вѣды мьщенья прияти от Бога, а Ламехъ, вѣды казнь, бывши на прародителю его, створи убиство. Рече бо Ламехъ къ своима женома: мужа убихъ въ вредъ мнѣ и уношу въ язву мнѣ, тѣмъже, рече, 70 мьстии на мнѣ, понеже, рече, [се] вѣдая створихъ се» (Лаврентьевская летопись. Стб. 145–146).

¹⁵⁰ Ср.: «И сказал ему Господь [Бог]: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь [Бог] Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт 4 15).

¹⁵¹ Ср.: «И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт 4 23–24).

¹⁵² Ср.: *Барац Г.М.* О составителях... С. 179.

¹⁵³ См., напр.: *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет // Палестинский сборник. М.; 1956. Вып. 2; *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках Повести временных лет, и др.

¹⁵⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 80.

¹⁵⁵ Там же. Стб. 62.

¹⁵⁶ Там же. Стб. 146.

¹⁵⁷ Быт 20 2–6; 26 6–10.

¹⁵⁸ Кстати, в Радзивиловской летописи вместо Авимелеха здесь упоминается — явно не на месте — все тот же Ламех (Радзивиловская летопись // ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38. С. 63 [далее ссылки даются на это издание]). А.А. Шахматов считал эту замену простой опиской (*Шахматов А.А.* Обзорение русских летописных сводов XI–XVI веков. М.; Л., 1938. С. 64).

¹⁵⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 62

¹⁶⁰ Притч 8 17; 1 20–22; 13 20; 2 2; 8 17.

¹⁶¹ Предлагаемые в дальнейшем трактовки отдельных фрагментов Повести носят сугубо предварительный характер. Вероятно, в дальнейшем, когда летописно-библейские параллели будут

проанализированы в более полном объеме в сопоставлении со всем комплексом текстологических наблюдений, часть толкований (и, возможно, значительная) подвергнется существенным уточнениям. Сейчас же задача видится гораздо более скромной: обратить внимание на существование и попытаться найти путь выявления в летописи скрытых библеизмов.

¹⁶² Лаврентьевская летопись. Стб. 20.

¹⁶³ Пс 111 3 (ср.: «Слава и богатство въ дому его, и правда его пребываетъ въ вѣкъ вѣка» — Библия 1499 года. С. 276)..

¹⁶⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 82

¹⁶⁵ Втор 4 28.

¹⁶⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 39.

¹⁶⁷ Там же. Стб. 55.

¹⁶⁸ Там же. Стб. 75.

¹⁶⁹ Там же. Стб. 145.

¹⁷⁰ «И плакашася люде вси плачем великим, и несоша, и погребоша [его] на горѣ, еже глаголеться Щековица. Есть же могила его и до сего дни» (Лаврентьевская летопись. Стб. 39). Ср.: *Лященко А.И.* Летописные сказания о смерти Олега Вещего // Известия Отделения русского языка и словесности. Л., 1925. Т. 29. С. 254–288.

¹⁷¹ *Марков А.В.* Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России. Харьков, 1909. С. 15.

¹⁷² «Есть же могила его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрадь золь» (Лаврентьевская летопись. Стб. 145).

¹⁷³ Как справедливо подчеркивал А.И. Попов, вовсе не обязательно, чтобы в могильной насыпи сохранялись останки погребенного князя. И после их «изъятия», за «могилой» сохранялись ее прежнее название, скажем, «Ольгова могила» или «Аскольдова могила» (*Попов А.И.* Географические названия: Введение в топонимику. М.; Л., 1965. С. 141–142).

¹⁷⁴ Ср. вопросы, которые в Эймундовой саге задает Эймунд Ярицлейву, чтобы показать ему, что Бурислейф еще жив: «...говорит Эймунд конунг: “Но знаете ли вы наверное, что Бурислав умер?” “Думаю, что это правда”, — говорит конунг. Эймунд спросил: “Его, верно, похоронили с пышностью, но где его могила?” Конунг отвечает: “Этого мы наверное не знаем”. Эймунд сказал: “Подобает, господин, вашему высокому достоинству знать о вашем брате, таком же знатном, как вы, — где он положен”». Вскоре оказывается, что Бурислейф действительно жив. Позднее, после очередного столкновения с Бурислейфом, Эймунд вновь задает такой же вопрос Ярицлейву: «“Знаешь ли ты наверное, что конунг [Бурислейф] убит?” “Думаю, что это правда, — говорит конунг [Ярицлейв], — потому что его знамя у нас”. Эймунд спрашивает: “Знаешь ли ты его могилу?” “Нет”, — говорит конунг. Эймунд сказал: “Неразумно не знать этого”». И вновь оказывается, что Бурислейф жив (Сага об Эймунде // *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв.: Материалы и исследования. М., 1978. С. 95, 97). Очевидно, для автора саги известие о кончине человека могло быть подтверждено только наличием могилы или точными сведениями о том, где она находится.

¹⁷⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 23.

¹⁷⁶ Там же. Стб. 39.

¹⁷⁷ Там же. Стб. 67–68.

¹⁷⁸ Ср.: *Барац Г.М.* Указ. соч. С. 131–132. Не исключено, что основой этих сообщений послужил апокрифический рассказ, приведенный в описании смерти Моисея у Иосифа Флавия: «Когда Моисей объявил,

что ему пришло время умереть, весь народ еврейский пролил слезы <...> Со слезами все последовали за ним, когда он пошел на гору, где должен был умереть...» (*Порфирьев И.Я.* Указ. соч. С. 24). Знакомство русского летописца с «Иудейскими древностями», возможно, опосредованное через греческие хроники подтверждается наименованием в Повести временных лет царицы Савской правительницей Эфиопии: «Се же бысть, якоже при Соломанѣ приде царица Ефиопская к Соломану» (Лаврентьевская летопись. Стб. 62). Источником этой «ошибки» (на которой мы подробнее остановимся чуть ниже) является упомянутое сочинение Иосифа Флавия (*Флавий Иосиф.* Иудейские древности / Пер. и комм. Г.Г. Гинкеля. Т. 1. СПб., 1900. С. 467, 469–470).

¹⁷⁹ Махпела представляет собой пещеру на юго-западном склоне высокого холма близ Хеврона. Взаимосвязь пещеры и горы как обозначения места захоронения в библейских текстах представляет определенный интерес. Некоторые лингвисты уже обращали внимание на этимологическую близость славянского слова **mogila* с греческим *μέγαρα* («пещеры»), однако такое сравнение подвергалось сомнению именно «по семантическим соображениям» (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. 2-е изд. М., 1986. Т. 2. С. 635). Между тем в древнерусской культуре пещера являлась символом могилы, а гора — обиталищем душ умерших (ср.: Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен // Памятники отреченной русской литературы: Приложение к сочинению Н.С. Тихонравова «Отреченные книги древней России». М., 1863. Т. 2. С. 224, 245; *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги древней России // Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 192–195; *Порфирьев И.Я.* Указ. соч. С. 108 и др.).

¹⁸⁰ Быт 25 8–10; 35 29; 49 29–32; 50 12–13.

¹⁸¹ Быт 34 19–20 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹⁸² Втор 34 5–6. Любопытно отметить, что моавитский город Беф-Фегор располагался у подножия горы Фасги (что значит «вершина»), с которой Моисей перед кончиной увидел всю Обетованную землю (Втор 3 27). Само же название *Фегор* также относится к горе у устья Иордана. Как видим, образ горы занимает важное место в описании погребения библейских патриархов, что еще больше сближает их с соответствующими текстами Повести временных лет. Ср.: *Салтыков А.* Гора в Библии // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1931. № 30. Октябрь. С. 71–85).

¹⁸³ Ср.: «Си бысть предътекущая крестьянстѣи земли акы и деньица предъ солнцемъ и акы зоря предъ свѣтомъ» (Лаврентьевская летопись. Стб. 68).

¹⁸⁴ *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. С. 63. Ср.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 88–89 и др.

¹⁸⁵ «Прилуцкий» пролог на март – август. XIV–XV вв. // ГПБ ОР. Собрание СПб. Дух. акад. А, 1. 264. Т. 1., л. 185 б.

¹⁸⁶ Повесть временных лет. Ч. 2. С. 316.

¹⁸⁷ Сведения о перенесении мощей Ольги в 6504 г. сохранились в Степенной книге (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 28) — источнике позднем и ненадежном. Сообщение это, однако, находит косвенное подтверждение в «Похвале» княгине Ольге, помещенной в Повести временных лет под 6477 г.: «Се бо вси человеци прославляютъ, видяща лежащая в тѣлѣ на многа лѣта» (Лаврентьевская летопись. Стб. 68). Аналогичное сообщение о том, что нетленные останки Ольги можно увидеть через специальное оконце в гробу, который стоял в Десятинной церкви в Киеве, в XIV в. было включено в «Память и похвалу» князю Владимиру Иакова Мниха: «...въ гробѣ, идѣже лежитъ блаженное и честное тѣло блаженныя княгинѣ Олгы, — гробъ камень малъ въ церкви святыя Богородица, ту церковь създа блажены князь Володимерь каменую в честь святѣи Богородици, и есть гробъ блаженныя Олги, — и на верху гроба оконце сътворено, и туда видѣти тѣло

блаженныя Ольги лежащи цѣло, да иже съ вѣрою придеть, отворится оконце, и видѣтъ честное тѣло лежаще цѣло, и дивися чюду таковому, толико лѣтъ въ гробѣ лежашу тѣлу не разрушимуся. И человекѣ же вѣрнии, видѣвше чудо толико, славятъ Бога, дивящеся милости Божией, юже иматъ на святыхъ своихъ. О дивное и страшное чудо, братие, и преславно! Достоинно похвалы всякоя тѣло то честное: въ гробѣ цѣло, яки спя, почиваетъ! По истинѣ, дивенъ Богъ во святыхъ своихъ, Богъ Израилевъ. То видяще вѣрнии человекѣцѣ прославятъ Бога, прославляющаго рабы своя. А другимъ, иже не съ вѣрою приходятъ, не отворится оконце гробное, и не видятъ тѣла того честнаго, но токмо гробъ» (*Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997 [репр.: 2-е изд., испр. и доп. М., 1901]. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Перв. пол. тома. С. 242).

¹⁸⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 83.

¹⁸⁹ Быт 5 5, 8, 11, 14, 17, 20, 27, 31; 9 29.

¹⁹⁰ *Грушевський М.С.* Історія України-Руси в 11 томах, 12 книгах. Т. 1: До початку XI віка. Київ, 1991. С. 409.

¹⁹¹ Ср.: *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 246–256, 268 и др.

¹⁹² Нав 7 15.

¹⁹³ Нав 7 25–26.

¹⁹⁴ *Филист Г.М.* История «преступлений» Святополка Окаянного. Минск, 1990. С. 51–54. Ср.: в Эймундовой саге Эймунд говорит о Бурислейфе (который традиционно идентифицируется со Святополком): «И слышал я, что похоже на то, что он отступится от христианства...» (Сага об Эймунде. С. 97). К этому можно добавить и точку зрения М.П. Сотниковой и И.Г. Спасского, которые в свое время высказали предположение, что крестильное имя Святополка — Петр — «могло быть для этого князя не просто христианским, но и католическим». «Впрочем, — добавляют эти авторы, — никакими данными о вероисповедании Святополка наука не располагает» (*Сотникова М.П., Спасский И.Г.* Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог русских монет X–XI веков. Л., 1983. С. 96). К тому же, до разделения церквей в 1054 г. говорить о католическом вероисповедании Святополка вообще вряд ли возможно. Впрочем, судя по всему, данный текст был написан уже после этой даты.

¹⁹⁵ Напомню: именно упоминание того, что могила Олега Святославича «есть и до сего дне у Вручьего», послужило одним из оснований для датировки Древнейшего (либо, если речь идет об оппонентах А.А. Шахматова, альтернативного ему) свода: «Сопоставляем следующие два места в тексте Повести вр. лет (Начального свода). Под 6485 (977) годом в рассказе о войне Ярополка с Олегом Древлянским, читаем: “И погребоша Ольга на месте у города Вручего, и есть могила его и до сего дне у Вручего”. Под 6552 (1044) находим: “Выгребоше 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица”. Следовательно, с 1044 года могила Олегова уже не существовала близ города Вручего; она была разрыта (если, действительно, Олег был погребен близ этого города), и останки Олега были перенесены в церковь св. Богородицы. Отсюда видим, что статья 6485 года, содержащая приведенную выше фразу, составлена до 1044 года. Этот вывод наш согласуется с тем, что Древн. свод доходил только до 1039 года; он составлен, очевидно, до 1044 года» (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 297). Ср.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. М.; Л., 1940. С. 37; *Тихомиров М.Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 26; *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Там же. С. 63; *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 302; *Лихачев Д.С.* Комментарии // ПВЛ. С. 448;

Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 145; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 346–347, и др. (в последних двух работах имеется оговорка, что запись о смерти Олега могла существовать и «параллельно» с сообщением о перенесении его останков — «в разных традициях»).

¹⁹⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 177.

¹⁹⁷ *Черепнин Л.В.* Русская Правда (в Краткой редакции) и летопись как источники по истории классовой борьбы // Академику Б.Д. Грекову ко дню 70-летия: Сб. статей. М., 1952. С. 89–99.

¹⁹⁸ Деян 22 25.

¹⁹⁹ Деян 25 10–11.

²⁰⁰ Деян 23 2.

²⁰¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 177–178. Кстати, все шесть — помимо указанного — упоминаний слова «уста» в Повести временных лет (Стб. 80, 81, 98, 169, 184) так или иначе связаны с Библией.

²⁰² Пс 79 15.

²⁰³ Лаврентьевская летопись. Стб. 121–122, 124–125.

²⁰⁴ 3 Цар 5 5; 6 9.

²⁰⁵ 3 Цар 7 51; 8 22–30.

²⁰⁶ 3 Цар 8 65–66.

²⁰⁷ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 5. Гл. 3.

²⁰⁸ История Иакова о рождении Марии // *Свенцицкая И.С.* Апокрифические евангелия: Исследования, тексты, комментарии. М., 1996. С. 149.

²⁰⁹ Любопытным примером попытки дискредитации библейских параллелей является замечание Е.А. Рыдзевской по поводу очевидной близости летописного рассказа о юноше-кожемяке, победившем печенежского богатыря и библейского рассказа о единоборстве Давида и Голиафа: «Близость эта, во всяком случае, не объясняется книжным заимствованием и сознательной стилизацией летописцем, который в таком случае не преминул бы сравнить своего героя с Давидом и стал бы распространяться на эту тему. Переяславская легенда слишком свежа и непосредственна для того, чтобы заподозрить ее в книжном происхождении» (*Рыдзевская Е.А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи // *Рыдзевская Е.А.* Древняя Руси и Скандинавия в IX–XIV вв.: Материалы и исследования. М., 1978. С. 223). Однако, как мы имели возможность убедиться, летописец чаще всего вовсе не стремится прямо отождествлять своего героя с библейским персонажем и «распространяться на эту тему». Что же касается степени «свежести» и «непосредственности» летописных рассказов, то определить их с формально-логической точки зрения не представляется возможным.

²¹⁰ *Кувев К.М.* Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София, 1979. С. 14.

²¹¹ Ср.: *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 136.

²¹² Подробнее см.: *Щепкина М.В.* К вопросу о просвещении Руси // Плиска-Преслав: Проучвания и материалы. София, 1979. Т. 1. С. 200–205; *Тот И.* Исторические предпосылки возникновения и распространения древнеболгарской письменности на Руси // *Dissertationes slavicae.* Szeged, 1984. № 16. С. 181–186; *Thomson F.J.* The Bulgarian Contribution to the Reception of Bizantine Culture in Kievan Rus': The Myth and the Enigma // *Harvard Ukrainian Studies*, 1988/89. Vol. 12/13. P. 214–261, и др.

²¹³ См.: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 139–140, 162–163 и др. Ср.: Л.В. Мошкова и А.А. Турилов, опираясь на мнение голландского слависта Уильяма Р. Федера (*Федер У.Р.* К изучению орфографии Изборника 1076 г. и его антиграфа // Славянская палеография и дипломатика. София, 1985. Т. 2), полагают, что под «княжими книгами», упоминаемыми в записи Изборника 1076 г. («избърано из мъногъ книгъ княжихъ», — л. 275 об. – 276), имеется в виду библиотека царя Симеона (*Мошкова Л.В., Турилов А.А.* «Плоды ливанского кедра». [Б.м.,] 2003. С. 35–36).

²¹⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 246. По поводу того, какие именно языки мог знать Всеволод Ярославич, мнения исследователей расходятся. Называли латинский, немецкий, венгерский, половецкий, литовский, торческий, косожский, абезский, «скандинавский», язык волжских болгар и др. Единственно, в чем сходятся все, — Всеволод, безусловно, владел греческим языком.

²¹⁵ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 153. Ср.: *Алексеев М.П.* Англосаксонская параллель к «Поучению» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. М.; Л., 1935. Т. 2. С. 39–80; *Будовниц И.У.* «Изборник» Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 44–75.

²¹⁶ *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 97.

²¹⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 244.

²¹⁸ *Данилов В.В.* «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 97–107.

²¹⁹ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 162 (прим. 13).

²²⁰ Там же. С. 155.

²²¹ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. М., 1998. С. 365 (л. 154 б).

²²² История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. Ч. 1. С. 294.

²²³ *Лавровский П.А.* Обзорение ветхозаветных апокрифов // Духовный вестник. Харьков, 1864. Т. 9. С. 347.

²²⁴ *Порфирьев И.Я.* Указ. соч. С. 283.

²²⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 241, 251.

²²⁶ Завет Иуды // Толковая Палея 1477 года: Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. СПб., 1852. Вып. 1. Л. 159 об. – 160 об.

²²⁷ «Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица: кто поднимет его?» (Быт 49 9). Ср.: «Таче [Иаков] къ Июдѣ рече: “Июдо, тобѣ имя исповѣдание, яко ты похвалиша брития твоя, и руцѣ твои на плещи врагъ твоихъ; поклонять же ти ся сынове отца твоего. Птищъ львовъ Июда, от лѣторасли, сыну мой, изиде”»; и далее: «Вижь убо проречения Ияковля [об Иуде]: “взлегъ, поспа, яко левъ”. Аеже рече, левъ имѣеть вещь сию: егда спитъ, вѣщи его отверстъ еста» (Палея Толковая. С. 246). По апокрифу, лев был изображен на знамени Иуды.

²²⁸ Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* К вопросу о «византийском влиянии» на Руси // Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952. С. 119–129; *Левченко М.В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956; *Воронин Н.Н.* «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения во второй половине XII в. // Византийский временник. М., 1963. Т. 23. С. 23–46; Thirteenth international Congress of Byzantine Studies. Oxford, 1966. P. 13–23; *Удальцова З.В.* Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археографический ежегодник за 1965 год. М., 1966. С. 47–58, и др.

²²⁹ См., например: *Шустерович Э.М.* Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе // Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 62–70.

²³⁰ *Боева Л.* Старата Киевска Русия: История, култура, литература. София, 1983. С. 55.

²³¹ *Еремин И.П.* Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 9–10.

²³² Ср.: *Григорьев А.* Повесть об Акире Премудром: Исследование и тексты. М., 1913; *Дурново Н.Н.* Материалы и исследования по старинной литературе: К истории повести об Акире. М., 1915, и др.

²³³ Ср.: *Кирпичников А.* Греческие романы в новой литературе: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876; *Веселовский А.Н.* Византийские повести и Варлаам и Иоасаф // Журнал Министерства народного просвещения. 1877, июль; *Нуцубидзе Ш.И.* К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф». Тбилиси, 1956, и др. Не исключено, что непосредственно с восточного оригинала было несколько позже переведено и связанное с Повестью Слово о двенадцати снах царя Шахаиши (подробнее см.: *Веселовский А.Н.* «Слово о двенадцати снах царя Шахаиши» по рукописи XV в. // Сообщения Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1879. Т. 20. № 2. С. 1–3).

²³⁴ Ср.: *Сухомлинов М.И.* О языкознании в Древней Руси // Ученые записки по II отделению Российской академии наук. СПб., 1854. Кн. 1. Раздел 2. С. 177–260.

²³⁵ «И нача [нѣкыи челоуѣк бѣсныи] глаголати жидовьскыи, и потом латыньскы, также греческыи и, спроста рещи, всѣми языки...» (Киево-Печерский патерик. С. 520, 521). Важно, на мой взгляд, в данном случае подчеркнуть, что ни у автора этого текста, ни у его читателей, видимо, не возникало сомнения, что находившиеся рядом с «бесным» понимали, на каких именно языках он говорит.

²³⁶ Подробнее см.: *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. 1956. Вып. 2. С. 58–68; *Мещерский Н.А.* История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958; *Мещерский Н.А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе: К изучению славянских версий книги Еноха // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 130–147; *Мещерский Н.А.* К истории текста славянской книги Еноха: Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе // Византийский временник. 1964. Вып. 24. С. 91–108; *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках славянской «Книги Еноха». С. 72–78, и др.

²³⁷ Подробнее см.: *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

²³⁸ *Сапунов Б.В.* Книга в России в X–XIII вв. Л., 1978. С. 163–192.

²³⁹ *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв.: Очерки литературно-исторического процесса. М., 1980.

²⁴⁰ *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Первый век христианства на Руси. С. 67–196, 340–357, 508–531.

²⁴¹ *Гогешвили А.А.* Акrostих в «Слове о полку Игореве» и других памятниках русской письменности XI–XIII веков. М., 1991; *Гогешвили А.А.* Три источника «Слова о полку Игореве»: Исследование. М., 1999.

²⁴² *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 180–181; *Алексеев А.А.* Песнь Песней. СПб., 2001, и др.

²⁴³ См., напр.: *Каченовский М.Т.* Параллельные места в русской летописи // Вестник Европы. 1809. Т. 47. № 17–18; *Веселовский А.Н.* Новые исследования о французском эпосе // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. № 4; *Веселовский А.Н.* Русский эпос и его исследователи // Вестник Европы. 1888. Т. 4; *Сухомлинов М.И.* О преданиях в древней русской летописи // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. АН. СПб., 1908. Т. 85; *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности. М., 1910. Т. 2; М.;

Л., 1924. Т. 3; *Бицилли П.М.* Западное влияние на Руси и начальная летопись. Одесса, 1914; *Рыдзевская Е.А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи // *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв.: Материалы и исследования. М., 1978, и мн. др.

²⁴⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 19–20.

²⁴⁵ *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. М., 1975. С. 128, 129.

²⁴⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 26.

²⁴⁷ 1 Цар 8 4–5.

²⁴⁸ *Барац Г.М.* О составителях «Повести временных лет» и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924. С. 108.

²⁴⁹ *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. С. 119–120.

²⁵⁰ Подробнее см.: *Юрганов А.Л., Данилевский И.Н.* «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей. Человек в истории: Культурная история социального. 1997. М., 1998. С. 146–170.

²⁵¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 38–39/

²⁵² *Сухомлинов М.И.* О преданиях в древней русской летописи // Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник. СПб., 1861. Июнь. С. 70.

²⁵³ *Васильевский В.Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII веков // *Васильевский В.Г.* Труды. СПб., 1908. Т. 1. С. 232–235.

²⁵⁴ *Рыдзевская Е.А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи. С. 200–202.

²⁵⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 57–59.

²⁵⁶ Сага о Харальде Суровом // *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М., 1980. С.405.

²⁵⁷ Ср.: «О случаях насильственного захвата земли в период, когда в Исландии было очень легко приобрести владение у первопоселенцев, “Книга о заселении Исландии” сообщает неоднократно. В то время как Семунд нес огонь вокруг своего владения (таков был способ присвоения земли в период заселения Исландии), Skefily без его разрешения взял себе часть этой земли, совершив соответствующий обряд, и Семунду пришлось примириться с захватом. Пока Эйрик собирался обойти всю долину, чтобы установить над ней свои права, его опередил Онунд: он послал из лука зажженную стрелу и тем самым присвоил расположенную за рекой землю» (*Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1971. С. 71)

²⁵⁸ *Рыдзевская Е.А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи. С. 200.

²⁵⁹ *Васильевский В.Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII веков. С. 235.

²⁶⁰ Нав 8 18–21.

²⁶¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 58.

²⁶² Суд 15 4–6.

²⁶³ Лаврентьевская летопись. Стб. 73–74.

²⁶⁴ Ср.: История Болгарии в 2 т. М., 1954. Т. 1. С. 70 (илл. на с. 69 и 67 — соответствующие репродукции из лицевого списка XIV в. Хроники Константина Манассии); *Державин Н.С.* История Болгарии. М.; Л., 1946. Т.2. С. 7; История Византии. С. 68.

²⁶⁵ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола. Т. 1. С. 487.

²⁶⁶ Новгородская первая летопись... С. 123–124.

²⁶⁷ *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998. С. 293.

²⁶⁸ В конце 70-х – начале 60-х гг. II в. до н.э. на северных границах Китайской империи тюркоязычные сюнну победили своих главных противников — больших юэчжи. Счастливый победитель — предводитель сюнну Лаошан-шаньюй в честь этого события приказал изготовить из черепа убитого вождя побежденного противника чашу для питья (*Иоакимф / Бичурин Н.Я.*/ Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 2. С. 183).

²⁶⁹ Это предание сохранилось в Лаврентьевской летописи под 6636/1128 г.

²⁷⁰ Дело в том, что оно, как мы увидим, непосредственно связано с легендой о сватовстве Владимира к Рогнеде, к анализу которой мы еще вернемся.

²⁷¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 299–230. Ср.: «И посла ко Рогъволоду Полотъску, глаголя: “Хочю пояти дщерь твою собѣ женѣ”. Онъ же рече дщери своеи: “Хочеши ли за Володимера?” Она же рече: “Не хочю розути робичича, но Ярополка хочю”. Бѣ бо Рогъволодъ пришелъ и-заморья, имяше власть свою в Полотъскѣ... И придоша отроци Володимерови, и повѣдаша ему всю рѣчь Рогънѣдину, дщери Рогъволодѣ, князя Полотъскаго. Володимеръ же собра вои многи, Варяги и Словѣни, Чюдь и Кривичи, и поиде на Рогъволода. В се же время [хотяху] Рогънѣдъ вести за Ярополка. И приде Володимеръ на Полотескъ, и уби Рогъволода и сына его два, и дъчерь его поя женѣ. И поиде на Ярополка» (Там же. Стб. 75–76).

²⁷² Сага об Олаве сыне Трюггви // *Снорри Стурлусон.* Круг земной. С. 142. Следует добавить, что Олав Трюггвасон, о котором идет речь, — воспитанник Владимира Святославича, креститель Норвегии и Исландии.

²⁷³ *Рыдзевская Е.А.* К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи. С. 211–212.

²⁷⁴ *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Два рассказа о Рогнеде, дочери Рогволода Полоцкого: К проблеме интерпретации летописного текста // Раннесредневековый текст: Проблемы интерпретации. Иваново, 2002. С. 299–325.

²⁷⁵ Киево-Печерский патерик. С. 470.

²⁷⁶ Записки Ляо Чжая о чудесах / Перевод акад. В.М. Алексеева. М., 1923. С. 13. Ср.: «И была среди нас Небесная Дева, сыплющая цветы. Она раскидывала их среди святых — и все цветы падали на землю. Когда же она стала бросать их на учеников [именуются в виду ученики Будды], то цветы пристали к ним и уже не падали. Небесная Дева сказала тогда: Земные привязанности, овладевшие вами, еще живут, вот почему цветы к вам пристали. Они не пристают только к тому, у кого привязанности к земле совсем исчезли» (*Пу Сун-лин.* Лисьи чары. М., 1970. С. 342; комм. В.М. Алексеева к новелле «Расписная стена»).

²⁷⁷ Результаты анализа этой параллели были настолько неожиданны, что авторы, видимо, не решились опубликовать их. Приношу благодарность Ю.А. Артамонову и И.В. Зайцеву, которые предоставили мне возможность ознакомиться с их работой в рукописи.

²⁷⁸ *Пауткин А.А.* Беседы с летописцем: Поэтика раннего русского летописания. М., 2002. С. 179–180; ср.: *Пауткин А.А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв.: Вопросы поэтики / Автореф. дисс. ...докт. филолог. наук. М., 2003. С. 35.

²⁷⁹ Ср.: «Конечно, выбор книг к переводу... определялся не русскою стороною, а соображениями руководства со стороны “русского митрополита”, присланного из Царяграда» (*Приселков М.Д.* История русского летописания. С. 64).

²⁸⁰ *Срезневский И.И.* Статьи о древних русских летописях: 1853–1866. СПб., 1903. С. 49.

²⁸¹ *Приселков М.Д.* История русского летописания. С. 64–65.

- ²⁸² *Истрин В.М.* Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода: XI–XIII вв. [2-е изд., испр.] М., 2003. С. 116 (курсив мой. — *И.Д.*)
- ²⁸³ *Истрин В.М.* Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода. С. 119–121. Ср.: *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. С. 16
- ²⁸⁴ *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. С. 15.
- ²⁸⁵ Ср.: *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 31–42.
- ²⁸⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 151–153.
- ²⁸⁷ *Столярова Л.В.* Из истории книжной культуры русского средневекового города XI–XVII вв. М., 1999. С. 18. Ср., напр.: «...Очень рано, со времени княжения Ярослава I, который “собра писце многы, и прекладаше от Грек на Словенское письмо” (Лавр. л., 1037), переводы начали делаться и на Руси» (*Лихачев Д.С.* Литература // История культуры древней Руси: Домонгольский период. М.; Л., 1951. Т. 2: Общественный строй и духовная культура. С. 168), и др.
- ²⁸⁸ См.: *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделения русского языка и словесности. 1910. Т. 88. Вып. 3. С. 162–176.
- ²⁸⁹ *Мещерский Н.А.* Искусство перевода Киевской Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 55 (ссылка Р. Станкова. — *И.Д.*)
- ²⁹⁰ Там же (ссылка Р. Станкова. — *И.Д.*)
- ²⁹¹ *Станков Р.* Лексика Исторической Палеи. Велико Търново, 1994. С. 26–27.
- ²⁹² Подробнее см.: *Thomson F.* Quotations of patristic and Bizantine works by early Russian authors as an indication of cultural level of Kievan Russia // *Gandensia*. 1983, № 10. P. 66–102; *Thomson F.* The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture // *Slavica Gandensia*. 1988. № 15. P. 63–91; *Lunt H.G., Taube M.* Early East Slavic Translations from Hebrew? // *Russian Linguistics*. 1988. № 12. P. 147–188, ect.
- ²⁹³ *Станков Р.* Лексика Исторической Палеи. С. 29–30.
- ²⁹⁴ *Лант Г.Г.* Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси: По поводу статьи А.А. Алексеева // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 60. С. 437; подробнее см.: *Lunt H.G.* On Interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037 // *Slavic and East European Journal*. 1988. Vol. 32. P. 251–264.
- ²⁹⁵ Подробнее см.: *Алексеев А.А.* К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41; *Thomson F.J.* «Made in Russia»: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia // *Millennium Russiae Christianea: Tausend Jahre Christliches Rußland*. 988–1988. Köln; Weimar; Wien, 1993; *Алексеев А.А.* Русско-еврейские литературные связи до XV века // *Jews and Slaves*. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1; *Алексеев А.А.* Кое-что о переводах в Древней Руси // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49; *Алексеев А.А.* По поводу статьи Г.Г. Ланта «Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси» // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 60; и мн. др.

Глава 3.

- ¹ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297; *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 78.
- ² Ср.: «В тематическом отношении летопись напоминает одежду, крепко и в общем ладно сшитую, но состоящую из разных кусков материи разного цвета, качества и размера» (*Мирзоев В.Г.* Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 146).
- ³ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 78.

⁴ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 321 (кстати, в других работах Д.С. Лихачев, как мы помним, категорически возражает против существования этой самой «особой «философии истории»», как и против религиозности самого летописца). Мало того, именно в «непоследовательности летописца», по мнению Д.С. Лихачева, и состояла «ценность летописи, так как только благодаря ей в изложение властно вторгаются опыт, непосредственное наблюдение, элементы реализма, политическая злободневность — все то, чем так богата и благодаря чему так ценна русская летопись» (*Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 78).

⁵ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 291. Ср.: «Собрав весь доступный ему материал, иногда многочисленный и разнообразный, иногда всего два-три произведения, летописец соединял его в погодном изложении. ... *Работа эта не была механической...*» (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293; курсив мой. — *И.Д.*).

⁶ «Было бы недопустимой модернизацией рассматривать тексты летописей (в том числе и «Повести временных лет») как тексты единые [?!], принадлежащие единому автору» (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 291). Ср.: *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 78.

⁷ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297. Ср.: «более глубокое, чем свойственное патриархально-общинному обществу эпическое восприятие родной истории, свидетельствующее о том, что летописец был передовым человеком своего времени, представителем феодального уклада общества, дало особый, глубокий оттенок патриотизму летописца. Его патриотизм зиждется на иных представлениях об историческом процессе, чем у его предшественника — эпического певца, певца-дружинника. Он гордится не только «звоном славы» военных подвигов русских князей. Для летописца Русь — государство, обладающее ценностями искусства (он рассказывает о строительстве Ярослава в Киеве и др.), книжности (см. его хвалу книгам под 1037 г.), религии (русские — «новые люди христианские»), права и т.д. Русский народ обладает славной историей. Составление этой истории Руси летописец и рассматривает как свою патриотическую задачу, сближаясь в этом отношении с эпическим певцом, но на более высоком уровне» (Там же. С. 351–352). Заметим попутно, что у Д.С. Лихачева «патриотизм» древнерусского летописца XI в. оказывается гораздо ближе представлению о патриотизме историка середины 50-х гг. XX в., нежели «патриотизму» современного летописцу гипотетического «эпического певца», «певца-дружинника».

⁸ См., напр.: *Хейзинга Й.* Патриотизм и национализм в европейской истории до начала XX века // *Хейзинга Й.* Об исторических жизненных идеалах. London, 1992 (особ. с. 121, 122, 131–132). Ср.: *Данилевский И.Н.* Русские земли глазами современников и потомков: XII–XIV вв. Курс лекций. М., 2000. С. 199–206. В этом отношении характерно выражение, употребляемое Р. Пиккио: «религиозный киевский патриотизм». Сутью этого *патриотизма* «остается идея православного славянского мира, независимого от греческого христианства» (*Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 50).

⁹ «В лѣто 6602. ...В се же лѣто придоша пружи на Русьскую землю, мѣсяца августа въ 26, [и] поѣдоша всяку траву и многа жита. И не бѣ сего слышано в дънехъ первых в земли Русьстѣ, яже видѣста очи наши, за грѣхы наша» (Лаврентьевская летопись. Стб. 226); «В лѣто 6603. ...В се же лѣто придоша пружи, [мѣсяца августа] въ 28, и покрыша землю, и бѣ видѣти страшно, идяху к полунощнымъ странамъ, ядуща траву и проса» (Там же. Стб. 229).

¹⁰ «В лѣто 6508. Преставися Мальфрѣдъ» (Там же. Стб. 129). По мнению А.А. Шахматова, речь в данном случае идет о Малуше, дочери Малка Любечанина и матери князя Владимира (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 269). Возражая ему, Б.А. Рыбаков отметил, что «если бы она действительно была матерью князя Владимира Святого, то летописец непременно отметил бы это» (*Рыбаков*

Б.А. Древняя Русь. С. 195, прим. 6). В этом замечании есть свой резон, поскольку (как отмечал, кстати, и сам А.А. Шахматов), действительно, в сообщении, которое следует сразу за упоминанием о смерти Малфреды, подчеркивается: «В се же лѣто преставися и Рогънѣдь, *мати Ярославля*» (Лаврентьевская летопись. Стб. 129; курсив мой. — *И.Д.*).

¹¹ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 297.

¹² Под внутренней формой источника имеется в виду его структура, «построение» (*Каштанов С.М.* Очерки русской дипломатики. М., 1970. С. 15). Так, внутренняя форма документальных источников «состоит из комбинаций устойчивых статей» (*Каштанов С.М.* Русская дипломатика М., 1988. С. 13). Под внешней же формой *текста* источника (а не его *списка*, как полагает Л.Н. Пушкарев) подразумеваются формы выражения содержания, скажем, «юридическая общность тематики: формулирование договорных условий (для актов), формулирование законодательных норм (для законов), выражение просьбы или требования (для челобитных)» и т.п. (*Каштанов С.М.* Русская дипломатика М., 1988. С. 14). Ср.: *Пушкарев Л.Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975. С. 107–108, 120 и др.

¹³ Понятие «герменевтического круга» занимает одно из центральных мест в герменевтике Ф. Шлейермахера. Заимствованное из работ немецкого филолога Ф. Аста (см.: *Palmer K.* Hermeneutics. Evanston, 1969. P. 166), оно получило у него детальную разработку. Впоследствии с этим понятием работал В. Дильтей. Суть «герменевтического круга» состоит в том, что оттенок смысла каждой отдельной части текста зависит от контекста и может быть адекватно понят только в нем самом. Однако понимания контекста (текста как целого) зависит от того, насколько точно понят смысл каждого фрагмента, его составляющего. «Выход из герменевтического круга» или, напротив, «скачок в герменевтический круг» происходит на том этапе понимания текста, когда все части целого текста начинают пониматься совместно (Подробнее см.: *Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik. Heidelberg, 1969. P. 166 и след.). Ср.: «Целое должно быть понято в терминах его индивидуальных частей, индивидуальные части — в терминах целого. Для того чтобы понять произведение, мы должны обратиться к автору и родственной ему литературе. Такая сравнительная процедура позволяет понять действительно каждое индивидуальное предложение более глубоко, чем прежде. Поэтому понимание целого и его индивидуальных частей является взаимозависимым» (*Dilthey W.* Selected Writings. L., 1976. P. 262).

¹⁴ В советской историографии проблема «герменевтического круга» решалась как бы сама собой, на неявном уровне: достаточно было установить, из каких социальных кругов вышел источник, как тут же — «по умолчанию» — становилась «ясна» его «общая характеристика». Происходило своеобразное «короткое замыкание» (пользуясь термином Я.С. Лурье): представлялось, что социальная (партийная) принадлежность автора автоматически определяла и социальную тенденцию источника. Все прочие «общие характеристики» — помимо классовой, сословной и/или партийной принадлежности автора — как правило, в расчет не принимались. Мало того, считалось, что они способны лишь «затуманить» истинную — классовую — характеристику. Ср.: «Тезис [А.А. Шахматова] о пристрастности летописцев получил в советской историографии новое и значительно более глубокое осмысление. ...Старое источниковедение почти совершенно не учитывало того обстоятельства, что, помимо внешних “веяний и давлений”, существует еще классовое самосознание источника, его склонность смотреть на мир глазами своей социальной группы... Советское источниковедение видит в тенденциозности источника не исключительное, а типичное явление: всякий письменный источник в классовом обществе отражает определенную классовую и политическую идеологию эпохи» (*Лурье Я.С.* О некоторых принципах критики источников // Источниковедение

отечественной истории: Сб. статей. М., 1973. Вып. 1. С. 81–82). Своеобразной рефлексией герменевтической ситуации в советской историографии стала довольно оживленная (порой очень жесткая) дискуссия о соотношении и роли индуктивного и дедуктивного подходов в анализе источников (см.: упомянутые работы Б.А. Рыбакова, А.Г. Кузьмина, А.А. Зимина, Я.С. Лурье и др.).

¹⁵ *Шахматов А.А.* Один из источников летописного сказания о крещении Владимира. Харьков, 1904. С. 69. Ср.: *Шахматов А.А.* Сказание о призвании варягов. СПб, 1904. С. 82 и др.

¹⁶ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 71–72.

¹⁷ *Барац Г.М.* О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи. К, 1907 (отд. отт. из ж. «Украина»); *Барац Г.М.* Происхождение летописного сказания о начале Руси. К., 1913; *Барац Г.М.* О составителях «Повести временных лет» и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924, и др.

¹⁸ *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999.

¹⁹ *Арсений Грек.* Скрижаль. М., 1656. С. 183.

²⁰ *Бахтина О.Н.* Указ. соч. 82. Свои наблюдения О.Н. Бахтина основывает, в частности, на стихотворении Симеона Полоцкого «Писание», в котором есть такие строки:

«Из мысленного паки разумъ исплываетъ
 четверогубый, иже души оживляетъ.
 Первый разумъ писменный, имже дѣяния
 Исторически миру даютъ писания.
 Второй аллегоричный, иже под покровомъ
 Инаглаголания дает дѣла словомъ.
 Третий нравомъ учащий, иже вся приводитъ
 К благихъ дѣл творению, да ся благодать родитю
 Есть анагогический в четвертом лѣжащий
 Мѣстѣ, вся ко небеснымъ духовно родящий
 Иерусалимъ образъ сихъ всѣхъ проявляетъ,
 Иже письменно град намъ чюственъ знати дает,
 Ино сказателно Церковь намъ святую
 Знаменаеть во мирѣ семь воюющую
 Нравомъ учащим паки душу знаменаеть
 вся бывшая въ Сионѣ къ нравамъ обращает.
 Анагогический же уму показываетъ
 церковь яже въ небеси свѣтло торжествуетъ
 сия из духовнаго рая изплываютъ
 рѣки живоносныя и насъ оживляютъ» (Там же. С. 85–86).

²¹ Щит веры. М., 1913. Л. 591. Приношу свою благодарность О.Н. Бахтиной, обратившей мое внимание на этот текст.

²² Щит веры. Л. 655 об.

²³ *Бахтина О.Н.* Указ. соч. С. 80.

²⁴ *Бахтина О.Н.* Указ. соч. С. 84.

²⁵ Как уже отмечалось, почти все прямые цитаты в Повести временных лет были выявлены еще А.А.Шахматовым. Что же касается косвенного цитирования летописцем библейских текстов, то оно изучено гораздо хуже. Ряд интересных наблюдений в этом плане сделал Г.М. Барац (*Барац Г.М.* О составителях Повести временных лет и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924. С. 82–94, 98, 109–110, 124–126, 138–139, 145–146, 177–180, 188–190, 204, 213–216, 220, 224, 226, 244). Однако ложная посылка, будто основными источниками Повести были собственно древнееврейские памятники письменности, свела их практически на нет. А допущенная автором весьма субъективная интерпретация, сопровождавшаяся произвольным «исправлением» текста, в определенной степени дискредитировала в глазах историков саму идею рассмотрения летописи сквозь призму Священного Писания.

²⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 1; ср.: Быт 10.

²⁷ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 359. Частично с этой точкой зрения согласен и Д.С. Лихачев; он, правда, полагает, что слова «прежде новгородская власть и потом Киевская» являются более поздней новгородской вставкой (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 327; ср.: Софийская I летопись // ПСРЛ. Л., 1925. Т. 5. Вып. 1. С. 8).

²⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. [1–2]

²⁹ Деян 17 26-27.

³⁰ Ос 9 3.

³¹ Зах 2 12.

³² Ев 11 9.

³³ Ев 11 9.

³⁴ В определенной степени это предположение подкрепляется фразой из летописной Похвалы князю Владимиру: «Благословень Господь Иисус Христос, иже възлюби новыя люди, Русьскую землю, и просвѣти ю крещеньем святымъ» (Лаврентьевская летопись. Стб. 119).

³⁵ *Гиппиус А.А.* Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения — 3: Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 136–141. Вообще, отношения между братьями (князьями), видимо, являлись для летописца принципиально важными. Недаром существительные *братъ* (120 упоминаний) и *братья* (99 упоминаний) по частоте употребления в Повести временных лет занимают четвертое место среди существительных, после слов *лѣто*, *Богъ* и *земля* — соответственно, 412, 302 и 238 упоминаний (*Творогов О.В.* Частотный словник «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку // ПСРЛ. Т. 1. С. 730). К этому можно прибавить еще 8 случаев упоминания слова *братъ* и 5 случаев упоминания слова *братья* в статьях 1110–1117 гг. в Ипатьевской летописи (*Творогов О.В.* Словоуказатель к «Повести временных лет» по Ипатьевскому списку: К статьям 1110–1117 гг. // Там же. С. 719), что, впрочем, не меняет общей картины.

³⁶ См., напр.: *Приселков М.Д.* История русского летописания. С. 76; *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 55–56; *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 147–148, 187; *Новосельцев А.П.* «Мир истории» или миф истории? // Вопросы истории. 1993. № 1. С. 27.

³⁷ См.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1988 [Репринт 5-го изд.]. Кн. 1. Т. 1. Стб. 25; *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Соч. в девяти томах. М., 1987. Т. 1. С. 139; *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи... С. 186; *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1927. Т. 1. Отд. 2: Памятники религиозно-духовные, бытописательные,

дружинно-эпические и т.п. С. 505; *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 395; *Он же.* Великое наследие... С. 57; *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. 2-е изд. М., 1993. С. 256; *Плетнева С.А.* Хазары. 2-е изд. М., 1986. С. 58; *Демин А.С.* Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С. 43–44, и др.

³⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 16–17.

³⁹ *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1988 [Репринт 5-го изд.]. Кн. 1. Т. 1. Стб. 25.

⁴⁰ *Арциховский А.В.* Оружие // История культуры Древней Руси: Домонгольский период. М.; Л., 1948. Т. 1: Материальная культура. С. 420.

⁴¹ *Кирпичников А.Н., Медведев А.Ф.* Вооружение // Древняя Русь: Город, замок, село. М., 1985. (Археология СССР). С. 320.

⁴² *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 397–401; *Лебедев Г.С.* Этнографические сведения арабских авторов о славянах и русах // Из истории феодальной России: Статьи и очерки к 60-летию со дня рождения проф. В.В. Мавродина. Л., 1978. С. 21–24.

⁴³ *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 120 (курсив мой. — *И.Д.*; ср.: «Так [Песах] спас [казар от] руки RWSW. Он поразил всех, кого он нашел из них, [...м]ечом» — *Голб Н.* Новое издание и новый перевод текста Шехтера // *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997. С. 141–142). Ср.: «и один еврей выказал в тот день необычайную силу мечом и обратил в бегство врагов, напавших на хазар» (*Коковцов П.К.* Указ. соч. С. 114; ср.: «И один еврей одержал победу своим мечом и обратил в бегство врагов, выступивших против хазар» — *Голб Н.* Новое издание и новый перевод текста Шехтера. С. 138); а также упоминание «об уцелевших от меча» (имеются в виду враги хазар) в письме еврейского сановника Хасдая ибн-Шафрута к хазарскому царю Иосифу (*Коковцов П.К.* Указ. соч. С. 70).

⁴⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 19.

⁴⁵ Там же. Стб. 24.

⁴⁶ *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Сочинения в девяти томах. М., 1987. Т. 1. С. 139.

⁴⁷ *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи... С. 186.

⁴⁸ *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1927. Т. 1. Отд. 2: Памятники религиозно-духовные, бытописательные, дружинно-эпические и т. п. С. 505. При этом дается ссылка на кн.: Ис 149 6–7; Суд 3 16. Мнение Г.М. Бараца о том, что непосредственной основой легенды был апокрифический рассказ о проречении фараоновых волхвов, что Египетское царство будет разорено Моисеем, который «родится в Израиле» (*Барац Г.М.* Собрание трудов... Т. 1. Отд. 2. С. 505), может относиться лишь к комментарию летописца к легенде, хотя летописный текст не дает для этого достаточных оснований (в частности, там упоминается: «приведоша Моисея предь Фаравона»; курсив мой. — *И.Д.*).

⁴⁹ *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 395. Позднее Д.С. Лихачев уточнил, что рассказ о хазарской дани относится к числу летописных переложений дружинной поэзии «высокого патриотического пафоса», подчеркивавшей «воинственность русских» (*Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 57).

⁵⁰ *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь... С. 256.

⁵¹ Нелишне, наверное, напомнить, что фразеологизм, приведенный в данном случае С.А. Плетневой, восходит к Евангелию от Матфея («Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч». — Мф 10 36).

⁵² Плетнева С.А. Хазары. С. 58.

⁵³ Лаврентьевская летопись. Стб. 21.

⁵⁴ Демин А.С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С. 43–44.

⁵⁵ «Царь же Леонъ со Олександромъ миръ сотвориста со Олгом, имшеся по дань и роте заходивше межы собою, целовавше [сами] крестъ, а Ольга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону, *кляшася оружьем своим...*»; «Наша свѣтлость болѣ инѣх хотящихъ еже о Бозѣ удержати [и] извѣстити такую любовь, бывшую межы хрестьяны и Русью многожды, право судихом, но точью просто словеснь, и писанием, и клятвою твердою, *кленшеся оружьем своим*, такую любовь утвердити и известити по вѣре и по закону нашему»; «И иже помыслить от страны Руския разрушити такую любовь [с греками], и елико их крещенье прияли суть [от страны Руския], да примуть мечь от Бога Вседержителя, осуженья на погибель въ весь вѣкъ в будущии; и елико их есть не хрещно, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да *посѣчени будутъ мечи своими*, от стрѣль и от иного оружья своего, и да будутъ раби въ весь вѣкъ в будущии»; «а иже преступить се от страны нашея, ли князь, ли инъ кто, ли крещень или некрещень, да не имуть помощи от Бога, и да будетъ раб въ весь вѣкъ в будущии, и да *заколень будетъ своимъ оружьемъ*. А [некрещеная] Русь полагають щиты своя и *мечѣ свои наги*, обручѣ свои и [прочаа] оружья, да кленутся о всемъ, яже суть написана на харатьи сеи... Аще ли же кто от князь или от л[ю]дии Руских, ли хрестеянь, или не хрестеянь, преступить се, еже есть писано на харатьи сеи, *будеть достоинъ своимъ оружьемъ умерети...*» (Лаврентьевская летопись. Стб. 32, 33, 48, 53).

⁵⁶ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 97–104.

⁵⁷ Антейн А. Дамасская сталь в странах бассейна Балтийского моря. Рига, 1973; Дрбоглав Д.А. Загадки латинских клейм на мечах IX–XIV веков: Классификация, датировка и чтение надписей. М., 1984 (особ. табл. I–X, с. 112–136); Кирпичников А.Н. Надписи и знаки на клинках восточноевропейских мечей IX–XIII вв. // Скандинавский сборник. Таллин, 1966. Вып. 11, и др.

⁵⁸ Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 366 (это сообщение восходило, по его мнению, еще к Древнейшему своду).

⁵⁹ Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 359; Лихачев Д.С. «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 327. Ср.: Софийская I летопись. С. 8; Софийская I летопись по списку И.Н. Царского // ПСРЛ. М., 1994. Т. 39. С. 9 (здесь этот заголовок стоит сразу после рассказа о хазарской дани, фактически завершая его).

⁶⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 12–14, 16.

⁶¹ Ср.: Мирзоев В.Г. Былины и летописи... С. 147–148, 187; Новосельцев А.П. «Мир истории» или миф истории? С. 27, и др.

⁶² Лаврентьевская летопись. Стб. 12–16. Ср.: «Неужели не знаете, что *все мы, крестившиеся во Христа* Иисуса, в смерть его крестились?» (Рим 6 3); «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос. Ибо *все мы* одним Духом крестились в одно тело, Иудеи и Еллины, рабы или свободные; и все напоены одним Духом» (1 Кор 12 12–13).

⁶³ Лаврентьевская летопись. Стб. 14. Ср.: «Говорит Седрах: “Господь мой, ведь сказал Ты: «Божественный дух Мой сошел на племена, не знающие Закона, но делающие по Закону»”» (Откровение Седраха // Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001. С. 262).

⁶⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 13.

⁶⁵ 3 Езд 8 27. Правда, судя по всему, ни греческий (см.: *Freidhof Gerd. Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/1581). Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Yudith, Sapientia und Makkabaer. Frankfurt am Main, 1972. S. 42*), ни славянский (см.: *Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. С. 28 и др.*) тексты 3 книги Ездры не были известны на Руси до 1499 г. Считается, что только при подготовке Геннадиевской Библии она была переведена с латинской Вульгаты. Это, в частности, подтверждается и тем, что в Изборнике 1073 г. в индексах рекомендованных и запрещенных для чтения религиозных книг (в том числе Ветхого и Нового Заветов), упоминание 3-й книги Ездры отсутствует. Однако следует принять во внимание, что многоглавые орлы встречаются и в относительно ранних письменных источниках, появившихся на древнерусских территориях, поддерживавших контакты с католической Европой, где знакомство с 3-й книгой Ездры могло состояться ранее XV в. Таково, видимо, упоминание Ипатьевской летописи под 6767/1259 годом. При описании бурного строительства, которое велось в Холме Даниилом Романовичем Галицким в самом конце 50-х годов XIII в., летописец рассказывает, что недалеко от новой княжеской резиденции, на расстоянии поприща от города был поставлен «столп... камен, а на немь орел камен изваян... с головами» (Ипатьевская летопись. Стб. 845). Упоминание нескольких (более чем двух; возможно, именно трех) голов у холмского орла может служить косвенным доказательством знакомства жителей Древней Руси с указанным ветхозаветным текстом (подробнее см.: *Данилевский И.Н. Сколько голов у двуглавого орла? // Норна у источника судьбы: Сб. статей в честь Елены Александровны Мельниковой. М., 2001. С. 95–105*).

Ср.: «Ниже хоци погубити, иже скотския обычаи имеша, но возри на тех, иже закону Твоему ясно учиша» (Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке, с параллельными местами [Славянская/Елизаветинская Библия]. М., 1993 [Репринт: СПб, 1900]. С. 1265). Близкий текст есть в Слове о Законе и Благодати: «И преже бывъшемъ намъ, яко звѣрмъ и скотомъ, не разумѣюшемъ десницѣ и шюице, и земляныхъ прилежащемъ, ини мала о небесьныхъ попекушемъся» (*Илармон. Слово о Законе и Благодати / Древнерусский текст-реконструкция Л.П. Жуковской. М., 1994. С. 64*).

⁶⁶ Рим 2 14–15.

⁶⁷ Как известно, «обстоятельства так сложились, что во главе Хазарии оказалось правительство, исповедующее иудейскую религию. В существовавших тогда условиях ему нужно было или отказаться от религии предков, или же попытаться утвердить иудаизм в качестве государственной религии хазар и противопоставить его христианству и мусульманству. Хазары пошли по второму пути». Инициатором принятия иудаизма в качестве государственной религии Хазарского каганата, судя по всему, стал родоначальник новой династии хазарских правителей, бек Обадий (конец VIII – начало IX в. «Сущность религиозной реформы Обадия, согласно данным Иосифа, сводилась к установлению раввинизма. На самом деле, именно он сделал иудейство государственной религией хазар. Из вероисповедания одного из знатных родов (Булана) иудейство при Обадии сделалось религией правящей верхушки Хазарского государства, религией царя и кагана» (*Артамонов М.И. История хазар. 2-е изд. СПб., 2001. С. 360, 381*).

⁶⁸ Рим 13 1.

⁶⁹ Рим 13 3–6.

⁷⁰ Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: С иллюстрациями. В десяти томах. М., 1992. Т. 8. С. 192.

⁷¹ Рим 13 7.

⁷² *Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 364.*

⁷³ Естественно, речь здесь не идет о том, что поляне исповедовали христианство. Просто текст летописи написан православным, считающим себя потомком и «правопреемником» полян на богоизбранность.

⁷⁴ Пс 149 4–9.

⁷⁵ Откр 1 16.

⁷⁶ Откр 2 12.

⁷⁷ Откр 2 16.

⁷⁸ Еф 6 17. На то, что меч еще в ветхозаветной традиции отождествлялся со словом Божиим, косвенно свидетельствует своеобразная загадка, которую Аод загадал моавитскому царю Еглону: «Аод сделал себе *меч с двумя острями*, длиною в локоть, и припоясал его под плащом своим к правому бедру. [И пришел,] и поднес дары Еглону, царю Моавитскому... <...> Аод вошел к нему; он сидел в прохладной горнице, которая была у него отдельно. И сказал Аод: у меня есть до тебя, [царь,] *слово Божие*. [Еглон] встал со стула [пред ним]. [Когда он встал,] Аод простер левую руку свою, и взял *меч* с правого бедра своего, и вонзил его в чрево его...» (Суд 3 14–17, 20–22). Ср.: историю, рассказываемую в Повести временных лет под 6579/1071 годом, о новгородском князе Глебе Святославиче, который убил топором, спрятанным под плащом, волхва, возглавившего языческий «мятеж» (Лаврентьевская летопись. Стб. 181).

С несколько иной, хотя и близкой, трактовкой обоюдоострого меча сталкиваемся в Послании к Евреям: «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Ев 4 12). Ср.: «в толкованиях на Песнь цитата из Евр. 4: 12 имеет форму **живо бо слово божие и дѣйствѣнѣе и острѣе паче меча обоюдоуостра** РГБ, ОИДР 171, л. 65, тогда как другой список, ГИМ, Чуд. 8, сохраняет ее исконную форму **меча двуоста**, ср. *мѣхарау дѣстоуоу* в оригинале» (Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. С. 70)

⁷⁹ Андрей, архиеп. Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. 4-е изд. М., 1901. С. 14, 20. Меч как метафора духового оружия постоянно присутствует как в древнерусских, так и в западноевропейских средневековых текстах, имеющих богословскую направленность. Например: «Однако ты, Философ, ты, который не исповедуешь никакого закона, уступая только доводам разума, ты не сочтешь за большое [достижение], если окажешься победителем в этом споре. Ведь у тебя для битвы есть два меча, остальные же вооружены против тебя лишь одним. Ты можешь действовать против них как с помощью Писания, так и с помощью разумных оснований. Они же против тебя, поскольку ты не следуешь Закону, от Закона выставить ничего не могут и могут [выступить] против тебя, только опираясь на доводы разума, к чему ты более привык, тем более что ты *владеешь богатым философским оружием*» (Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Абеляр П. Теологические трактаты. М., 1995. С. 313; курсив здесь и далее мой. — И.Д.). Ср.: «Вы [свв. Борис и Глеб] бо тем и нам *оружие*, земля Русьская забрала и утверждение и *меча обоюду остра* (!), има же дързость поганьскую низлагаем и диаволя шатания въ земли попираем» (Съказание и страсть и похвала святыю мученику Бориса и Глеба // ПЛДР: Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 298; пользуюсь случаем выразить свою признательность Ю.А. Артамонову, обратившему мое внимание на данный текст). Причем в характеристике христиан подчеркивается удвоенная сила этого оружия по сравнению с иудеями. Ср.: «... действуя с *помощью двух Заветов*, как бы с *помощью двух рогов*, он [Христианин, в отличие от Иудея] сможет, будучи ими вооружен, сильнее сопротивляться противнику и сражаться с ним» (Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 316); «О Немже [Христе] рече Соломон: стоять сильнии ратоборьци, изучени брани, *имуще оружия обоюду остра*; си глагола назнаменуя святых чины, борющихся с еретики и с жида по Христе» (Кирилл, еп. Туровский. Слово о снятии тела Христова с креста и о мюроносицах, от сказания Евангелскаго, и похвала Иосифу; в неделю 3-юю по Пасце // Калайдович К.Ф.

Памятники российской словесности XII века, изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 40).

⁸⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 17.

⁸¹ Деян 28 22–28.

⁸² Лаврентьевская летопись. Стб. 29–32. Весь этот рассказ дается по тексту Радзивиловского списка, поскольку в Лаврентьевском здесь большой пропуск.

⁸³ Иез 27 1–22.

⁸⁴ Ср.: «КРОПИННЫЙ (КРОПИИИИИИ), прил. *Сделанный из шелка (коприны)*» (СлРЯ XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8: КРАДА – ЛЯЩИНА. С. 73). Мнение А.С. Львова о том, что в данном случае речь идет о парусах, сшитых из крапивной (сделанных из волокон крапивы) ткани не получила поддержки у специалистов. Дело в том, что А.С. Львов исходил не столько из собственно филологических оснований (как это, скажем, делал А.А. Шахматов, не принявший точку зрения И.И. Срезневского о том, что форма кропииньѣ возникла из коприиньѣ, ‘шелковые’), сколько из буквального понимания текста и собственного здравого смысла: «Едва ли ветер так легко может разодрать шелковую ткань. В самом деле, здесь речь, должно быть, идет о ткани из волокон крапивы — наименее устойчивой, которую ветер легко мог разодрать». При этом, правда, ему приходилось делать одно небольшое допущение: «Обычай ткать из крапивной пряжи холст *мог существовать* и в древней Руси». Тем не менее, такое решение не снимало формально-логического противоречия: «Правда, немного странно то, что после того, как ветер разодрал пря кропиныя, словѣне взялись за тълстины, т.е. за парус из простого и грубого холста. Чем лучше холст из крапивы холста из конопля или льна?» (*Львов А.С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 79; курсив мой. — *И.Д.*)

⁸⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 32.

⁸⁶ На самом деле, по мнению специалистов, шелковые ткани *на раздир* действительно гораздо прочнее парусины.

⁸⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 32. В квадратных скобках — текст, добавленный из Ипатьевской летописи (Стб. 23). Кстати, вместо этого Д.С. Лихачев «по смыслу» (*Лихачев Д.С.* Разночтения // ПВЛ. С. 132) добавляет здесь другое слово: «паволочиты» (Повесть временных лет: Текст // ПВЛ. С. 17). Очевидно, это понадобилось ему только для того, чтобы обосновать свою трактовку анализируемого текста: Д.С. Лихачев, видимо, полагал, что летописная коприна, из которой сшили паруса словенем (в отличие от паволоки, которая пошла на паруса для «варяжской» руси), — дешевая ткань.

⁸⁸ См., напр.: «Сообщение о разодранных кропанных (шелковых) парусах на кораблях словен носит характер явной насмешки над словенями (новгородцами), которые взялись за свои “толстины”, потому что дорогие паруса были им недоступны» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 55–56).

⁸⁹ *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 419. При этом исследователь подчеркивает: «рассказ о парусах руси и словен носит все признаки фольклорного происхождения», хотя никак этого утверждения не обосновывает.

⁹⁰ Ср.: «паволока бо испестрена многими шолкы и красно лице являеть» (*Даниил Заточник.* Слово // *Зарубин Н.И.* Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 10; в списках первой редакции — параграф 22. Ср.: Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981. С. 140).

⁹¹ СлРЯ XI–XVII вв. Т. 8. С. 73.

⁹² Лаврентьевская летопись. Стб. 32.

⁹³ Ипатьевская летопись. Стб. 23.

⁹⁴ Лихачев Д.С. Комментарии. С. 419. Основанием для такого мнения служит разъяснение, приведенное в самой Повести: щит (или щиты) повешен, «показуа» (как в Лавр.) или (как в Ипат.) «показующе побѣду». Однако, во-первых, слово «побѣда» в X – XII вв. имело гораздо более широкий спектр значений: от ‘поражения’ до ‘победы’ (см.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1989. Вып. 15. С. 120). В частности, в Успенском сборнике XII в. встречается производное от него слово побѣдница — ‘заступница, защитница’ (Успенский сборник XII–XIII вв. С. 307; ср.: СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 15. С. 122). И, во-вторых, по наблюдению А.С. Львова, все слова с основой *побѣд-*, встречающиеся в ПВЛ, являются «книжными» и используются в тех случаях, когда летописец стремился «излагать мысль так же, как и в церковных книгах» (Львов А.С. Лексика «Повести временных лет». С. 308, 317).

⁹⁵ С этим вполне согласуется вывод А.Л. Никитина, сделанный на основании «здравого смысла» (очевидно, отличающегося от «здравого смысла» Д.С. Лихачева): «В тексте рассказа можно найти еще одно доказательство мирных намерений Олега, по традиции толкуемое в прямо противоположном смысле: упоминание о его щите и щитах его сподвижников, вывешенных “на воротах” (т.е. на воротных башнях) Константинополя, “показующе победу”. Если использование колес и повозок для перевозки судов, в том числе и при осаде городов, хорошо известно, то в этом случае мы никаких аналогов не находим. Наоборот, различные знаки, изображения и предметы, которые помещали на башнях и воротах крепостей, выполняли роль талисманов и оберегов, служили защитой от врага и злоумышленника, будучи в прямом смысле слова “щитом” городу и его жителям. С той же целью над городскими воротами помещали иконы, кресты и гербы. Кроме того, как показал Я.К. Грот, выражение “поднять щиты” для предводителя одной из воюющих сторон в ту эпоху означало призыв к перемирию и началу переговоров [Грот Я.К. Труды, т. 1. Из скандинавского и финского мира. СПб., 1898. С. 736 и 894]. Поэтому можно утверждать, что, вешая свои щиты на башнях Константинополя, “русы” объявляли о готовности отныне защищать этот город вместе с его обитателями. Если вспомнить, что вскоре в византийской армии появляются отряды “руссов” (морская экспедиция на Крит 911–912 гг.), а сами греки наименовали Олега “святым Димитрием”, то подобное утверждение вряд ли покажется слишком смелым» (Никитин А.Л. Основания русской истории: Мифологема и факты. М., 2001. С. 180).

⁹⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 32.

⁹⁷ Данная параллель была подвергнута жесткой критике А.М. Ранчиным и А.В. Лаушкиным: она «натянута» и «недостаточно аргументирована». Видимо, по мнению исследователей, при ее обосновании автором этих строк не выполнено требование, сформулированное ими самими: «чтобы говорить о сознательном обращении автора к Писанию, в тексте должен быть либо некий указатель библейского кода, метатекстовый элемент, указывающий на соотнесенность с Библией (отсылка, указание на источник), либо соотнесенность с библейским архетипом должна прослеживаться как минимум в двух различных элементах интерпретируемого произведения» (Ранчин А.М., Лаушкин А.В. К вопросу о библеизмах в древнерусском летописании // Вопросы истории. 2002. № 1. С. 126, 134; курсив мой. — И.Д.). Действительно, приведенная выше параллель опирается не на два, а на три совпадающих элемента летописного описания и текста пророка Иезекииля: а) паруса из драгоценных тканей, б) щит, повешенный на ворота города и, наконец, с) перечень драгоценностей, вывезенных Олегом из Константинополя, и товаров, привозившихся в Тир (если, конечно, считать упоминания золота, драгоценных тканей, «овощей», вина и «всякого узорочья» одним элементом описания, а не пятью). Впрочем, на мой взгляд, это не мешает утверждать, что данная параллель не так уж произвольна. К тому же, было бы небесполезно получить обоснование требования, согласно которому летописные параллели должны

опираться минимум на два (а не на три или большее число) совпадающих элемента описания, и объяснение, что следует считать «элементом интерпретируемого произведения».

⁹⁸ Отождествление Руси с Тиром, возможно, восходит к Иосифу бен Гориону (IX–X вв.) автору уже упоминавшегося «Иосиппона» (*Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. СПб., 1874. С. 41, 58, 71). Напомню, что знакомство по крайней мере одного из летописцев с его трудами подтверждается, по крайней мере, двумя обширными цитатами из «Иосиппона», обнаруженный в недатированной части Повести (*Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. С. 25–35; *Петрухин В.Я.* Древняя Русь. С. 62–63) и под 6618/1110 годом (*Барац Г.М.* Указ. соч. С. 248–255; *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет // Палестинский сборник. Вып. 2. М., 1956. С. 58–68; *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках Повести временных лет. С. 57–56; *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов... и др.).

⁹⁹ Иез 27 36.

¹⁰⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 32.

¹⁰¹ Иез 28 17.

¹⁰² *Добровольский Д.А.* Походы Руси на Константинополь: Летописный образ в книжном контексте (в печати); приношу свою искреннюю благодарность автору за возможность ознакомиться с его статьей в рукописи.

¹⁰³ ПСРЛ. Т. XXXVIII: 19; ср. Т. I: 45 (ссылка Д.А. Добровольского. — *И.Д.*).

¹⁰⁴ Иез 38 4–6.

¹⁰⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 45.

¹⁰⁶ Иез 38 9.

¹⁰⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 45.

¹⁰⁸ Откр 20 9.

¹⁰⁹ Ср.: «Я был спокоен, но Он потряс меня; взял меня за шею и избил меня и поставил меня целью для себя. Окружили меня стрельцы Его; Он рассекает внутренности мои и не щадит, пролил на землю желчь мою» (Иов 16 12–13), «натянул лук Свой и поставил меня как бы целью для стрел» (Плач 3 12), «Ты поставишь их целью, из луков твоих пустишь стрелы в лице их» (Пс 20 13).

¹¹⁰ Типологический анализ изображения северных народов в византийской литературе, затрагивающий в том числе и тему «Гога в земле Магог» см.: *Петрухин В.Я.* Легендарная история Руси... С. 99–115.

¹¹¹ *Вилинский С.Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 2. С. 453–454; греческий текст см.: *Веселовский А.Н.* Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 году // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. № 1. С. 84.

¹¹² *Вилинский С.Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. С. 453.

¹¹³ Откр 20 7.

¹¹⁴ *Петрухин В.Я.* Древняя Русь... С. 72, 96 и сл. (ссылка Д.А. Добровольского. — *И.Д.*)

¹¹⁵ Иез 40–48 (ссылка Д.А. Добровольского. — *И.Д.*).

¹¹⁶ Откр 21 1 (ссылка Д.А. Добровольского. — *И.Д.*).

¹¹⁷ *Добровольский Д.А.* Походы Руси на Константинополь.

¹¹⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 30.

¹¹⁹ Притч 20 26.

¹²⁰ *Стасюлевич М.* Осада и взятие Византии турками (2 апреля – 29 мая 1453 года) // Ученые записки II Отделения имп. Академии Наук. СПб., 1854. Кн. 1. (2-й разд.). С. 147.

¹²¹ «Doctissimus Romanorum imperator Leo, thema fecit, qui florentem imperii Saracenorum statuum ter computandum circulum tenere, h.e. annos trecentos duraturum invenit, perturbati imperii per annos quinquaginta sex non fecit mentionem, deinde flavagens (το ξανθον γενοϋς) una cum vindicibus omne Ismaelis fugabit sekunda divinatorum hominum vaticina» (цит. по: *Срезневский И.И.* Повесть о Цареграде // Ученые записки II Отделения имп. Академии Наук. СПб., 1854. Кн. 1. (3-й разд.). С. 133–134, со ссылкой на Францу).

¹²² *Срезневский И.И.* Повесть о Цареграде. С. 134–135. Здесь же приводятся ссылки на объяснение этого пророчества сенатором Григорием Схоларием (1421 г.), а также упоминания его в Видении монаха Даниили, Записке Лиутпранда о путешествии в Царьград в 968 г., а также на многие древнерусские рукописи, в которых встречается перевод этого «предвещения».

¹²³ Лаврентьевская летопись. Стб. 32–33 (ср.: стб. 46; договор Игоря с греками 6453/945 года начинается теми же самыми словами — при том, что описание бесчинств войск Игоря под стенами Царьграда в 6449/941 году текстуально совпадает с рассмотренными описаниями, связанными с Олегом).

¹²⁴ Возможно, это — следствие переноса на поход Олега ряда текстов, первоначально связанных с походом Игоря на Константинополь.

¹²⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 30.

¹²⁶ Там же. Стб. 44.

¹²⁷ Там же. Стб. 460.

¹²⁸ Там же. Стб. 461–462.

¹²⁹ Втор 18 20–22.

¹³⁰ Впрочем, после предложенного выше объяснения смысла летописного рассказа о том, как «флот» Олега перешел сушу, не исключено, что только что процитированное выражение относится вовсе не к тем, кто назвал Олега. Эти слова вполне могут относиться к тем, с кем пришел Олег под стены Царьграда: ведь захватить Константинополь должны были «безбожные Измаильяне».

¹³¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 174–181.

¹³² *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 63 и сл.; *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 305; *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 440–441.

¹³³ 3 Цар 10 1–25.

¹³⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 60–62.

¹³⁵ Там же. Стб. 62.

¹³⁶ Матф 12 42.

¹³⁷ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола... Пг., 1920. Т. 1. С. 146.

¹³⁸ Ср.: «Царство же Эллинское, то есть Римское, которое от семени Эфиопского, прострет руки свои к Богу в последний день по прореченным пророчествам» (Слово Мефодия Патарского... 6: 10) — с косвенной ссылкой на Псалтирь: «Придут вельможи из Египта; Ефиопия прострет руки свои к Богу» (Пс 67 32). По мнению П. Александера, экстраполируя на Византию («царство Римское») этот стих, автор «Откровения» выражает веру в ее особенную роль и близость к Богу (*Александр П.* Псевдо-Мефодий и Эфиопия // Античная древность и Средние века. Свердловск, 1973. Вып. 10. С. 22–23).

¹³⁹ Слово Мефодия Патарского... 6: 1–9 // Учение об Антихристе... С. 440.

¹⁴⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 67 (курсив мой. — *И. Д.*).

¹⁴¹ Ср.: «греческий историк Скилица также указывает на то, что Святослава Болгария привлекала своими богатствами» (*Лихачев Д. С.* Комментарий. С. 445).

¹⁴² Д.С. Лихачев, напротив, считает, что «летопись — прежде всего историческое произведение», а потому «и прямая речь в ней — также исторична и документальна». В основе этого вывода лежит посылка, будто «чисто литературные функции прямой речи, употребленной, скажем, для оживления действия, для характеристики действующего лица, для раскрытия его намерений и т.п., были неизвестны летописцам до конца XV века. Вернее, летописцы буждались такого использования прямой речи, так как это внесло бы и их “своды” элемент вымысла... Если прямая речь внесена в летопись не из книжного или фольклорного произведения, а записана в ней самим летописцем, то она всегда значительна по содержанию. Приводимые слова по большей части исторически важны. Их произносят не безымянные лица, а лица исторические. Слова эти важны как часть самой действительности. Они не подчинены литературным функциям, они вносятся не для “оживления” повествования, не для его “торможения”, не для раскрытия мыслей и намерений действующих лиц, а потому, что они важны по своему историческому содержанию. Элемент “сочиненности” сведен в летописи до минимума» (*Лихачев Д.С.* Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952. С. 95). Проблема, однако, заключается в том, что «неисторическая» прямая речь, заимствованная «из книжного или фольклорного произведения», видимо, не имеет никаких внешних признаков, позволяющих отличить ее от речи, записанной «самим летописцем», а потому их различение может основываться только на «внутренней убежденности» исследователя в «историчности и документальности» речей, произносящихся летописными персонажами, либо, напротив, в их вымышленности или заимствованности из литературных источников. Действительно, по определению О.В. Творогова, «документальная речь “исторична” (или считается таковой по преданию), она значительна по содержанию, существенна для понимания исторических событий». К таковой исследователь относит «обращения князей к дружинникам, речи, передаваемые ими через послов, или, наоборот, речи горожан к князю и т.д.» (*Творогов О.В.* Сюжетное повествование в летописях XI–XIII вв. С. 55).

¹⁴³ См.: *Оксенов А. В.* Народная поэзия: Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. С очерками главнейших отделов русской народной поэзии, объяснительным словарем и образцами напевов народных песен. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 1908. С. 304–311.

¹⁴⁴ См.: История Болгарии. М., 1954. Т. 1. С. 88; *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 247, 251; История Византии. М., 1967. Т. 2. С. 200, и др.

¹⁴⁵ *Державин Н. С.* История Болгарии. М.; Л., 1946. Т. 2: Болгария времен первого и второго царств (679–1393). С. 13–14.

¹⁴⁶ «В лѣто 6479. Приде Святославъ в Переяславецъ, и затворишася Болгаре въ градѣ. И излѣзоша Болгаре на сѣчу противу Святославу, и бысть сѣча велика, и одоляху Болъгаре. ...И къ вечеру одолѣ Святославъ, и взя градъ копьемъ» (Лаврентьевская летопись. Стб. 69).

¹⁴⁷ Ср.: летописную легенду под 6500/992 годом о юноше-кожемяке, победившем печенежского богатыря. На месте этой победы Владимир Святославич заложил город: «Володимеръ же радъ бывъ, заложи городъ на бро[д]ѣ томъ, и наре[че] и Переяславль, з а н е п е р е я с л а в у отроко ть» (Там же. Стб. 123–124; разрядка моя. — *И.Д.*).

¹⁴⁸ Ср.: Г.А. Хабургаев прямо отождествляет Переяславец с Преславом: «мы не знаем, какой была бы его [Святослава] политика, если бы ему удалось (как он мечтал) создать единую русско-болгарскую державу с центром в христианском (!) Преславе (Переяславце)» (*Хабургаев Г.А.* Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М., 1994. С. 150, прим. 15).

¹⁴⁹ Так, М. П. Кудрявцев, говоря о том, что Преслав претендовал на роль нового Рима, пишет: «Пять лет русский князь правил Болгарией (967–971 гг.) и пять лет Преслав был княжеской столицей, о которой Святослав говорил: “Ту есть середина земли моей...”» (*Кудрявцев М.П.* Москва — третий Рим: Историко-градостроительное исследование. М., 1995. С. 174).

¹⁵⁰ «Живяше же Ольга съ сыномъ своимъ Святославомъ, и учащеть и мати креститися, и не б[р]ѣжаше того ни [во] уши приимати; но аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому: невѣрнымъ бо вѣра хрестьяньска уродство есть... Якоже бо Ольга часто глаголаше: “Азь, сыну мои, Бога познахъ и радуюся; аще ты познаеши, и радоватися почнешь”. Онъ же не внимаше того, глаголя: “Како азь хочю инъ законъ прияти единый? А дружина [моа] сему смѣются начнуть”» (*Лаврентьевская летопись.* Стб. 63).

¹⁵¹ Там же. Стб. 67.

¹⁵² Иез 27 4–25. Не будем, однако, забывать, что этот панегирик кончается весьма мрачным предсказанием: «Когда приходили с морей товары твои, ты насыщал многие народы; множеством богатства твоего и торговлею твоею обогащал царей земли. А когда ты разбит морями в пучине вод, товары твои и все толпившееся в тебе упало. Все обитатели островов ужаснулись о тебе, и цари их содрогнулись, изменились в лицах. Торговцы других народов свистнули о тебе; ты сделался ужасом, — и не будет тебя во веки» (*Иез 27 33–36*).

¹⁵³ Иез 37 21–23.

¹⁵⁴ *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 8.

¹⁵⁵ *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. С. 506 (разрядка моя. — *И. Д.*)

¹⁵⁶ 2 Езд 2 1–9 (разрядка моя. — *И. Д.*). Ср.: «пусть помогут ему жители места того серебром и золотом и иным имуществом, и скотом, с доброхотным даянием для дома Божия, что в Иерусалиме. И поднялись главы поколений Иудиных и Вениаминовых, и священники и левиты, всякий, в ком возбудил Бог дух его, чтобы пойти строить дом Господень, который в Иерусалиме. И все соседи их вспомоществовали им серебряными сосудами, золотом, иным имуществом, и скотом, и дорогими вещами, сверх всякого доброхотного даяния для храма» (1 Езд 1 4–6).

¹⁵⁷ Ср.: *Флавий И.* Иудейские древности. М., 1994 [репр. изд.: М., 1900]. Т. 1. С. 612.

¹⁵⁸ «Который [т. е. Господь] говорит о Кире: пастырь Мой, и он исполнит всю волю Мою и скажет Иерусалиму: “ты будешь построен!” и храму: “ты будешь основан!”» (*Ис 44 28*); «Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: ... Я препоясал тебя, *хотя ты не знал Меня*» (*Ис 45 1, 5*).

¹⁵⁹ *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратоновского. Л., 1972. С. 79.

¹⁶⁰ Кстати, в древнерусских текстах имя *Кир* передается как Квръ, Коурось, Кюръ, Коуръ или Къръ (*Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / Репринтное издание материалов В.М. Истрина. М., 1994. С. 173–178; *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 4, 38–39).

¹⁶¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 74.

¹⁶² Там же. Стб. 74.

¹⁶³ *Геродот.* История. С. 79.

¹⁶⁴ 1 Езд 9 10–11. Ср.: «И ныне что скажем мы, Господи, имея все сие? Мы преступили повеления Твои, которые Ты дал рукою рабов Твоих, пророков, говоря: земля, в которую вы входите, чтобы наследовать ее, осквернена сквернами иноплеменных земли, и они наполнили ее нечистотами своими» (2 Езд 8 79–80).

¹⁶⁵ Еккл 5 8.

¹⁶⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 67.

¹⁶⁷ Иер 42 9, 13–14, 16–17, 18, 22 (разрядка моя. — *И.Д.*).

¹⁶⁸ Ис 1 19–20.

¹⁶⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 63.

¹⁷⁰ Там же. Стб. 73–74.

¹⁷¹ 4 Цар 6 24–25.

¹⁷² 4 Цар 6 9–10.

¹⁷³ Лаврентьевская летопись. Стб. 73.

¹⁷⁴ Там же. Стб. 126–127.

¹⁷⁵ 3 Цар 3 3.

¹⁷⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 126–127.

¹⁷⁷ Там же. Стб. 76.

¹⁷⁸ Правда, старославянское робичище означало ‘*слуга*’ (Старославянский словарь: По рукописям X–XI веков / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994. С. 582); однако, это значение в данном контексте, насколько мне известно, никогда не рассматривается, ввиду его полной — с точки зрения все того же «здравого смысла» — алогичности.

¹⁷⁹ Ср., напр.: «Роди же Агарь роба отъ Авраама, роба робичище, и нарече Авраамъ имя ему Измаиль»; «По възнесеніи же Господа Иисуса ученикомъ же и инѣмъ, вѣровавшиимъ уже въ Христа, сущимъ въ Иерусалимѣ, и обоемъ съмѣсь сущимъ, иудѣомъ же и крѣстіяномъ, и крѣщение благодатное обидимо бѣаше отъ обѣрѣзана законнааго. И не приимааше въ Иерусалимѣ крѣстіянская цѣркы епискупа необѣрѣзана, понеже старѣише творящеса сущей отъ обѣрѣзана. Насиловааху на крѣстіяныѣ, робичищи — на сыны свободныѣ» (*Иларион*. Слово о Законе и Благодати. С. 34, 38, 40), и др.

¹⁸⁰ Гал 4 25–36.

¹⁸¹ Быт 21 1.

¹⁸² Ср.: «...где теперь власть Евреев? Они подчинены царством Римским. <...> Не тысячу ли лет царствовали Евреи, и отнялось царство [у] них. Египтяне [царствовали] три тысячи лет, и пересеклось их [царство]. Вавилоняне царствовали четыреста лет, но и они пронеслись. И так же затем Македонское царство. И царство варварское, то есть Турки и Авары, тоже пресеклись. Затем [настанет] гибель царства Персидского, когда поднимутся сыновья Измаила от Агари... и нападут на царство Римское [в] числе круга седмичного времени [т.е. семи тысячелетий (веков) мировой истории], когда приблизится кончина и не останется больше времени. *В последнюю же тысячу [лет], то есть в седьмом веке искоренится царство Персидское и войдет в него семя Измаилово...*» (Слово Мефодия Патарского о царстве народов и последних временах // Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 442; курсив мой. — *И.Д.*).

¹⁸³ Естественно, речь здесь не идет о том, что сама Рогнеда была христианкой. Не будем забывать, что в данном случае мы читаем текст, написанный летописцем-христианином в XI в., и, таким образом, «слышим» голос монаха XI или XII в. Возможно, при таком толковании летописного текста становится понятным, почему Рогнеда «хочет за Ярополка»: по мнению М.С. Грушевского, Ярополк был христианином (*Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. К., 1991. Т. 1: До початку XI віка. С. 481–482). С этой точкой зрения, судя по всему, был согласен Б.А. Рыбаков: «М. Грушевский, задавая вопрос — откуда мог быть известен точный день смерти Ярополка, считает, что Ярополк, воспитанный бабкой-христианкой и женатый на христианке, мог

и сам быть христианином (об этом есть ненадежные сведения Иоакимовской летописи XVII в.), а факт крещения Ярополка, или хотя бы его склонности к христианству, мог объяснить живой интерес к этому князю как со стороны папы Бенедикта VII, так и со стороны византийского императора, одновременно приславших свои посольства к Ярополку в Киев» (*Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 184*).

¹⁸⁴ *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. С. 112. Ср.: «Вниде Володимеръ въ град и дружина его, и посла Володимеръ ко цареви, Василью и Костянтину, глаголя сице: “Се град ваю славнии възях; слышу же се, яко сестру имата девою, да аще еѣ не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створих”. И слышаста царя, быста печальна, [и] въздаста вѣсть, сице глаголюща: “Не достойтъ хрестеяномъ за поганяя дати. Аще ся крестиши, то и се получишь, и царство небесное приимеши, и с нами единовѣрникъ будеши. Аще ли сего не хочещи створити, не можемъ дати сестр[ы] своее за тя”. Си слышавъ, Володимеръ рече посланымъ от царю: “Глаголите царема тако: Яко азъ крещюся, яко испытахъ преже сихъ днии законъ вашъ, и есть ми любя вѣра ваша и служенье, еже бо ми сповѣдаша послании нами мужи”. И си слышавша, царя рада быста и умолиста сестру свою, имянемъ Аньну, и посласта къ Володимеру, глаголюща: “Крестися, и тогда послевѣ сестру свою к тобѣ”. Рече же Володимеръ: “Да пришедьше съ сестрою вашею крестять мя”. И послушаста царя и посласта сестру свою, сановники нѣкия и прозвутеры. Она же не хотяше ити: “Яко в полонь, — рече, — иду, лучи бы ми седе умрети”. И рѣста ей братья: “Еда како обратить Богъ тобою Рускую землю в покаянье, а Гречскую землю избавишь отъ лютыя рати”» (*Лаврентьевская летопись. Стб. 110*). Аналогичный ответ Анны приведен в Никоновской летописи: «Яко въ поганяя, рече, иду; лучи бы мнѣ здѣ умрети» (*Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. [3-е изд.; репр. изд.: СПб., 1862.] М., 2000. Т. 9. С. 54*).

¹⁸⁵ *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1960. С. 32. Легенды, связанные с Мешко, вообще близки легендам, в которых фигурирует Владимир Святославич. Ср.: легенда о слепоте Мешко и его прозрении, истолкованном как предзнаменование крещения (*Там же. С. 31*) и др.

¹⁸⁶ *Лаврентьевская летопись. Стб. 79–80.*

¹⁸⁷ *Там же. Стб. 121.*

¹⁸⁸ *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 103–105.

¹⁸⁹ *Шахматов А.А.* Указ. соч. С. 105.

¹⁹⁰ Ср., напр.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси: XI–XVI века. СПб., 2000. С. 79–80, 82 и др.

¹⁹¹ *Быт 35: 22–26.*

¹⁹² «Болеславъ же побѣже ис Кыева, възема имѣнье и бояры Ярославлѣ и сестрѣ его» (*Лаврентьевская летопись. Стб. 144*).

¹⁹³ А.А. Шахматов просто замечает: «к детям Рогнеды приписаны две дочери — это те две сестры Ярослава, о которых сообщает Нач. свод под 1018 годом» (*Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 105).

¹⁹⁴ *Титмар Мерзебургский.* Хроника // *Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия. IX – первая половина XII в. М.; Л., 1989. С. 63–64, 69.*

¹⁹⁵ *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. С. 50, 419.

¹⁹⁶ *Галл Аноним.* Хроника... С. 51.

¹⁹⁷ То, что Сказание о 12 драгоценных камнях входило в число источников, на которые опирался автор Повести временных лет, было установлено А.А. Шахматовым на основании употребления в Повести

выражения «си вси звахуться от грек Великая Скуфь» (*Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 80). Однако дело, видимо, не ограничилось использованием только этого выражения.

¹⁹⁸ Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Ч. 1. Вып. 1. М., 1892. Стб. 552. Ср.: Палея Толковая. С. 240–305.

¹⁹⁹ Точность такой параллели косвенно подтверждается как летописными характеристиками Бориса, восходящими к библейским характеристикам Иосифа Прекрасного (скажем, «любимъ бо бѣ [Борис] отцемъ своимъ паче всѣхъ» /Лаврентьевская летопись. Стб. 132/ — «Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его» /Быт 37 3/), так и словами, которые автор «Страсти и сказания и похвалы...» приписывает Борису: «То понѣ оузрю ли си лице братьца моего мншааго Глѣба, яко же Иосифъ Венямина» (*Revelli G.* Monumenti litterari su Boris e Gleb: Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. S. 159).

²⁰⁰ *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 105 (прим.).

²⁰¹ Быт 25 12–16.

²⁰² Быт 21 1.

²⁰³ Гал 4 25–36.

²⁰⁴ Быт 21 13.

²⁰⁵ «В лѣто 6478. Святославъ посади Ярополка в Киевѣ, а Ольга в Деревѣхъ. В се же время придоша людье Ноугородьстии, просяще князя собѣ: “Аще не поидете к намъ, то налѣземъ князя собѣ”. И рече к нимъ Святославъ: “А бы пошелъ кто к вамъ”. И отпрѣся Ярополкъ и Олегъ. И рече Добрыня: “Просите Володимера”. Володимеръ бо бѣ отъ Малуши, ключницѣ Ользины; сестра же бѣ Добрыня, отецъ же бѣ има Малъкъ Любечанинъ, [и] бѣ Добрыня уи Володимеру. И рѣша Ноугородьци Святославу: “Вѣдаи ны Володимира”. Онъ же рече имъ: “Вото вы естъ”. И пояша Ноугородьци Володимера к собѣ, и иде Володимеръ съ [До]брынею, уемъ своимъ, Ноугороду, а Святославъ Переяславцю» (Лаврентьевская летопись. Стб. 69).

²⁰⁶ «Авимелех, сын Иероваалов, пошел в Сихем к братьям матери своей и говорил им и всему племени отца матери своей, и сказал: внушите всем жителям Сихемским: что лучше для вас, чтобы владели вами все семьдесят сынов Иеровааловых, или чтобы владел один? и вспомните, что я кость ваша и плоть ваша. Братья матери его внушили о нем все сии слова жителям Сихемским; и склонилось сердце их к Авимелеху, ибо говорили они: он брат наш» (Суд 9 1–3).

²⁰⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 142.

²⁰⁸ Сага об Эймунде // *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. С. 96.

²⁰⁹ *Гинзбург В.В.* Об антропологическом изучении скелетов Ярослава Мудрого, Анны и Ингегерд // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Т. 7. М.; Л., 1940. С. 66; *Рохлин Д.Г.* Итоги анатомического и рентгенологического изучения скелета Ярослава Мудрого // Там же. С. 137–141.

²¹⁰ 2 Цар 5 6–9, 11.

²¹¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 142.

²¹² Новгородская первая летопись... С. 15, 175.

²¹³ Быт 32 24–32.

²¹⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 148.

²¹⁵ Киево-Печерский патерик. С. 412.

²¹⁶ *Воронцов-Вельяминов Б.А.* К истории ростово-суздальских и московских тысяцких // История и генеалогия: С.Б. Веселовский и проблемы историко-генеалогических исследований. М., 1977. С. 126.

²¹⁷ *Ламбин Н.П.* О слепоте Якуна и его златотканной луде: Историко-филологическое исследование // Журнал Министерства народного просвещения. 1858. Ч. 98. № 5. С. 36.

²¹⁸ *Соловьев С.М.* Сочинения. Кн. 1. Т.1. М., 1984. С. 313 (прим.314).

²¹⁹ *Ламбин Н.П.* Указ. соч. С. 74, 76.

²²⁰ *Ламбин Н.П.* Указ. соч.. С. 76.

²²¹ Подобный литературный прием, получивший название «темного» или разделенного языка, был, видимо, достаточно хорошо известен всем индоевропейским народам и неоднократно использовался на Руси. Под «разделенным» языком понимается намеренное составление текста таким образом, что, благодаря возможности различного деления единого звукового комплекса на слова, он приобретает смысловую многозначность. Подробнее см.: *Гогешвили А.А.* Акrostих в «Слове о полку Игореве» и других памятниках русской письменности XI–XII веков. М., 1991. С. 82–98.

²²² О том, что фраза «бѣ Якунь слепъ, и бѣ у него луда золотомъ исткана» является вставкой, можно судить по обрамляющим ее повторяющимся оборотам: «и приде Якунь с варягы <...> И приде къ Ярославу» (Лаврентьевская летопись. Стб. 148). Этот повтор выпадает из логики изложения и в ряде летописей (Софийской I, Воскресенской и Никоновской) отсутствует. Здесь фраза читается так: «И приде Якунь с варягы к великому князю Ярославу» (Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Т. 9. С. 78). Вставочной заметкой называет пассаж о слепоте Якуна и Н.П. Ламбин (*Ламбин Н.П.* Указ. соч. С. 42).

²²³ Учение об Антихристе в древности и Средневековье. СПб., 2000. С. 508.

²²⁴ См.: Дан 7.

²²⁵ Учение об Антихристе... С. 337.

²²⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 132.

²²⁷ Учение об Антихристе... С. 335.

²²⁸ *Филист Г.М.* История «преступлений» Святополка Окаянного. Минск, 1990. С. 93.

²²⁹ Ср.: «И сделают его [Антихриста] царем, и венчается он через 3,5 дня, а царствовать будет 3,5 года» (*Псевдо-Даниил. Codex Canonicianus* // Учение об Антихристе... С. 464; в самом кодексе это произведение называется: «Святого отца нашего Мефодия епископа слово о конце дней и об Антихристе», однако В.М. Истрин обратил внимание на то, что оно отличается от известного «Слова» или «Откровения Мефодия Патарского», и отнес его к апокрифическому циклу «Видений Даниила» — *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 294).

²³⁰ Ср.: «Плод добрых трудов славен, и корень мудрости неподвижен. Дети прелюбодеев будут несовершенно, и семя беззаконного ложа исчезнет. Если и будут они долгожизненны, но будут почитаться за ничто, и поздняя старость их будет без почета. А если скоро умрут, не будут иметь надежды и утешения в день суда; ибо ужасен конец несправедного рода» (Прем 3 15–19); «из корня змеинового выйдет аспид, и плодом его будет летучий дракон» (Ис 14 29). Надо ли напоминать, что «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня» (Быт 4917)?

²³¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 78.

²³² *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 266 (в оригинальном греческом тексте речь идет просто о «юной девице по имени “Нечестивая”, потому что от нее должно родиться нечестивому сыну, прозвище которого “Отступник”» — Учение об Антихристе... С. 463–464; ср.: значение

слова окаянии в Пандектах Никона Черногорца: «Окаянь же иже не съхранить заповѣдди Господень»: СлДрЯ XI–XIV. М., 2000. Т. 6. С. 105).

²³³ Лаврентьевская летопись. Стб. 75.

²³⁴ Ср., напр.: «Слышах от священных писаний, хотящая от дьявола пущенна быти на род кристьянский прогубителя, *от блуда зачятаго богоборнаго Антихриста*» (Первое послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 9, 11; курсив мой. — *И.Д.*).

²³⁵ «Сего [Святополка] мати преже бѣ чърницею, гръкыни соущи. И пояль ю бѣ Яропѣлкѣ, брать Володимирѣ, и ростригъ ю красоты дѣля лица ея, и зача отъ нея сего Святопѣлка оканьнааго. Володимирѣ же, поганѣи еще, оубивъ Яропѣлка и поять женоу его, непраздню соущу. Отъ нея же роди ся сии оканьнии Святопѣлкѣ и бысть отъ дѣвод отцю и бартоу соущу» (*Revelli G. Monumenti litterari su Boris e Gleb: Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. S. 116–123.*)

²³⁶ *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 87.

²³⁷ Впрочем, существование таких заказчиков — по крайней мере, для раннего летописания — еще надо доказать.

²³⁸ Ср.: *Гуревич А.Я.* Социальная психология и история. С. 419; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 25–26, 114, 120, 156–157 и др.

Глава 4.

¹ *Баткин Л. М.* О том, как Гуревич возделывал свой аллод // *Одиссей: 1994. М., 1994. С. 8.*

² *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 83.

³ *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 24.

⁴ *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. С. 27.

⁵ Ср.: «Разговор — это не два протекающих рядом друг с другом монолога. Нет, в разговоре возделывается общее поле говоримого. Реальность человеческой коммуникации в том, собственно, и состоит, что диалог — это отнюдь не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре оба они преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался» (*Гадамер Г.-Г.* Язык и понимание. С. 48).

⁶ См., напр.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // *Избранные труды.* СПб., 1999. Т. 2: Средневековый мир. С. 43–52, 87–131.

⁷ Указания номера года от Сотворения мира рассматриваются современными исследователями даже как атрибут летописания как такового. Между тем, словом «летописание» в древнерусских памятниках обозначали также тексты, в которых даты могли вообще отсутствовать, например, новозаветную Книгу Деяний апостолов: «Наченшу же ся девятому на десяте лѣту Тивериа кесаря начят Павелъ проповѣдание, яко же рече л ѣ т о п и с а н и а» (Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе с иллюстрациями. М., 1993. Т. 8. С. 381 — «Слово 1 Павла апостола, предучиняемо книгам сим». Л. 875; разрядка моя. — *И.Д.*)

⁸ См. напр.: *Бережков Н.Г.* Хронология русского летописания. М., 1963; *Цыб С.В.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». Барнаул, 1995; *Цыб С.А.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет»: Автореф. дисс. ... доктора ист. наук. М., 1996. Подробнее см.: *Данилевский И.Н.* Нерешенные вопросы хронологии русского летописания // *Вспомогательные исторические дисциплины.* Л., 1983. Т. 15. С. 62–71.

⁹ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 34; *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 58–59; *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 76–93; *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 84–96, и др. Ср.: *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет. С. 121, и др.

¹⁰ Ср.: *Алешковский М.Х.* К типологии текстов «Повести временных лет». С. 137 и след.

¹¹ *Кузьмин А.Г.* Индикты Начальной летописи: К вопросу об авторстве Повести временных лет // Славяне и Русь. М., 1968. С. 305–318.

¹² *Цыб С.В.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». Барнаул, 1995. С. 57–58.

¹³ Ср.: «индиктом отмечали тот год, на котором оканчивалась работа летописца. ...Пример Л[аврентьевской] Л[етописи], где запись последнего года определялась индиктом, свидетельствует о том, что русские летописцы использовали этот прием как указание на окончание своей работы... Совпадения индиктов с этапами летописной работы нельзя назвать случайными. С XII по XV в. в разных городах Руси (Новгород, Владимир, Ростов, Кострома, Суздаль, Москва) летописцы используют один и тот же прием: отмечают окончание своей работы тем, что в записи последнего года ставят индикт» и т.п. (*Зиборов В.К.* О летописи Нестора... С. 23–37). Правда, если согласиться с этой точкой зрения, следует признать, что один из первых летописцев окончил свою работу... первым датированным сообщением Повести временных лет: «Въ лѣто 6360. Индикта 15 день наченшо Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля» (Лаврентьевская летопись. Стб. 17).

¹⁴ *Зиборов В.К.* О летописи Нестора... С. 35.

¹⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 17–18.

¹⁶ *Шахматов А.А.* Исходная точка летосчисления «Повести временных лет» // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. Март. Ч. 310. № 3. С. 217–222.

¹⁷ *Шахматов А.А.* Исходная точка летосчисления... С. 219 и след.; *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 64–65. Ср.: *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 50; *Тихомиров М.Н.* Забытые и неизвестные произведения русской письменности // Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962.

¹⁸ См.: *Дубенский Д.Н.* О некоторых годах Несторовой летописи // Временник Московского общества истории и древностей российских. М., 1855. Кн. 21; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 258. Следует отметить, что высказывались и другие точки зрения по поводу источника хронологического расчета 6360 года (см.: *Срезневский И.И.* Статьи о древних русских летописях. СПб., 1903. С. 20, и др.), но они признания не получили.

¹⁹ Еще И.И. Срезневский отметил, что «в перечне расчет лет не тот, что в летописи, так что следовательно летописная сеть составлена не по перечню» (*Срезневский И.И.* Статьи о древних русских летописях... С. 18).

²⁰ *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы... С. 258.

²¹ *Шахматов А.А.* Исходная точка летосчисления «Повести временных лет». С. 219–222; *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы... С. 258–259; *Пронштейн А.П.* Источниковедение в России: Эпоха феодализма. Ростов-на-Дону, 1989. С. 22.

²² Так — в Московско-Академическом списке.

²³ Ср.: *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. С. 81.

²⁴ Во всяком случае, в Новгородской I летописи младшего извода он отсутствует (в Синодальном списке соответствующие тетради, как известно, утрачены): там под первой годовой датой (6362/854 г.) сразу после фразы «Начало земли Руской» идет рассказ о Кие, Щеке и Хориве (Новгородская первая летопись... С. 104).

²⁵ Д.С. Лихачев связывает его с деятельностью Нестора, т.е. относит к 1113 г. (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 110–111).

²⁶ *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы... С. 259.

²⁷ *Творогов О.В.* Лексический состав «Повести временных лет»: Словоуказатели и частотный словарь. К., 1984. С. 40, 89, 110, 123, 138, 141, 159 (То же // ПСРЛ. Т. 1. С. 616, 653, 670, 679, 691, 707).

²⁸ Сообщение о начале битвы Н.М. Карамзин сопровождает примечанием: «В *Воскресен.* и других летописях поставлено здесь 16 Июня; но в харатейной *Новгородской* 31 Мая; и в *Троицкой* то же число: “се ся зло склочи мѣсяца... Еремиа” — надобно дополнить: “Мая, на память Св. Апостола Еремиа” — следственно 31 Мая. В некоторых летописях прибавлено: “въ Пятюкъ”: так и было в 1224 году, как означено в *Новгородской* и *Волынской*, в иных же поставлен 1223 год» (*Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1988. Кн. 1. Тт. 1–4 [репр. воспр. пятого издания: СПб., 1842]. Примечания к III тому. Стб. 111–112).

²⁹ Ср.: *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры: Проблемы типологии. М., 1991. С. 61.

³⁰ Напр.: *Борисов Н.С.* К изучению датированных летописных известий XIV–XV веков // История СССР. 1983. № 4; *Юрганов А.Л.* Отражение политической борьбы в памятнике архитектуры: Борисоглебский собор в Старице // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. Межвуз. сб. к 80-летию В.В. Мавродина. Л., 1987 (Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10). С. 87–94, и др.

³¹ Слово о полку Игореве: Древнерусский текст и переводы. М., 1981. С. 92.

³² Иер 2 13.

³³ Подробнее см.: *Перетц В.Н.* К изучению «Слова о полку Игореве»: II. «Слово» и «Библия» // Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР. 1925. Т.29. С. 23–55.

³⁴ На эту связь обратил внимание А.Н. Ужанков: «Знамения не только следует правильно понимать, но и необходимо внимать им. Не случайно затмением солнца предостерегался Игорь от самовольного, не согласованного со старшим князем похода на половцев. Исход его в наказание за честолюбивые помыслы был предрешен с самого начала. И автор в этом не сомневался. Знамение — затмение солнца — явилось тому первым предвестником. Игорь, однако, не внял предупреждению (“Спала князю умь похоти, и жалость ему знамение заступи” — побороло князев ум желание и жалость ему знамение заступила), и его постигает трагическая участь» (*Ужанков А.Н.* Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII веков // Русская речь. 1988. № 6. С. 82).

³⁵ Ср.: «Сказание о Чихире звезде, како стоит», «О злых днях лунных», «О лунном течении», «Ино правил и сказание о том же», «Книга Рафли» и др. (*Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: II. К истории Лунника. СПб., 1901. С. 24–25, 29, 31, 92–93, 97–98 и др.; *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Л., 1985, Т.40. С. 321–322 и др.).

³⁶ Вопросы Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц (1130–1156 гг.) // Памятники древнерусского канонического права. 2-е изд. СПб., 1908. Ч. 1. Стб. 44.

³⁷ См., напр.: *Мельникова Е.А.* Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998.

³⁸ Так, например, по словам А.Н. Ужанкова, «первые... панорамные описания открытой местности в древнерусской литературе, которые можно было бы назвать развернутыми пейзажами, имеются в “Хождении” игумена Даниила, написанном в самом начале XII века» (*Ужанков А.Н. Эволюция пейзажа в русской литературе XI – первой трети XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображения природы и человека. М., 1995. С. 20*). Под «развернутым пейзажем» здесь понимается «описание открытого трехмерного пространства — по горизонтали, по вертикали и в глубину» (Там же. С. 287). Большинство из таких описаний игумен Даниил сопровождает подробными указаниями на размеры объектов и расстояния между ними. В Повести временных лет подобных описаний мы практически не встречаем.

³⁹ В отличие от *космологических* текстов, посвященных толкованию первых глав книги Бытия, *хорографические* описания представляют собой перечни земель, народов и прочих географических объектов ойкумены (подробнее см.: *Мельникова Е.А. Образ мира. С. 15–22*).

⁴⁰ *Шахматов А.А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 42–44, 72–73.*

⁴¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 3. В издании своей реконструкции Повести временных лет Д.С. Лихачев, чтобы избежать этого противоречия, ввел после слов «между Миды и Вавилономь» точку с запятой (ПВЛ. С. 7).

⁴² См., напр.: *Алешковский М.Х. Повесть временных лет... М., 1971. С. 21–31.*

⁴³ Лаврентьевская летопись. Стб. 5; Радзивилловская летопись. С. 11.

⁴⁴ Летописец, видимо, чрезвычайно тщательно отбирал материал, подлежащий фиксации. Бытующие представления, будто создатели летописи записывали все, о чем узнавали, основывается на весьма поверхностном знакомстве с этим видом исторических источников.

⁴⁵ *Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет»: Словоуказатели и частотный словарь. Кроме «Поучения» Владимира Мономаха // Лаврентьевская летопись. С. 730.*

⁴⁶ Исключением являются перечни народов, населяющих эти страны, встречающиеся в цитатах из переводных византийских источников (например, «Афетово бо и то колѣно: Варязи, Свеи, Урмане, [Готе,] Русь, Агняне, Галичане, Волъхва, Римляне, Нѣмци, Корлязи, Веньдици, Фрягове и прочии, доже присѣдять от запада к полуночью и съсѣдяться съ племянемъ Хамовым» — Лаврентьевская летопись. Стб. 4), а также в рассуждениях летописца о происхождении руси («сице бо ся звахуть и варязи [русь], яко се друзии зьвуться Св[и]е, друзии же Урмане, Анъглыане, друзии Гѣте, тако и си» — Там же. Стб. 19).

⁴⁷ *Демин А. С. «Повесть временных лет» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 102–103.*

⁴⁸ См., напр., обобщающие работы: *Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951; Тихомиров М.Н. Древнерусские города. М., 1956; Древнерусские поселения // Древняя Русь: Город, замок, село. М., 1985, и мн. др.*

⁴⁹ См.: *Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник: Опыт анализа. М., 1957. С. 43–44, 138, 156–157; Демин А. С. «Повесть временных лет»... С. 129. Ср.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 584.*

⁵⁰ *Демин А. С. «Повесть временных лет»... С. 129–130.*

⁵¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 235–236.

⁵² См., напр.: *Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. С.В. Оболенской; Предисл. А.Я. Гуревича. М., 1992; Дюби Ж. Тысячный год от Рождества Христова / Пер. с фр. Н. Матяш. М., 1997; Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в тысячном году / Пер с фр. Э.М. Драйтовой. М., 1999, и др.*

⁵³ Пс 89 5.

⁵⁴ 2 Пет 3 8.

⁵⁵ Впрочем, некоторые авторы (например, Иосиф Волоцкий со ссылкой на «Зерцало») настаивали на том, что библейское упоминание тысячи лет означало неопределенное время. По этому поводу в комментарии к трактату Иринея Лионского «Против ересей» Б.Г. Деревенский отмечает: «Положение, заимствованное из еврейских апокалипсисов, предсказывавших наступление на смену “нынешнему веку” “субботного тысячелетия” (Тамид, VII 4). Впервые в христианской литературе эта идея встречается в Послании Варнавы: “Так как тысяча лет пред Богом как один день, то как Бог сотворил мир в шесть дней, так и совершит все в шесть тысяч лет... И как Бог почил в седьмой день, так в седьмой же день (=тысячелетие) почует Он, когда придет Его Сын и прекратит время беззаконное, осудит нечестивых и изменит солнце, луну и звезды”. Кроме Иринея, конца света ожидали в 6000-м году “от сотворения мира”, т. е. ок. 492 г. н. э., и другие учителя и отцы Церкви: Ипполит Римский (Толкование на Откровение Иоанна Богослова, 17: 10), Лактанций (Божественные установления, VII 14), Юлий Илариан, Августин Блаженный (О граде Божием, 20.9) и др. Когда положенный срок миновал, сроки светопреставления были перенесены на конец седьмого тысячелетия “от сотворения мира” (Георгий Кедрин, Григорий Коринфский, Никифор Каллист и др.). В XV веке греческие пасхалии составлялись только до 7000-го года “от сотворения мира”, т. е. до 1492 г. В одной из них под 6967-м годом (1459) записано: “В то лето будет рождество Антихриста, и будет при рождении его землетрясение”; под 6978-м (1470) значится: “Начало царства Антихриста. Ему же имя Гог...”; а под последним, 7000-м годом, следует такая запись: “Конец седьмой тысячи. Святые отцы наши постановили держать пасхалию до лета седьмтысячного. Иные говорят, что тогда будет второе пришествие Господне”» (Учение об Антихристе... С. 195–196, прим. 25). Ср.: о подготовке на Руси к наступлению Конца света в конце XV – первой половине XVI в. в кн.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 306–437.

⁵⁶ Ярким примером такого рода является расчет, сохранившийся в Софийской I и Новгородской IV летописях, восходящих к гипотетическому своду 1448 года: «В лѣто 688(8) [1380/81] ... И Благовещение бысть в Великъ день, а переее сего было за 80 и за 4 годы, потом будет за 80 без лѣта, потомъ за 11 лѣтъ» (Софийская I летопись. Стб. 454). Любопытно отметить, что этот расчет использовался для датировки самого свода 1448 г., но смысл его так и остался неясен исследователям (см., напр.: *Шахматов А.А.* Киевский начальный свод 1095 года // А.А. Шахматов: 1864–1920. Сб. статей и материалов. М.; Л., 1947. С. 135; *Приселков М.Д.* История русского летописания. С. 204–205; *Лихачев Д.С.* Археографический обзор списков «Повести временных лет» // ПВЛ. С. 369; *Лурье Я.С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 108–110, и др.).

⁵⁷ *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999. С. 5–45.

⁵⁸ Любопытно в этой связи отметить, что именно девятый индикт выпадал на 6999 год, непосредственно предвзвравший ожидавшийся конец света в 7000 году (ср.: «Начало пасхалии преложно на осьмую тысящу лѣтъ» Геннадия, архиепископа Новгородского // *Макарий (Булгаков), митроп.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. 2: Состояние Русской Церкви от митрополита св. Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589). Приложения к т. 6. С. 544).

⁵⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 286.

⁶⁰ *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 285–300.

⁶¹ См.: *Ужанков А.Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // *Герменевтика древнерусской литературы*: Сб. 7. Ч. 1. М., 1994. С. 75–106; *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999. С. 5–24. Основаниями для датировки «Слова» служат обнаруженные в нем Н.Н. Розовым реминисценции из Пасхальной и Благовещенской служб (*Розов Н.Н.* «В начале было Слово» // *ТОДРЛ*. СПб., 1993. Т. 48. С. 89–90; *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // *Slavia: Āsopis pro slovanskou filologii*. Praha. 1963. Roc. 32. S. 147–148). Другими словами, «Слово» было произнесено во время вечерней службы 25 марта, накануне Пасхи. Подобные совпадения Великой субботы с Благовещением были в 1038 и 1049 гг. Н.Н. Розов остановился на второй дате, А.Н. Ужанков — на первой. Аргументы А.Н. Ужанкова в данном случае представляются более весомыми.

⁶² Ср.: «Простолюдины — участники первого крестового похода, подходя к какому-нибудь европейскому городу, который они впервые видели, вопрошали: “Не Иерусалим ли это?” Иерусалим для них был не просто географическим пунктом, расположение которого было им неизвестно, но местом страстей Спасителя, а Христа можно было обрести где угодно, для этого требовалось достичь состояния святости» (*Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // *Избранные труды*. СПб., 1999. Т. 2: Средневековый мир. С. 75).

⁶³ Оборот: «во образ» отличают от выражения: «по образу». Первое означает, что создаваемому объекту придавались лишь некоторые черты, роднившие его с образцом. Второе же рассматривается как точное перенесение всех — по крайней мере, основных — черт прообраза на новый объект (см.: *Лебедев Л.* Богословие земли Русской // *Лебедев Л., протонер*. Москва патриаршая. М., 1995. С. 289).

⁶⁴ «Подобьниче великаго Коньстантина.., онъ съ матерію своею Еленою кръсть отъ Иерусалими принесъша, по въсьму миру своему рославъша, въру утвърдиста. Ты же [Владимир] съ бабою твоею Ольгою, принесъша кръсть отъ новааго Иерусалим, Коньстаньтина града, по въсьи земли своеи поставивъша, утвърдиста въру, его же убо подобьникъ сии» (*Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 90).

⁶⁵ Ср.: «Религиозно-политическая мысль времени Ярослава Мудрого развивалась по византийским образцам и в антигреческой полемике вынашивала в себе идею автократии, сочетающей, как в Византии, власть духовную и власть мирскую. Как некогда Болгария времени царя Симеона, Русь XI в. формировала собственные устремления по образцу великого соперника. Первый христианин господствующей династии был провозглашен истинным Апостолом народа русского, Первоучителем и первым духовным главой. Поскольку в Риме правил преемник Петра, постольку в Киеве власть принадлежала наследнику Владимира, который, таким образом, становился самодержавным первосвященником» (*Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 50).

⁶⁶ *Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 92.

⁶⁷ Ср.: «...Великий Князь [Ярослав Мудрый] заложил... великолепную церковь, и распространив Киев, обвел его каменными стенами; подражая Константинополю, он назвал главные врата Златыми, а новую церковь Святою Софиею Митрополитскою... Ярослав начал также строить монастыри: первыми из них были в Киеве монастырь Св. Георгия и Св. Ирины» (*Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1988. Кн. 1. Т. II. Стб. 15 [репринт изд.: СПб., 1842]). Более подробно эту мысль развил Е.Е. Голубинский: «С принятием христианства Русь стала государством европейским. Следовательно, и о представительности Киева надлежало позаботиться не только как столицы церкви, но и как столицы государства европейского. Порядочная столица непременно должна была иметь приличный “Кремль” или то, что в тогдaшнее время называлось в собственном смысле городом. ...Ярослав построил... город, о сравнительной обширности которого свидетельствует

летопись, называя его “городом великим”. Подражая Константинополю, который был и долженствовал быть для нас идеалом, Ярослав назвал главные въездные ворота в городе Золотыми, — нет сомнения, устроив их до некоторой степени соответственно первообразу и украсив соответственно имени. На воротах была поставлена церковь во имя Благовещения с тою целью, по изъяснению митрополита Илариона, “да еже целование архангел дасть Девици, будет и граду сему; к оной бо: радуйся, обрадованная, Господь с тобою, к граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою”. В своем новом городе Ярослав построил новый великокняжеский дворец, который служил резиденцией для последующих великих князей, и который, если не был хорош во всех отношениях, чего мы не знаем, то по крайней мере был сравнительно обширен, ибо в отличие от других, существовавших в Киеве и близ него княжеских дворцов, называется “великим двором”. Этими гражданскими постройками сделав Киев малым Константинополем, как столицу государства, Ярослав хотел затем сделать его таковым же и относительно святыни христианской. В своем новом городе он воздвиг храм Софии — Премудрости Божией, в соответствие знаменитой Софии Константинопольской. С этою последнею Софией, которая в то время была буквально единственным храмом во всем христианском мире, воздвигнутая Ярославом София не имела ничего общего, кроме имени (вовсе не будучи и по форме уменьшенным ей подражанием, как это обыкновенно думают), но сравнительно с тем, что было тогда у других новых народов, она несомненно была храмом великолепным, храмом, которым имели полное право гордиться Русские, и о котором современники без хвастовства могли говорить, что она есть “церкви дивна и славна всем округным странам, яко же ина не обрящется во всем полунощи земленем от востока до запада”. Близ церкви св. Софии Ярослав построил два княжеских или — если можно так выразиться — придворных монастыря, мужской — в честь ангела своего св. Георгия, и женский — в честь ангела супруги своей св. Ирины. Сделав для гражданского и церковного украшения Киева сейчас нами указанное, Ярослав, конечно, не сделал его и ни в каком отношении подобным одной из теперешних столиц; но все измеряется и оценивается относительно, — для своего времени и это немного было так много, что престольный город Руси получил оттоле право называться “славным и великим градом”» (*Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997. Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. Первая половина тома [репринт: 2-е изд., испр. и доп. М., 1901]. С. 195–197).

⁶⁸ См.: *Лебедев Л., протоиер.* Москва патриаршая. С. 287–289.

⁶⁹ *Белецкий А.А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 162–166.

⁷⁰ «Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди его; он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра» (Пс 45 5–6; ср.: «Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его. Прекрасная возвышенность, радость всей земли гора Сион; на северной стороне ее город великого Царя. Бог в жилищах его введом, как заступник» — Пс 47 2–4)

⁷¹ 1 Мак 4 37.

⁷² *Акентьев К.К.* Мозаики Киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1995. (Византинороссика. Т. 1).

⁷³ *Акентьев К.К.* Мозаики Киевской Св. Софии... С. 76.

⁷⁴ *Акентьев К.К.* Мозаики Киевской Св. Софии... С. 78–79.

⁷⁵ *Князький И.О.* Русь и степь. М., 1996. С. 20.

⁷⁶ «...Источники знают применительно к Киеву два термина такого рода: “старейшинствующий град” и “мати городов”, оба они весьма поучительны. Первый недвусмысленно увязывает проблему столицы с более общей проблемой сеньората-старейшинства как особого государственно-политического устройства. Так, в “Слове на обновление Десятинной церкви” (которое мы склонны датировать серединой – второй половиной XII в.) Киев назван “старейшинствующим во градах”, как киевский князь — “старейшинствующим во князех”, а киевский митрополит — “старейшинствующим во святителех”. Второй, являясь калькой с греческого *μτροπολις*, одного из эпитетов Константинополя, указывает на значение для столичного статуса Киева цареградской парадигмы. Это выражение встречается в источниках неоднократно (в ПВЛ, стихирах святому Владимиру), но наиболее показательное его упоминание в службе на освящение церкви святого Георгия в Киеве (середина XI в.). “... от первопрестольного матери градом, Богом спасенного Киева”. Здесь Киев назван еще и “первопрестольным”: калькированная с греческого терминология усугубляется специфически церковным определением, употреблявшимся по отношению к первенствующим кафедрам — *προεδρος, πρωτοθρονος*. Тем самым становится очевидной важность еще одного момента — наличия в Киеве общерусского церковного центра, Киевской митрополии “всея Руси” (титул митрополитов, проэдров, архиепископов “всея Руси” с 60-х годов XII в. неизменно присутствует на митрополичьих печатях)». И далее: «“римско-константинопольская подоплека” самой идеи столицы становится определяющей, а броская цареградская топка Киева, как архитектурная (Святая София, дворцовый храм Святых Апостолов в Берестове, Влахернский храм на Клове и т.п.), так и литературная (например, формула Киев — “второй Иерусалим” в так называемом пространном житии святого Владимира), приобретает характер не просто идеологически многозначительный, но и субстанциональный. Столичность была *по сути* воспроизведением константинопольской модели» (*Назаренко А.В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее Новое время (XI–XVIII вв.): Тезисы докладов научной конференции. Москва, 3–5 декабря 1996 г. М., 1996. С. 70–71).*

⁷⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 7–8.

⁷⁸ О вставном характере данного текста говорит повтор одной и той же фразы в начале и конце ее: «поиде по Днѣпру горѣ». Считая всю «Легенду об апостоле Андрее» вставной, А. А. Шахматов не подчеркивает этой детали (*Шахматов А. А. Повесть временных лет. С. 7).*

⁷⁹ *Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет». С. 730.*

⁸⁰ То, что «гора» для летописцев — понятие, имеющее хорошо различимую ценностную (собственно, сакральную) окраску, показывает даже поверхностный анализ всех случаев употребления этого слова в Повести временных лет (помимо «гор» киевских): максимальное число упоминаний — десять — относится к некоей горе (горам), в которой до «кончины вѣка» «заклепаны» Александром Македонским «нечистыя челоуѣкы»; восемь раз упоминается Святая Гора (с которой была связана судьба св. Антония и основанного им Печерского монастыря), четыре упоминания относятся к «Кавкаисинскимъ горамъ, рекше Угорскимъ» (с ними, возможно, связаны и три упоминания киевской горы, «еже ся ныне зоветь Угорское»), трижды упоминается «гора Синаистея» и дважды - «гора Вамьская» (с которой Моисею была показана земля обетованная, и на которой он умер); дважды называются и «Болдины горы» (также связанные с деятельностью Антония Печерского), наконец, по одному разу в летописи упоминаются «гора Елевоньская» (в Речи Философа), некая «гора» в Корсуни (на которой была поставлена церковь Владимиром Святославичем после взятия Корсуни), неопределенные «горы», с которых половцы смотрели на проезжавшего из Чернигова в Переяславль Владимира Мономаха, а также «горы», возле Саны, с которой сталкивали друг друга угры, бегущие от

преследования половецких отрядов. Как видим, лишь 6 упоминаний (напомню, из 57) не связаны непосредственно с конфессиональной проблематикой.

⁸¹ Напомню, что образ горы занимает существенное место в описании погребения библейских патриархов (*Салтыков А.* Гора в Библии // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1931. № 30. Октябрь. С. 71–85). Гора как обозначение места захоронения в библейских текстах, как мы помним, тесно связана с пещерой. Не случайно Киево-Печерский монастырь начинается с символической могилы — пещеры, выкопанной будущим митрополитом Иларионом в правом (крутом) берегу Днепра: в старославянском языке бръгъ означало не только ‘крутой берег’, но также ‘холм, склон, гора’ (*Цейтлин Р. М.* Построение словарной статьи // Старославянский словарь: По рукописям X–XI вв. М., 1994. С. 51). С вершины горы Фасги (что, собственно и значит ‘вершина’; в Повести она называется, как уже упоминалось, «гора Вамьская») Моисей перед кончиной увидел всю Обетованную землю (Втор 3 27).

⁸² Иез 37 19–28.

⁸³ Лаврентьевская летопись. Стб. 9.

⁸⁴ *Барац Г. М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Берлин, 1924. Т. 1. Отд. 2. С. 482 и сл.

⁸⁵ Ср.: Старославянский словарь. С. 763.

⁸⁶ Исх 3 и 4.

⁸⁷ Исх 17 6.

⁸⁸ Исх 19 11, 18, 20, 23; 24 16; Лев 7 38; 26 46; Чис 3 1; Втор 33 2; Деян 7 38–40.

⁸⁹ Втор 4 10–15; 5 2; 3 Цар 8 9; 2 Пар 5 10.

⁹⁰ Комментарии // *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Науч. ред., посл. и комм. В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997. С. 211.

⁹¹ Палея Толковая. С. 307. Ср.: «О купины горы Синаискыа. Вшед же Моисеи на гору Хоривьскую, бяше овця пасы, и възрѣвъ видѣ видѣние, яко горяше купина и не съгарааше»; и далее: «И посемь иде Моисии и Аронь къ фараону, глаголюще: “Пусти люди Господня, яко да поклонятся Богу своему на горѣ Хоривѣ”» (*Попов А.* Книга Бытия небеси и земли (Палея Историческая) с приложением Сокращенной Палеи русской редакции // Чтения Общества истории и древностей российских. М., 1881. Кн. 1. С. 65, 67).

⁹² Палея Толковая. С. 330.

⁹³ Лаврентьевская летопись. Стб. 95.

⁹⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 23.

⁹⁵ *Лихачев Д. С.* Комментарии. С. 409.

⁹⁶ Гал 4 26 (курсив мой. — *И. Д.*).

⁹⁷ *Федотов Г. П.* Стихи духовные... С. 126–127 (курсив мой. — *И. Д.*).

⁹⁸ «Сион гора потому всем горам мати, / Что преобразался на ней сам Исус Христос, / Животворящий крест.

То же повторяется и для Иордан-реки, для Иерусалима-града и, наконец, для кипарис-древа...» (*Федотов Г. П.* Стихи духовные... С. 37).

⁹⁹ В данном случае имеется в виду, видимо, не временное указание, а определение ‘важнейший, верховный’ (СлРЯз XI–XVII вв. Т. 10. С. 308); ср.: «вышний Иерусалим» — в противовес Иерусалиму «плотскому», реальному — из Послания к Галатам («Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть

иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» — Гал 4 22–26).

¹⁰⁰ Повесть града Иерусалима (Иерусалимская беседа) // Памятники старинной русской литературы / Изд. Кушелевым-Безбородко Г. СПб., 1860. Вып. 2. С. 307–308.

¹⁰¹ *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 69–72.

¹⁰² *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2: Тексты // Записки Новороссийского университета: Историко-филологический факультет. Одесса, 1913. Вып. 7. С. 481, 506. Благодарю В. Н. Рудакова за то, что он любезно обратил мое внимание на эту параллель.

¹⁰³ *Оксенов А. В.* Народная поэзия: Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. С очерками главнейших отделов русской народной поэзии, объяснительным словарем и образцами напевов народных песен. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 1908. С. 304–311 (курсив мой. — *И.Д.*).

¹⁰⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 67. Естественно, следует помнить, что в данном случае мы «слышим глазами» «голос» летописца-христианина, а не самого Святослава.

¹⁰⁵ Иез 37. 21–23.

¹⁰⁶ Ис 49. 1, 6, 11–12, 22.

¹⁰⁷ «Пришьдъше... римляне, полониша Иерусалимъ и розбиша до основания его. Иудѣство отътолѣ погыбе, и Законъ по семь, яко вечерньѣ зорѣ, погасе. И росѣяни быша иудѣт по странамъ — да не въкупъ зълое пребываетъ! Прииде бо Съпасъ, и не приять бысть отъ Израиля. И по увагельскому слову: “Въ своя прииде, и свои его не прияша”. Отъ языкъ же приять бысть. Яко же рече Иаковъ: “И ть чаяние языкомъ”. ...И събытсья слово Съпасово: “яко мнози отъ Вьстокъ и Западъ приидуть и възлягутъ съ Авраамъмъ, и Исаакъмъ, и Иаковъмъ въ цьсарьствии небесьнемъ, а сынове цьсарьствия изгънани будутъ въ тьму кромѣшьнюю”. ... Лѣпо бо бѣ Благодати и Истинѣ на новы люди вьсияти! Не вьливаютъ бо, по словеси Господню, вина новааго учения благодѣтна въ мѣхы ветхы, обетьшавъши въ иудѣиствѣ. Аще ли то, просядуться мѣси и вино пролееться. Не могъше бо Закона стѣня удържати, нѣ многашьды идоломъ поклонявъшеся. Како истиньнѣѣ Благодати удържати учение? Нѣ ново учение — новы мѣхы, новы языки, и обое съблюдетсья. Яко же и есть. Вѣра бо благодатная по вьсеи земли простьресе, и до нашего языка русьскааго доиде. ... Языци приведени, а иудѣи отъриновени» (*Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 58, 60).

¹⁰⁸ Все проанализированные фрагменты текста, по определению А.А. Шахматова, носят вставной характер (*Шахматов А. А.* Повесть временных лет. С. 23–24).

¹⁰⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 121–122, 124–125.

¹¹⁰ 3 Цар 5 5; 6 9; 7 51; 8 22–30, 65–66.

¹¹¹ Параллель — правда, без объяснения — отмечена еще митр. Макарием: «В 996 г., когда храм Пресвятой Богородицы был окончен и освящен, царственный храмодатель торжественно вознес в нем, подобно Соломону (3 Цар. 8.22 и след.), молитву к Богу, сказав...» [*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988–1240). С. 35].

¹¹² Хождение Игнатия Смольнянина // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 4. Вып. 3 (12).

¹¹³ *Рождественская М. В.* Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре / Сост.: А.Л. Баталов, А.М. Лидов М., 1994. С. 10.

¹¹⁴ См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности... С. 8, 10. Ср.: «И имя Латинянин (ΛΑΤΕΙΝΟΣ) имеет число шестьсот шестьдесят шесть, и весьма вероятно, что последнее царство носит это название; ибо ныне латиняне царствуют, но я не хочу этим хвалиться» (*Ириней Лионский.* Против ересей [5: 30] // Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост., вступит. ст. и указ. Б.Г. Деревенского. СПб., 2000. С. 199); «Для всех ясно, что и теперь еще властвуют латиняне; следовательно, если мы представим [это название] как имя одного человека, то тогда выйдет: Латинянин (Λατῆϊνος). Впрочем, нельзя сказать наперед [определенно], что [имя Антихриста] действительно будет таковым, равно как нельзя отрицать, что он будет называться как-нибудь иначе» (*Ипполит Римский.* О Христе и Антихристе // Там же. С. 226) и др.

¹¹⁵ Новгородская первая летопись... С. 49, 245–246. Характерно, что после этой даты в Ипатьевской летописи Константинополь называется не *Царьградом*, как прежде, а *Цесарьградом*.

¹¹⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 32.

¹¹⁷ Там же. Стб. 1. Ср.: Быт 10.

¹¹⁸ Ср. высказывание В.Я. Петрухина об основании Переяславля — «третьего по значению города княжеского домена — Русской земли»: «вероятно, это название было топонимическим воспоминанием о походах Святослава... Столица Болгарии Преслав и Переяславец (Малый Преслав) на Дунае не стали центрами державы Святослава, но князь Владимир основал собственный Переяславль на границе крещеной Русской земли, и эта граница была уже сродни дунайской границе Византии — за ней лежало Дикое поле, кочевали “поганые” печенеги — “варвары” русского средневековья» (*Петрухин В.Я.* Город и сакральное пространство: Библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города: Известия Института христианской культуры средневековья. М., 1998. Т. 1. С. 26).

¹¹⁹ *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 42, 44, 46, 216–217.

¹²⁰ *Кучкин В. А.* «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы: Исследования и материалы. 1992–1993. М., 1995. С. 90, 95–96

¹²¹ *Ведюшкина И. В.* «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы: Исследования и материалы. 1992–1993. М., 1995. С. 110–111.

¹²² *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. 2-е изд., доп. М., 1993. С. 56.

¹²³ *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества... С. 57.

¹²⁴ *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества... С. 59; ср.: *Тихомиров М. Н.* Значение Древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 14, и др.

¹²⁵ Перечень земель и народов, окружающих Русскую землю, идет здесь в таком порядке: «Отселъ до Угорь и до Ляховъ, до Чаховъ, от Чахов до Ятвязи и от Ятвязи до Литвы, до Немець, от Нѣмецъ до Корѣлы, от Корѣлы до Устьяга, гдѣтамо бяху Тоимици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до Болгарь, от Болгарь до Буртась, от Буртась до Черемись, от Черемись до Морѣдви, — товсе покорено было Богомъ крестияньскому языку, поганьскыя страны...» (Слово о погибели Русской земли // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С. 130).

¹²⁶ Новгородская первая летопись... С. 475–477; Воскресенская летопись // ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С. 240–241; Ермолинская летопись // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 163–164; ср.: Сборник XVI–XVII в. с выписками из древних книг // *Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб.,

1867. Вып. 4. С. 98–99; *Тихомиров М.Н.* «Список русских городов дальних и ближних» // *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 94–96.

¹²⁷ *Янин В.Л.* К вопросу о дате составления обзора «А се имена градом всем русским, дальним и ближним» // *Древнейшие государства Восточной Европы.* 1992–1993. М., 1995. С. 125–134; прежде общепринятой считалась датировка этого источника 1387–1392 гг.

¹²⁸ Перечень здесь идет в таком порядке: «А се Болгарский и Волоский гради. А се Польский... А се Киевский гроди... А се Волянский... А се Литовский... А се Смоленский... А се Рязанский... А се Залеский...» Кроме того, в Новгородско-Софийском сборнике отдельно перечислены тверские города (*Тихомиров М.Н.* «Список русских городов дальних и ближних» // *Тихомиров М.Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 94–96). Можно, наверно, не останавливаться подробно на анализе крайне слабого предположения, что низовья Дуная — вплоть до Тырново — могли именоваться «русскими», поскольку «это, возможно, отражало древний процесс переселения антов к Дунаю и на Балканы» (*Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества... С. 60).

¹²⁹ *Тихомиров М.Н.* «Список русских городов дальних и ближних»... С. 88.

¹³⁰ *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989. С. 162 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹³¹ Новгородская первая летопись... С. 27; ср.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь и русские княжества... С. 64 и прим. 54.

¹³² Ипатьевская летопись. Стб. 319.

¹³³ *Кучкин В. А.* «Русская земля» по летописным данным... С. 85.

¹³⁴ *Федотов Г. П.* Стихи духовные... С. 96.

¹³⁵ Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // ПСРЛ. М., 2000 [репринт изд.: СПб., 1863]. Т. 15. Стб. 495 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹³⁶ Псковская первая летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 4. С. 239 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹³⁷ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью: Продолжение // ПСРЛ. [3-е изд.] М., 2000 [репр. изд.: СПб., 1897]. Т. 11. С. 249 (словосочетания, выделенные нами курсивом, видимо, тождественны по смыслу).

¹³⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 7.

¹³⁹ *Новосельский А.П.* Древняя Русь, Кавказ и Закавказье в восточных источниках // *Древнейшие государства Восточной Европы:* 1998 г. Памяти чл.-кор. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000. С. 291. Ср.: «Славяне едут к морю Рума, и берет с них властитель Рума десятину...», «И что касается славян, то они... проезжают в море Рума и берет там с них властитель Рума десятину...» (Тексты Ибн ал-Факиха // Там же. С. 292).

¹⁴⁰ *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь и русские княжества ... С. 289.

¹⁴¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 45–46.

¹⁴² Вопросы Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Памятники древнерусского канонического права. 2-е изд., СПб., 1908. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. Стб. 27.

¹⁴³ Вопросы Кирика, Саввы и Илии... Стб. 61–62 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹⁴⁴ Житье и хождение Данила Русьския земли игумена // ПЛДР: XII век. С. 106 (курсив мой. — *И.Д.*)

¹⁴⁵ Радзивиловская летопись. С. 60 (курсив и разрядка мои. — *И.Д.*)

- ¹⁴⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 161.
- ¹⁴⁷ *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9-ти т. Т.1: Курс русской истории. Ч. 1. М., 1987. С. 182 (курсив мой. — *И.Д.*).
- ¹⁴⁸ *Franchlin S.* Some Apocryphal sources of Kievan Russian History // Oxford Slavonic Papers: New Series. 1982. Vol. 15. P. 11.
- ¹⁴⁹ *Янин В.Л.* Предисловие // *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1990. Кн. 1. С. 10.
- ¹⁵⁰ Новгородская первая летопись... С. 181.
- ¹⁵¹ Там же. С. 160; ср.: Там же. С. 469 (статья, предшествующая Комиссионному списку).
- ¹⁵² Лаврентьевская летопись. Стб. 256–257.
- ¹⁵³ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 136.
- ¹⁵⁴ Сказание о Борисе и Глебе: Вариант № 22 // *Revelli G.* Monumenti litterari su Boris e Gleb: Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. S. 457.
- ¹⁵⁵ *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9-ти т. Т.1: Курс русской истории. Ч. 1. С. 182–183.
- ¹⁵⁶ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 136 (курсив мой. — *И.Д.*).
- ¹⁵⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 1–5 (курсив мой. — *И.Д.*).
- ¹⁵⁸ Там же. Стб. 182–183 (курсив мой. — *И.Д.*). Попутно отметим одну — почти незаметную — деталь: в Лаврентьевском списке дата захвата киевского престола Святославом и Всеволодом выделена киноварью. Если для современного читателя это — «пустое» украшение, то для летописца и его аудитории — еще один знак богопротивности содеянного: 22 марта 1073 г. приходилось на последнюю неделю Великого поста...
- ¹⁵⁹ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 139, 141.
- ¹⁶⁰ Там же. С. 140.
- ¹⁶¹ Быт 10 32
- ¹⁶² *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 58.
- ¹⁶³ *Попов А.* Книга бытия небеси и земли: Палея Историческая. С приложением сокращенной Палеи русской редакции. С. 19.
- ¹⁶⁴ Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. С. 114. Стб. 227. Ср.: Палея Толковая. С. 155.
- ¹⁶⁵ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 140.
- ¹⁶⁶ Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т.1: Текст. С. 6.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 7 (курсив мой. — *И.Д.*).
- ¹⁶⁸ *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 140.
- ¹⁶⁹ Там же. С. 140.
- ¹⁷⁰ См.: *Котляр Н.Ф.* Древнерусская государственность. СПб., 1998. С. 152; ср.: *Толочко О.П.* Русь: Держава і образ держави. Київ, 1994. С. 15.
- ¹⁷¹ См.: Чис 26 52–56; 33 53–54; 34 1–15; Нав 14 1–2; 18 1–28; 19 1–51.
- ¹⁷² *Гиппиус А.А.* Указ. соч. С. 140–141.
- ¹⁷³ *Горский А.А.* Русские земли в XIII–XIV веках: Пути политического развития. М., 1996. С. 6–7.
- ¹⁷⁴ *Горский А.А.* Русские земли... С. 7.

¹⁷⁵ *Хорошев А.С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 195–196.

¹⁷⁶ *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М., 1977. С. 148.

¹⁷⁷ Памятники истории Великого Новгорода и Пскова: Сб. документов. М.; Л., 1935. С. 18.

¹⁷⁸ *Хорошев А.С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. С. 196.

¹⁷⁹ *Лихачев Д.С.* К вопросу о политической позиции Владимира Мономаха // Из истории феодальной России: Статьи и очерки к 60-летию со дня рождения проф. В.В. Мавродина. Л., 1978. С. 35.

¹⁸⁰ 2 Пар 30 12. По мнению А.М. Ранчина и А.В. Лаушкина, источником летописного оборота «имеется во едино сердце» «была вовсе не Библия», а литургический текст, который произносится в конце Евхаристического канона, когда священник спрашивает у Бога единения всех присутствующих в молитве перед приобщением Святых Тайн: «И даждь нам едиными усты и едином сердцем славити и воспевати Пречестное и Великолепное Имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков»» (*Ранчин А.М., Лаушкин А.В.* К вопросу о библеизмах в древнерусском летописании // Вопросы истории. 2002. № 1. С. 128). Эту точку зрения можно принять, если удастся объяснить, почему в летописном сообщении упоминается только *единое сердце*, но ничего не говорится о *единых устах*. Кроме того, и в этом случае мы будем иметь дело именно с библейской цитатой (Рим 15 5–6), которую Ранчин и Лаушкин не смогли (или не захотели) установить.

¹⁸¹ С этим хорошо соотносится презумпция сознательных изменений текста, со времен А.А. Шахматова вошедшая в число важнейших принципов изучения истории летописных сводов (*Лихачев Д.С.* Текстология. С. 85, 379–391).

¹⁸² О том, что это — вставка, можно судить по «обрамляющему» ее повторяющемуся обороту: «По размѣшенъ же...» — «По размѣшенъ же...».

¹⁸³ *Срезневский И. И.* Статьи о древних летописях. СПб., 1903. С. 19.

¹⁸⁴ В оригинальном греческом тексте интересующий нас фрагмент отсутствует.

¹⁸⁵ *Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы: I–V. СПб., 1906. С. 6, 15. Нетрудно убедиться, что фраза, следующая за интересующей нас датой, также имеет параллель в Повести: «Тѣмже отसेле почнем и *числа положим*» — «Но мы на прежнее возвратимся [и] скажемъ, што ся удѣяло та си, якоже преже почали бяхомъ первое лѣто Михаилом, а по ряду *положим числа*» (Лаврентьевская летопись. Стб. 17–18); эти обороты обрамляют расчет, о котором, собственно, идет речь. Что же касается обещания автора Повести «положити числа *по ряду*», то это выражение имеет параллель в заголовке Хроники Синкелла: «Начало и благословение и о дѣлех Божиих и о чудесех Его, яже сътвори исперва и *лѣтом указание по ряду* о царех же и пророцех до Христа, о апостолах и мученицех и святителех» (*Истрин В.М.* Исследования... С. 2).

¹⁸⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 8–9. Едва ли здесь не проводится параллель с крещением — «банею духовною», хотя этот вопрос нуждается в дополнительном исследовании. Ср.: «Помилова бо ны паки банею бытия и обновленьем духа по изволенью Божью» (Там же. Стб. 119).

¹⁸⁷ Ср.: «в *Хориве* (!)... [Моисей] сказал: “полно вам жить на горе сей! обратитесь, отправьтесь в путь и пойдите на гору Аморею и ко всем соседям их, на равнину, на гору, на низкие места и на южный край и к берегам моря, в землю Ханаанскую и к Ливану, даже до реки великой, реки Евфрата; вот, Я даю вам землю сию, пойдите, возьмите в наследие землю, которую Господь с клятвой обещал дать отцам вашим, Аврааму, Исааку и Иакову, им и потомству их”. И Я сказал вам в то время: ... изберите себе по коленам вашим *мужей*»

мудрых, разумных и испытанных, и я поставлю их начальниками вашими. ...И взял я главных из колен ваших, мужей мудрых, [разумных] и испытанных, и сделал их начальниками над вами... и надзирателями по коленам вашим» (Втор 1 6–15).

¹⁸⁸ «Въ лѣто 6360, индикта 15 день, наченшю Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семь бо увѣдахом, яко при семь цари приходиша Русь на Царьгород, якоже пишется в лѣтописани Гречьстѣмь» (Лаврентьевская летопись. Стб. 17).

¹⁸⁹ Рыбаков Б.А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летопись. М., 1963. С. 163–164.

¹⁹⁰ Дан 12 1.

¹⁹¹ Напомню, по мнению М.И. Сухомлинова, зарождение летописания связано с ведением кратких «персональных» записей на полях пасхальных таблиц (Сухомлинов М.И. О древней русской летописи как памятнике литературном // Сб. ОРЯС. СПб., 1908. Т. 85. № 1. С. 32 и след.). Эту точку зрения, очевидно, разделяет Д.С. Лихачев (Лихачев Д.С. Великое наследие... С. 105–106).

¹⁹² С этой точкой зрения солидаризируется В.Я. Петрухин (Петрухин В.Я. Древняя Русь. С. 70–72).

¹⁹³ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 157.

¹⁹⁴ «...Вспомни дни древняя от първозданаго Адами до потопа... Помяни же от потопа до здания столпу... Помяни же от столпотворения до Авраама, Помяни же от Врама до Моисѣя, Помяни же от Моисѣя до Давыда, А от Давыда до Иоана Крестителя, сына Захариина...» (Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Л. 83–83 об. С. 165–166. Стб. 330–331). Ср.: Палея Толковая. С. 219.

¹⁹⁵ «От Адама до потопа, от патопа до разделения языкъ, от разъмѣшения языкъ до начяла Авраамля, от Авраама до проитиа Иисраиля сквозе море, от исхода сыновъ Иисраилевъ до умертвия Давыда царя, от начала царства Соломона до Августа и до Христова Рожества, от Рожества Христова до страсти и Воскресения, от Въскресения же Его и на небеса възшества и до царства Константинова, от начала царства Константинова до перваго збора и седмаго — си вся добръ съвѣдаемъ...» (ПЛДР: XIII век. С. 436).

¹⁹⁶ Ср., напр.: «Моисии же... научися от ангела Гаврила о бытѣи всего мира, и о первѣмъ человецѣ, [и] яже суть была по нем [и] по потопѣ, и о смѣшенѣи языка, аще кто колько лѣтъ былъ...» (Лаврентьевская летопись. Стб. 94).

¹⁹⁷ «О вѣцехъ мира. От Адама до сего лѣта миноуло есть вѣкъ 6, а седмаго вѣка минуло лѣт 644. Тысоуши бо лѣт вѣкъ есть единъ» (Кирик Новгородец. Учение им же ведати человека числа всех лет // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 177).

¹⁹⁸ Ср.: Бобринский А. Астрономия Библии. Париж, 1928. С. 20–21 и др.

¹⁹⁹ Ср. начало Хронографа XVII в. из собрания М.Н. Тихомирова (Собрание рукописей Института истории, филологии и философии в Новосибирске, № 27): «Сия книга, глаголемая гранограф. Грань оубо началство, граф же описание... *В неи же описует о начале царствъ*». Последняя фраза, в частности, объясняет упорство, с которым летописец — до вокняжения Игоря в Киеве (запись под 6453/945 годом) — фиксирует перемены на византийском престоле. Видимо, *гранью*, за которой летописец начинает отсчет новых — теперь уже *своих* — «царствъ», служит договор 945 года Руси с Греками, составленный представителями «рода рускаго»: здесь впервые упоминается «хрестяная» Русь.

²⁰⁰ Лихачев Д. С. Комментарии. С. 482.

²⁰¹ Ср.: «И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12 3–4).

Ср. также: «И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времени и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, все это совершится. Я слышал это, но не понял, и потому сказал: “господин мой! что же после этого будет?” И отвечал он: “иди, Даниил; ибо *сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени*. Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут в искушении; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют. Со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет *тысяча двести девяносто дней*. Блажен, кто ожидает и достигнет *тысячи трехсот тридцати пяти дней*. А ты иди к твоему концу и упокоишься, и восстанешь для получения твоего жребия в конце дней”» (Дан 12 7–13).

²⁰² Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 901 об. (Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: С иллюстрациями. В десяти томах. М., 1992. Т. 8. С. 508; текст в квадратных скобках — зачеркнут).

²⁰³ *Хавский П.В.* Взгляд на хронологию еврейскую, христианскую вообще и русскую в особенности. СПб., 1849. С. 9.

²⁰⁴ Подробнее см.: *Пронштейн А.П., Данилевский И.Н.* Вопросы теории и методики исторического исследования. М., 1986. С. 66–67, 72–73 и др.

²⁰⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 102.

²⁰⁶ Там же. Стб. 103.

²⁰⁷ Там же. Стб. 87.

²⁰⁸ *Бикерман Э.* Хронология Древнего мира: Ближний Восток и античность. М., 1975. С. 289.

²⁰⁹ Лаврентьевская летопись. Стб. 119.

Глава 5.

¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 1–2.

² *Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 30, 32, 58.

³ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 438–440.

⁴ Ср.: *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 118–119 и след.

⁵ Дан 12 1.

⁶ Откр 20 12.

⁷ СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 4. С. 354; к сожалению, словосочетания «кънигы чистые» и «книги спасаемых» лингвистами в этом значении не выделены, тогда как контекст, в котором они встречаются, не дают оснований сомневаться в их семантике: «Его же имя не напишеться въ чистыхъ книгахъ: не достоинъ бо есть» (Пандекты Никона Черногорца, XIV в.); «Да и мы напишемся въ книги спасаемых, устыдися убо написанья такового» (Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Иракийского, XIV в.) — ср.: «И съ правдыными не напишося, нъ да потреблю ся отъ книгъ живущиихъ» (Сказание о Борисе и Глебе // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 50; л. 13 а).

⁸ Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 875. (Т. 8. С. 381).

⁹ *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. Стб. 1246.

¹⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 151–153.

¹¹ См.: *Светлов Р.В.* Древняя языческая религиозность. СПб., 1993. С. 14.

¹² Кстати, выбор веры осуществляется Владимиром Святославичем в совершенно определенном конфессиональном кругу: иудеи, мусульмане, западные и восточные христиане имеют единую основу Священного Писания. Не исключено, причем, что выбор христианства именно в восточной интерпретации, так

же как и отказ от пользования эрой от Рождества Христова, было связано, кроме всего прочего, с тем, что в 1000 году от Рождества Христова в Западной Европе ожидали наступления Конца света, но так и не дождались, что, несомненно, вызвало определенный духовный кризис в христианском обществе и, скорее всего, ускорило разделение церквей (1054 г.).

¹³ Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 705 об. // Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе... М., 1992. Т. 7. С. 92 (Мф 24 14).

¹⁴ Ср.: «определение подлинного значения этого сочетания до сих пор остается проблематичным. Иллюзия его очевидности исчезает, как только встает вопрос о переводе и возникает необходимость выразить смысл заголовка средствами современного русского или любого другого языка. При этом обнаруживается, что, в отличие от большинства средневековых исторических сочинений, название Начальной летописи практически не поддается обычному переводу. Это, по-видимому, ясно сознавал И.И. Срезневский, предложивший не столько перевод, сколько попытку описательно передать смысл названия: “рассказ повременный о прошедших годах”» (*Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет». С. 448)

¹⁵ *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т.2. Стб. 1008–1010; СлРЯ XI–XVII вв. Т. 15. С.143, 152.

¹⁶ «Брате князе Владимире, туто испити медвеная чаша поведеные» (Слово о Куликовской битве Софония рязанца: Задонщина // Воинские повести древней Руси. М.; Л., 1949. С. 39); «Брате князь Владимир Андрѣвичь, тут, брате, испити медовыа чары повѣденые» (Задонщина // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 108; ср.: «Откуда исьпи памяти будущеѣ жизни сладкую чашю?» — *Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 82); «...утрѣ бо нам с ними пити общую чашу, между събою поведеную, ея же, друзи мои, еще на Руси възделѣша» (Сказание о Мамаевом побоище // ПЛДР: XIV – середина XV века. С. 166). Принципиально важным в данном случае является вопрос об орфографии слова «поведеная». Во многих сохранившихся списках Задонщины оно написано через букву «есть» («повЕденая»). Такая форма вполне отвечает традиционному пониманию выражения «чаша (чара) поведеная», как ‘круговая, застольная чаша’. Однако в реконструкции первоначального чтения текста, основывающейся на списке Исторического музея 2 (№ 3045; конец XV – начало XVI в.), приводится форма «повѣденая», что соответствует именно предлагаемому нами толкованию (см.: *Адрианова-Перетц В.П.* Задонщина: Опыт реконструкции авторского текста // ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1948. С. 236). Пользуюсь случаем поблагодарить В.Н. Рудакова, обратившего мое внимание на это выражение.

¹⁷ Ср.: СлРЯ XI–XVII. М., 1989. Т. 15. С. 143; кстати, иллюстрации к этому значению даны только из Задонщины и Сказания о Мамаевом побоище.

¹⁸ *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 1007; СлРЯ XI–XVII вв. Т. 15. С. 144.

¹⁹ СлРЯ XI–XVII вв. Т. 15. С. 143.

²⁰ *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 379. Ср.: «Составитель Тверской летописи в XVI столетии дает более точный перевод заглавия древнейшей части наших летописей, опираясь по-видимому, на идущее из XII в. понимание этого выражения» (*Филин Ф.П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи: по материалам летописей // Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена. Л., 1949. Т. 89. С. 109).

²¹ *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет». С. 449, прим. 2.

²² Там же. С. 449.

²³ СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 1. С. 492.

²⁴ СлРЯ XI–XVII вв. Т. 3. С. 107.

²⁵ СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 1. С. 492.

²⁶ Попутно заметим, что, по наблюдению А.А. Гиппиуса, ни предлагавшиеся исследователями возможные греческие и латинские параллели этому слову, ни зафиксированные в исторических и диалектных словарях русского языка значения слова «врѣменьнии» не совпадают ни с одним из традиционных переводов его в названии Повести временных лет (Гиппиус А.А. «Повесть временных лет». С. 449). Добавлю от себя, что ни в одном из ранних списков Повести слово «временные» в ее заголовке не приводится в «правильной» форме: «врѣменьнии» — везде дается форма «временьнии». Не значит ли это, что слова «врѣменьнии» и «временьнии», а следовательно, и слова «врѣмя» и «время», от которых они произведены, различались по смыслу? Во всяком случае, во всех иллюстрациях к сочетанию «последняя времена» интересующее нас слово приводится только в форме «время» (ср.: СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 1. С. 493).

²⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 68, 79, 190, 236.

²⁸ Пс 57 8; от «мимотеши» — ‘проходить, протекать не останавливаясь’ (*Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993 [Репринт]. С. 306.). Ср.: «не мимоидеть родъ съ, дондеже вся си будутъ; небо и земля мимоидеть, а словеса Моя не мимоидуть» (Евангелие, XII в. РГАДА, ф. 381. № 1. Л. 47 об.); «не имать прѣйти родъ съ, дондеже вся си будутъ; небо и земля мимоидеть, а словѣса Моя не мимоидуть» (Евангелие апракос, 1270 г. ГБЛ, ф. 256. № 105. Л. 60 об.); «не мимоидеть родъ сеи, дондеже всѣя сиа будутъ; небо и земля мимоидеть, словеса же Моя не мимоидуть» (Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 706) — в Синодальном переводе: «не пройдет род сей, как все сие будет; небо и земля пройдут, но слова Мои не пройдут» (Мф 24 34–35).

²⁹ Гиппиус А.А. «Повесть временных лет». С. 451.

³⁰ *Амфилохий, архим.* Древнеславянский Карпинский Апостол XIII с греческим текстом 1072 г., сличенный по древним памятникам славянским XII–XVII вв. М., 1885. Т. 1. С. 57.

³¹ Гиппиус А.А. «Повесть временных лет». С. 453.

³² Палея Толковая. С. 106 (разрядка моя. — *ИД*); ср.: Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Л. 35–35 об. С. 69. Стб. 138–139. То, что эта прямая параллель названию Повести временных лет на протяжении целого столетия, истекшего после публикации и, соответственно, фактического введения в научный оборот Толковой Палеи оставалась незамеченной, можно объяснить лишь отсутствием до самого последнего времени интереса к такому виду исторических источников.

³³ Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 889 (Т. 8. С. 423).

³⁴ Деян 1 1–8 (выд.: 6–7). Ср. перевод этого фрагмента А.М. Камчатновым: «Он Сам сказал своим ученикам, когда они спрашивали Его: “Господи! Не в этот ли год Ты устроишь царство Израилево?”, — то Иисус им ответил: “Не следует вам знать времена и сроки, которые Отец установил своей властью”?!» (Палея Толковая. С. 106); характерно, что в данном случае переводчик, прекрасно знающий Священное Писание, дал не вполне точную сноску: «см.: Мф 24 3, 36»; библейские тексты, на которые ссылается А.М. Камчатнов, звучат так: «Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века? Иисус сказал им в ответ: ...О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один». Ошибка, несомненно, обусловлена смысловой близостью (если не сказать: идентичностью) соответствующих фрагментов Евангелия от Матфея и

Книги Деяний Апостолов (кстати, эта параллель не зафиксирована в числе канонических параллельных текстов Библии).

³⁵ *Мурьянов М.Ф.* Время: Понятие и слово // Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 52–66; *Мурьянов М.Ф.* «Слово о полку Игореве» в контексте европейского средневековья // *Palaeoslavica*. 1996. Vol. 4.

³⁶ Доклад лег в основу статьи: *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет»: О возможном происхождении и значении названия // *Cyrrillomethodianum XV–XVI. Theassalonique*, 1991–1992.

³⁷ *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет»: О возможном происхождении и значении названия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 448–460 [далее сноски даются по этому изданию].

³⁸ *Lunt H.G.* On Interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037 // *Slavic and East European Journal*. 1988. № 32. Pp. 251–264.

³⁹ *Lunt H.G.* Повѣсть врѣменныхъ лѣтъ? от Повѣсть врѣмень и лѣтъ? // *Palaeoslavica*. 1997. Vol. 5. Pp. 317–326.

⁴⁰ *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет». С. 458 (со ссылкой на кн.: *Амфилохий, архим.* Древнеславянский Карпинский Апостол XIII с греческим текстом 1072 г., сличенный по древним памятникам славянским XII–XVII вв. М., 1885. Т. 1. С. 57).

⁴¹ *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет». С. 453.

⁴² Там же. С. 458, 454.

⁴³ В данном случае слово «вѣсть» значит: «весть, известие, знак, сигнал» (ср.: «Вѣдѣ, яко Месия идетъ. Егда придетъ, повѣсть ны все». — Слово Иоанна Златоуста о самаряныни // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 423). Заметим попутно, что слово «несвьѣдомъ» означало «беспредельный» (*Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1. С. 107), а также «несчетный, неизмеримый» (*Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. С. 428).

⁴⁴ «Временные» в данном контексте — от слова «время» в значении «установленное, назначенное время», «срок» (СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 1. С. 495–496; составители словаря, к сожалению, не могли обратить внимания на то, что в приводимых иллюстрациях к этим значениям имеется в виду вполне конкретный срок: до Страшного суда — ср.: «По лѣтѣхъ, рече, и по в р е м е н ѣ х ѣ будетъ вашъ князь Сотона» [Палея Толковая. С. 352]; «Постыдимся (нарушать заповеди. — *И.Д.*) оуже в р е м я бо приближися и днь придетъ» [Сборник слов и поучений, в том числе апокрифических, к. XII – н. XIII в. Л. 21 об.]; «Егда придетъ в р е м я, аз правду соужю» [Мерило Праведное по рукописи XIV века / Изд. под набл. и со вступ. ст. ак. М.Н. Тихомирова. М., 1961. С. 24]; разрядка моя. — *И.Д.*).

⁴⁵ Слово «откуда» могло означать не только «откуда», «из какого места», но и «из какого источника», «по какой причине», «отчего», «почему», «каким образом» (СлРЯ XI–XVII вв. Т. 13. С. 253).

⁴⁶ Пользуюсь случаем, чтобы выразить свою признательность А.С. Демину и А.Н. Ужанкову, обратившим мое внимание на возможность такого чтения. Заметим попутно, что при нем исчезает некоторая тавтологичность, присущая традиционному восприятию названия Повести («откуда есть пошла Руская земля» — «откуда Руская земля стала есть»).

⁴⁷ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 351.

⁴⁸ *Лихачев Д.С.* Комментарии. С. 379.

⁴⁹ *Никольский Н.К.* Указ. соч. С. 42. Ср.: «Вводная, недатированная часть исторического труда Нестора, которая, по всей вероятности, и называлась “Повестью временных лет”, завершается обширной выпиской из

более раннего свода (1073 г.) о неудавшейся попытке Хазар подчинить себе Полянское княжение» (*Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 231*).

⁵⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 21.

⁵¹ Дан 12 1.

⁵² См.: описания конца света в Книге пророка Даниила, Третьей книге Ездры, Евангелии от Матфея, Откровении Иоанна Богослова, а также апокрифических сказаниях, их развивающих, в частности, в Откровении Мефодия Патарского, фрагмент из которого был вставлен в Повесть временных лет под 6604 годом (Лаврентьевская летопись. Стб. 235–236). А.А. Шахматов относил эту вставку к третьей редакции Повести (*Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 294–295*).

⁵³ *Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии: Ветхий завет. Милан; М., 1992. С. 268.*

⁵⁴ Фактически последней «классической» летописью стал Лицевой свод Ивана Грозного. По мнению Я.Г. Солодкина, представление об угасании летописной традиции в XVI в. объясняется лишь сравнительно слабой изученностью позднего летописания (*Солодкин Я.Г. История позднего русского летописания. М., 1997. С. 5*). Однако позднейшие «летописи» являются таковыми только по форме, но по существу представляют собой совершенно иной вид исторических источников. Ср.: «В XVI в. русские историки приступили к созданию исторических трудов нового типа» *Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 161* (речь идет о Воскресенской, Никоновской летописях, Степенной книге и Лицевом своде); *Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 423–424, и др.*

⁵⁵ *Лурье Я.С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб.; Paris, 1994. С. 216–217.*

⁵⁶ См.: *Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 121 и след.*

⁵⁷ Напомню: за первые два столетия, от которых сохранились древнерусские документальные источники (XII–XIII вв.), мы имеем лишь 23 акта (*Кучкин В.А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 48–49*; для сравнения здесь приводится упоминание, что опубликованная небольшая часть архива итальянского г. Лукки за сер. XIII – сер. XIV вв. насчитывает около 30000 документов).

⁵⁸ *Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 415–416; Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. С. 61. Ср.: Тихомиров М.Н. Источниковедение истории СССР. С. 61.*

⁵⁹ *Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. С. 61.*

⁶⁰ См.: *Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. С. 40.*

⁶¹ По мнению Т.В. Гимона, в данном случае «умолчание можно объяснить проще. Хониат интересовали не русские события, а половцы. Сообщение о победе Романа над Рюриком Н. Хониат включил потому, что Роман помимо прочего, “истребил множество коман”, составлявших значительную часть войска Рюрика. Кроме того, сам факт отсутствия в византийской литературе каких-либо других следов использования русского летописания не свидетельствует в пользу предположения Приселкова» (*Гимон Т.В. Указ. соч. С. 16*).

⁶² *Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. С. 39–40.*

⁶³ *Макарий, митроп. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 26–28; Porre A. The Original Status of the Old-Russian Church // The Rise of Christian Russia. L., 1982. Vol. 3. P. 20–26; Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси. М., 1989. С. 25–28.*

⁶⁴ *Гимон Т.В. Указ. соч. С. 12.*

⁶⁵ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 65.

⁶⁶ *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 362–366.

⁶⁷ *Маяковский И.Л.* Очерки по истории архивного дела в СССР: Опыт систематического руководства. М., 1941. Ч. 1. С. 67.

⁶⁸ Впервые эта мысль была высказана им еще в 1949 г. (*Рыбаков Б.А.* Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1949. № 11).

⁶⁹ *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 311–336.

⁷⁰ *Юрасовский А.В.* Грамоты XI – середины XIV в. в составе русских летописей // История СССР. 1982. № 4. С. 141–150.

⁷¹ Упоминание о подобных нормах встречается в летописях, но каждый раз они обусловлены совершенно конкретными причинами: желанием летописца обосновать свою точку зрения посредством обращения к какой-либо этической норме, сообщением о нарушении нормы (для чего необходимо ее хотя бы назвать), сообщением об изменении (воспринимаемом летописцем как разовое событие) и т.п. Очевидно, что эти случайные упоминания не могут составлять юридического значения летописания. [Примечание Т.В. Гимона]

⁷² *Гимон Т.В.* Указ. соч. С. 10, 16.

⁷³ Там же. С. 12.

⁷⁴ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 65.

⁷⁵ *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи... С. 143.

⁷⁶ *Пушкин А.С.* Борис Годунов // Сочинения в трех томах. М., 1986. Т. 2: Поэмы. Евгений Онегин. Драматические произведения. С. 362–363, 367.

⁷⁷ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 16.

⁷⁸ Ср., напр.: «Отдельные монастыри, в силу разнообразных политических и экономических условий, стояли в ближайших отношениях к тому или иному князю; многие из монастырей были связаны с известным князем уже при самом своем основании...; такие монастыри становились и вотчинными архивами и политическими канцеляриями князя. <...> Моральное значение летописи хорошо сознавалось князьями, и можно думать, что Святополк и близкие ему люди постарались о том, чтобы новый Киевопечерский свод не походил на тот последний извод монастырской летописи, в предисловии к которому игумен Иоанн обличал Святополка и его дружину... <...> Святополку надо было оправдать себя перед современниками и перед потомством. Стараниями умудренного и событиями и летами князя создается новый извод Киевопечерской летописи — Повесть вр. лет. Преемник Святополка Владимир Мономах не мог не обратить самого серьезного внимания на этот памятник предшествующего княжения. Необходимо было восстановить события последних двух десятилетий в ином освещении; политический интерес требовал изъятия из обращения многих частей киевопечерского Летописца... Для этого он обратился к игумену монастыря, тесно связанного с именем его отца (Всеволожа Михайлова монастыря в Выдобыче) и сохранявшего преданность дому Всеволода и во время княжения Святополка. <...> Переход княжеского летописания в другой монастырь не мог не взволновать Печерскую обитель; с летописью уходило ее влияние на политику великого князя, а также ее моральное значение в глазах всего русского православного мира. Монастырь охотно направил свои симпатии в новое русло: Святополк был забыт, об его сыне Ярославе не было нужды думать; все мысли и надежды перенеслись на Владимира Мономаха. В Печерском монастыре оказались горячие приверженцы бывшего Переяславского князя. Одному из них... было поручено составление нового летописного свода взамен утраченного или сокрытого под спудом» (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 16–17).

⁷⁹ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 74–75 и др.

⁸⁰ *Еремин И.П.* «Повесть временных лет». С. 31.

⁸¹ Там же. С. 32–35.

⁸² Там же. С. 36.

⁸³ Там же. С. 38–39.

⁸⁴ См., напр.: *Пашуто В.Т.* [Рецензия на кн.:] И.П. Еремин. «Повесть временных лет»: Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946 // Вопросы истории. 1948. № 6. С. 105–106; *Черепнин Л.В.* [Рецензия на кн.:] И.П. Еремин. «Повесть временных лет»: Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946 // Советская книга. 1948. № 3. С. 104–106; *Черепнин Л.В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды. С. 296–301, и др.

⁸⁵ *Еремин И.П.* «Повесть временных лет». С. 38. Разрядка автора [— сноска В.И. Буганова].

⁸⁶ *Буганов В.И.* Отечественная историография русского летописания: Обзор советской литературы. М., 1975. С. 144–145.

⁸⁷ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 41.

⁸⁸ Ср., напр.: «Если мы попытаемся реконструировать состав психической жизни человека XI–XIII вв. по материалам летописей, то с разу столкнемся с очевидным препятствием: история для летописца не имеет “второго” плана — скрытой психологической или даже просто экономической подоплеки. В данном случае литературный ряд и ряд психологический, казалось бы, абсолютно разобщены, не совмещаются. Образы князей в летописях не знают душевной борьбы, внутренних переживаний, того, что можно было бы назвать содержанием психической жизни. Мы легко заметим, что характеристики князей сотканы не столько из психологических, сколько из политических понятий. Не будет преувеличением сказать, что и само понятие характера как представлений об индивидуальной и неповторимой психологии в этот момент отсутствуют» (*Кривцун О.А.* Историческая психология и художественный процесс // Психологический журнал. 1990. Т. 11. № 5. С. 91).

⁸⁹ *Мильдон В.И.* «Земля» и «небо» исторического сознания. С. 90–95.

⁹⁰ Житие Феодосия Печерского // ПЛДР: Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 326 (в Успенском сборнике лист с этим текстом утрачен).

⁹¹ Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 84 (далее текст жития цитируется по этому изданию).

⁹² Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 123. Ср.: «Сиа вся написаннаа аще и нелѣпо кому видится, иже толико отъ случившихся въ нашей землѣ несладостнаа намъ и неуласконнаа изглаголавшимъ...; мы бо не досажающе, ни поношающе, ни завидяще чти честныхъ, таковаа вчинихомъ, якоже бо обрѣтаемъ началнаго лѣтословца Киевскаго, иже вся временнобытства земскаа, не обинуяся, показуетъ; но и прѣвии наши властодръжци безъ гнѣва повелѣвающе вся добраа и недобраа прилучисшаася написовати, да и прочиимъ по нихъ образы явлени будутъ, якоже при Володимерѣ Маномасѣ оного великаго Селивестра Выдобыжскаго, не украшая пишушаго, да еже хочещи, прочти тамо прилѣжно, да почеть почиши. Всяко бо благаа и спасенаа настоящаго и будущаго вѣка не во гнѣвѣ и гордости и шаплении обрѣтаются, но въ простотѣ умиления и смиренни; смиреннемъ бо вся благаа обрѣтаются, юезъ него же ничтоже бываетъ» (Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью... Т. 11. С. 211).

⁹³ Житие Феодосия Печерского. С. 122.

⁹⁴ Ср.: *Бергер П.Л.* Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива. М., 1996. С. 104–106.

⁹⁵ Житие Феодосия Печерского. С. 95 (курсив мой. — *И.Д.*).

⁹⁶ Там же. С. 380. Ср.: «а отца своего духовна паче родившаго тя отца почитай и во всем перед ним рабствуй» (*Посошков И.Т.* Завещание отеческое. СПб., 1893. С. 52–53).

⁹⁷ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 16. Впрочем, тут же возражает сам себе великий исследователь, «в конце концов, *как мы уже видели*, упорство обители склонилось перед властью князя» (Там же; курсив мой. — *И.Д.*: *как мы видим*, в данном случае свидетельства источника отступают перед концепцией исследователя).

⁹⁸ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 67.

⁹⁹ См., напр.: *Буганов В.И.* Отечественная историография русского летописания: Обзор советской литературы. С. 201.

¹⁰⁰ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 16.

¹⁰¹ Ср., напр.: «Древнерусский историк давал свой новый авторский текст преимущественно о современных ему событиях, о тех, которым он мог быть свидетелем или о которых он мог знать от свидетелей. Мы редко можем указать в древней русской литературе историческое произведение, первоначальный текст которого был бы написан спустя столетие или более после описываемых событий. О более или менее далеком прошлом средневековые авторы на писали новых произведений, предпочитая соединять и перерабатывать старые, составлять своды, сохранять всю старую фактическую основу, ценя в старых произведениях документ, подлинность» (*Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293). Другим примером подобного рода может быть вывод: «Элемент “сочиненности” сведен в летописи до минимума. Летопись — прежде всего историческое произведение, и прямая речь в ней — также исторична и документальна» (*Лихачев Д.С.* Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952. С. 95). Кстати, именно такие положения попутно задавали своеобразную методологическую основу для поисков ранних протографов не только Повести временных лет, но и Древнейшего свода, поскольку в них описывались события, происшедшие за столетия до создания дошедших до нас текстов.

¹⁰² *Творогов О.В.* Беллетристические элементы в переводном историческом повествовании XI–XIII вв. С. 127 (курсив мой. — *И.Д.*).

¹⁰³ Симеоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 227 (159).

¹⁰⁴ *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 75.

¹⁰⁵ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 318.

¹⁰⁶ *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М., 1941. С. 21–22.

¹⁰⁷ *Еремин И.П.* «Повесть временных лет». С. 19–20.

¹⁰⁸ Ср.: «В работах И.П. Еремина и Н.Л. Рубинштейна эта критика [построений А.А. Шахматова и М.Д. Приселкова, приводивших к уже упоминавшемуся скептическому выводу относительно источниковедческого значения Повести временных лет] доходит до возрождения снятых наукой представлений историко-литературной школы о Повести временных лет как “механическом объединении разных жанров повествования”... При таком подходе степень самостоятельного осмысления исторических событий летописцем представлялась “совсем ничтожной”. ...Такая оценка “политических убеждений летописца” и его “философской доктрины” целиком восходит к В.О. Ключевскому и в формально-стилистическом анализе взятых для разбора “философских фрагментов” памятника и в оценке самой Повести как дидактической книги... Построения Н.Л. Рубинштейна и И.П. Еремина не встретили признания среди исследователей, которые

пошли по пути дальнейшего развития текстологических наблюдений и выводов А.А. Шахматова и переосмысления задач и методов летописеведения в свете методологии исторического материализма» (*Кизилов Ю.А.* Указ. соч. С. 63).

¹⁰⁹ *Никольский Н.К.* Указ. соч. С. 24, 25, 27, 30, 103.

¹¹⁰ «Сказание о русских князьях X в.... является первым русским историографическим произведением, притом отнюдь не церковного характера». Саму Повесть, созданную на его основе, «нельзя характеризовать как памятник церковной идеологии. Цитаты из церковных книг и поучений использованы в ней главным образом для подтверждения определенных политических идей и тенденций» (*Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 65 и др.; ср.: *Очерки истории исторической науки в СССР.* М., 1955. Т. 1. С. 54–55).

¹¹¹ *Насонов Н.А.* История русского летописания XI – начала XVIII в. М., 1969. С. 31–32.

¹¹² См., напр.: «Не отрицая в принципе возможности существования новгородской летописи начала XI в., никак нельзя признать ее епископской. Все разобранные... сведения носят чисто светский характер: герои событий никогда не обращаются ни к богу, ни к святым. Ни в рассказах о ранней истории Новгорода, ни в повести о плохом княжении Ярослава нет ни одной черты провиденциализма, неизбежного в церковной литературе. Перед нами произведение, вышедшее не из епископского окружения, а из новгородской боярской среды» (*Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 203).

¹¹³ Напр.: «...Летописное повествование о ней [княгине Ольге] явно неоднородно, светские, фольклорные мотивы перемежаются в нем с клерикальными. По схеме Д.С. Лихачева церковные сказания под пером Никона насыщались фольклорными подробностями. Но как и в ряде подобных случаев, мы имеем здесь дело с обратной зависимостью. Из летописного сказания совершенно безболезненно извлекаются все клерикальные отступления... Пропуск клерикальных распространений делает рассказ более цельным и динамичным»; «Княжение Владимира представлено в летописи через призму крещения Руси, и значительная часть помещенных под этими годами материалов является заимствованием из церковно-агиографических сочинений. Но и здесь под слоем клерикальных привнесений обнаруживаются следы более древней светской повести»; «Таким образом, для получения первоначальной летописной канвы необходимо исключать агиографические сочинения как явно позднейшие и, насколько возможно, попытаться освободить текст от комментария летописца Десятинной церкви» и т.п. (*Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 338–339, 349, 355 и др.; ср.: *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси. С. 116–119 и др.).

¹¹⁴ *Черепнин Л.В.* Русская историография до XIX века. М., 1957. С. 42–434, 107.

¹¹⁵ *Алпатов М.А.* Указ. соч. С. 9. Ср., о Повести временных лет: «То была попытка установить провиденциалистскую “закономерность” мировой истории, пришедшую во всю европейскую анналистику из Ветхого завета... В готовом виде библейскую концепцию летописец находил в византийских исторических хрониках, где она применялась к истории Переднего Востока и античного мира — библейско-евангельских стран, интересовавших благочестивых авторов. Эта тенденция объединять Передний Восток, Грецию и Рим в единую ветвь древней истории, как истории стран Ветхого и Нового завета, прожила долгие столетия и стала исчезать в нашей историографии только в советское время» (Там же. С. 27, 28). Рассказывая о культурных приобретениях Древней Руси, связанных с принятием христианства, М.А. Алпатов — вполне в духе своего времени — походя замечает: «Человеку XX в. трудно отделаться от известного чувства сожаления, что все это было изуродовано христианством, уводило человека в мир фантастики, отгораживало его от подлинной действительности» (Там же. С. 118).

¹¹⁶ *Алпатов М.А.* Указ. соч. С. 164.

¹¹⁷ *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970. С. 54 [сноска А.Ю. Кизиловой].

¹¹⁸ *Кизилов А.Ю.* Указ. соч. С. 65, 71 (ср.: «Мои предположения о существовании русских произведений нецерковного характера уже в XI в. вызывали насмешливые замечания людей, привыкших приписывать все древнерусские сочинения только церковникам. Но авторы подобных замечаний забывают о существовании таких произведений, как “Слово о полку Игореве”, духовная Владимира Мономаха и моление Даниила Заточника, забывают о повестях, рассказывающих о ратных подвигах, которые были написаны явно воинами, а не монахами и внесены в летопись» — *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии. С. 65; курсив мой. — *И.Д.* Ср., например: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летопись. М., 1963; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987, и др.

¹¹⁹ *Кизилов А.Ю.* Указ. соч. С. 71 (со ссылкой на работу А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова).

¹²⁰ *Медынцева А.А.* Грамотность в Древней Руси: По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII в. М., 2000. С. 271.

¹²¹ *Аввакум, протопоп.* Книга толкований // Пустозерская проза. М., 1989. С. 116–117. Особо отметим, что в данном случае Аввакум ссылается именно на авторитет патериков (“отечников”) — сборников кратких рассказов о подвижников той или иной монастырской обители.

¹²² *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 201. Ср.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 41–68.

¹²³ *Кирилл Туровский.* Слово // *Калайдович К.Ф.* Памятники российской словесности XII века, изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 98. Ср.: «Я, помышляя, трепещу и ужасаюся во уме моем, как стать будет пред Праведнаго. Неправд много во мне. Побегал бы? Ино некуда уйти. Отперся бы от дел моих злых? Ино яко клеветницы, ясно кричат, *написаны окрест меня* и внутрь глаголюще: *ты нас сотворил в сне и в сне время*» (*Аввакум.* Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1961. С. 137–138).

¹²⁴ Высказанной нами гипотезе близки наблюдения Л. Мюллера, касающиеся соотношения летописной статьи 6523/1015 г. и Слова о Законе и Благодати Илариона. Возражая Д.С. Лихачеву, высказавшему в свое время догадку, будто автором обоих текстов был будущий киевский митрополит-«русин», Л. Мюллер обращает внимание на существенные различия в этих текстах. При этом он, в частности, пишет: «У Илариона нет ни малейшего сомнения в том, где находится Владимир после своей смерти, — в небесном царстве или в мире противоположном. Летописец в этом не вполне убежден. О Борисе и Глебе он *знает*, что они *пребывают* там, где господствует “радость бесконечная” и “свет неизреченный”; что касается Владимира, он *надеется*, что Господь “его просьбу исполнит” и *возьмет* его в небесное царство. В летописи христиане Руси призываются просить за Владимира, чтобы он был взят на небеса и прославлен; у Илариона они молятся прославленному Владимиру и просят его о заступничестве за “Русскую землю»» (*Мюллер Л.* Иларион и «Повесть временных лет» // *Мюллер Л.* Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000. С. 152). Ср.: «...Летописец делает по сравнению с Иларионом еще один шаг вперед в дискуссии вокруг вопроса о грехах, совершенных Владимиром до своего крещения: он высказывает мысль, что человек судим на Суде Божьем по тому состоянию своей веры и жизни, которого он достиг к моменту смерти» (Там же. С. 151).

¹²⁵ *Otto Freising.* Ottonis episcopi frisingensis Chronica, sive Historia de duabus civitatibus. Hannoverae et Lipsiae, 1912.

¹²⁶ Ср.: *Косминский Е.А.* Историография средних веков: V в. – середина XIX в. Лекции. М., 1963. С. 23–36.

¹²⁷ Там же. С. 29.

¹²⁸ Там же. С. 31.

¹²⁹ Дан 12 1–4.

¹³⁰ В данном случае нелишне напомнить, что киевского князя Святополка Изяславича (1093–1113) в крещении звали Михаилом: «В лѣто 6622... Преставися благовѣрный князь Михайль, зовомый Святополкъ мѣсяца априля въ 16 день» (Лаврентьевская летопись. Стб. 289–290); «И о сем похвалю благаго Бога, яко сподоби мя худаго имена князеи русских написа в лаврѣ у святаго Савы; и нынѣ поминаются имена их во октении, с женами и с дѣтьми их: Михаил Святополк, Василие Владимерь...» (Житѣе и хождение Данила Русьскыя земли игумена. С. 114; ср.: *Янин В.Л.* Междукняжеские отношения в эпоху Владимира Мономаха и «Хождение игумена Даниила» // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 129; *Янин В.Л.* Актовые печати древней Руси X–XV вв.: В двух томах. М., 1970. Т. 1: Печати X – начала XIII в. С. 82). Таким образом, расчет княжений, помещенный под 6360 годом также оказывается в конечном счете сориентированным на Михаила, подтверждающая неслучайность исходной точки отсчета: «Въ лѣто 6360, индикта 15 день наченшоу Михаилу царствовати нача ся прозывати Руска земля... Якоже преже почашли бяхомъ первое лѣто Михаиломъ» (Лаврентьевская летопись. Стб. 17, 18).

¹³¹ Напр.: *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы... С. 259.

¹³² В этом рассказе, как уже отмечалось, явственно звучит тема, повторяющаяся в так называемом Сказании о преложении книг на славянский язык.

«В лѣто 6370. Изъгнаша Варяги за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ володѣти, и не бѣ в нихъ правды, и вѣста родъ на родъ, [и] быша в нихъ усобицѣ, и воевати почаша сами на ся. [И] рѣша сами в себѣ: “Поищемъ собѣ князя, иже бы володѣлъ нами и судилъ по праву”. [И] идоша за море къ Варягомъ, к Руси. ... Рѣша Русь, Чюдъ, [и] Словѣни, и Кривичи, и вси: “Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нѣтъ. Да поидѣте княжить и володѣти нами”. И избращася 3 братья с роды своими, [и] пояша по собѣ всю Русь, и придоша: старѣишии, Рюрикъ, [сѣде Новѣгородѣ], а другии, Синеус, на Бѣлѣозерѣ, а третии Изборьстѣ, Труворъ. [И] от тѣхъ [Варягъ] прозвася Руская земля, Новугородьци, ти суть людье ноугородьци от рода Варяжъска, преже бо бѣша Словѣни» (Лаврентьевская летопись. Стб. 19–20).

«Въ лето 6406... Словѣном жи[в]ущимъ крещен[о]мъ и князем их, Ростиславъ, и Святополкъ, и Коцель послаша ко царю Михаилу, глаголюще: “Земля наша крещена, и нѣсть у нас учителя, иже бы ны наказалъ, и поучалъ нас, и протолковалъ святыя книги. Не разумѣем [бо] ни гречьску языку, ни латыньску; они бы ны онако учать, а они бо ны и онако. Тѣмже не разумѣемъ книжнаго образа, ни силы ихъ. И послѣте ны учителя, иже ны могутъ сказати книжная словеса и разумъ их”» (Лаврентьевская летопись. Стб. 26).

Учитывая хорошо известную параллель с «Деяниями саксов» Видукинда Корвейского (М., 1975. С. 128), можно предположить, что все эти рассказы имеют общий литературный источник.

¹³³ Как уже отмечалось, в этом рассказе несомненный интерес представляет наименование Киева «матерью городов русских». Напомню: Д.С. Лихачев полагал, что выражение «мать городов» были просто буквальным переводом греческого термина, обозначающего столицу. Не исключено, что все было именно так. Однако вряд ли для летописца и его читателей греческая калька была важнее и понятнее прямого — и гораздо более привычного для любого христианина указания: «вышний Иерусалим... Матерь всем нам» (Гал 4 26). Такая аналогия тем более обоснована, что оборот этот имел впоследствии широкое хождение в духовных стихах (напр.: «Русалим город городам матери» и т.п. тексты — см.: *Федотов Г.П.* Стихи духовные. С. 126–127; ср.: С. 37). Ср. очевидное заблуждение: «Любопытную и единственную параллель к этому месту С.А. Геденов обнаружил в “Жизни св. Оттона Бамбергского”, где Штеттин точно так же назван “матерью городам” в земле Померанской (*Геденов С.А.* Варяги и русь. СПб., 1876. С. 356)» (*Никитин А.Л.* Основания русской истории. С. 174, прим. 12; курсив мой. — *И.Д.*). Единственной эта параллель если и может быть названа, то лишь для иноязычной литературы, что, впрочем, требует проверки.

¹³⁴ Как мы помним, в основе обоих этих рассказов лежат Житие Василия Великого и Хроника Георгия Амартола, имеющие совершенно определенную эсхатологическую окраску (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 23; реконстр.: С. 47–49). Помимо того, сами детали описания — от того, что якобы «творят» под стенами Константинополя воины Олега и Игоря, до совершенно фантастических (как обычно пишут, фольклорных) мотивов кораблей, поставленных на колеса, и парусов, сшитых из драгоценных тканей, — выводят читателя на одну и ту же тему: утрата Константинополем его сакральных функций и передача их на Русь.

¹³⁵ Этот якобы фольклорный рассказ при ближайшем рассмотрении обнаруживает достаточно хорошо подтверждающуюся библейскую основу.

¹³⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 152.

¹³⁷ См., напр.: *Шахматов А.А.* Разыскания... С. 308–420; *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 61–64; *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 58, и др.

¹³⁸ Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 901 об. // Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: С иллюстрациями. В десяти томах. М., 1992. Т. 8. С. 508.

¹³⁹ То, что Киев с этого времени отождествляется с Новым Иерусалимом, пришедшим на смену Иерусалиму «ветхому», косвенно подтверждается уже упомянутым ранее резко негативным отношением высших церковных иерархов Руси к паломничеству прихожан в Святую Землю.

¹⁴⁰ «Съдѣяшу же Ему на горѣ Елеонѣсти, приступиша къ Нему ученици наединѣ, глаголюще: “Ръци намъ, когда сѣа будутъ? И что есть знамение Твоего пришествѣа и кончина вѣку?”» На этот вопрос апостолов Христос отвечает: «О дньи же томъ и часѣ никто же вѣсть, ни Ангели небеснии, тъкмо Отець Мои единъ» (Геннадиевская Библия 1499 года. Л. 705 об. // Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе... М., 1992. Т. 7. С. 91–92, 95; Мф 24 3, 36). Подобных высказываний в Библии достаточно много.

¹⁴¹ Эта мысль явственно звучит в Слове о Законе и Благодати будущего митрополита Илариона: «Сынъмъ Своимъ вся языки съпаса Еуангелиемъ и крщениемъ вводя я въ обновление пакыбытия — въ жизнь вѣчную» (стрк. 18–20); «крщение же сыны свои препущаетъ на вѣчную жизнь» (стрк. 48–49); «Да иже вѣруеть и крщиться, съпасень будетъ!» (стрк. 346) и др. (*Иларион.* Слово о Законе и Благодати. С. 30, 32, 58).

¹⁴² Ср.: «Яко да написаеть ся въ твоєи мысли всегда: Вѣтораго пришьствѣа Соудии гърдые на прѣстолѣ съдѣятя: книги отъвързаемы, дѣла таиная обличяема: любодѣяния, татѣбы, грабленя, лихоимания, хулы, клеветы, зависть — си вся помысли и къ симъ огня несътрыпимааго: рѣка клокочющѣа, и тъмами аггелы

окръсть прѣстола прѣстояшта, и человекьскъ весь родъ испытваемъ. И слово о сътворенныхъ даюшта: отъ правдьникъ грѣшнии разлоучаеми. И напрасно тѣгда грѣшникомъ сълоучаетъ ся, яко кротость, правда, сѣмѣрние, покорение, любовь и еже о бѣдахъ трыпѣние, и прочее, елико добрыя дѣтели имоущая, ихъ въ Небесьное царьство въводять...» (Изборник 1076 года. М., 1965. С. 438–440).

¹⁴³ *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 293; *Лихачев Д.С.* Великое наследие... С. 72.

¹⁴⁴ См.: описания Конца света в Книге пророка Даниила, Третьей книге Ездры, Евангелии от Матфея, Откровении Иоанна Богослова, а также в апокрифических сказаниях, их развивающих, в частности, в Откровении Мефодия Патарского, фрагмент из которого вставлен в Повесть временных лет под 6604/1096 годом (Лаврентьевская летопись. Стб. 234–236). А.А. Шахматов относил эту вставку к третьей редакции Повести (*Шахматов А.А.* Повесть временных лет. С. 294–295).

¹⁴⁵ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 58–59; *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет»: Историко-литературный очерк. С. 320–321, и др. Причем никто из исследователей не объяснил, зачем Никон вводит «годовую сетку» в летописное изложение. Дело, как правило, ограничивается общим замечанием, что он просто «стоял на более высокой ступени исторического сознания», нежели создатели Древнейшего свода (либо иного «пралетописного» произведения). Ср.: *Алешковский М.Х.* К типологии текстов «Повести временных лет». С. 137 и след.

¹⁴⁶ Лаврентьевская летопись. Стб. 283.

¹⁴⁷ Вопросы Иоанна Богослова Авраму на горе Елеонской // *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 325.

¹⁴⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 210 (испр. по Радзивиловскому списку).

¹⁴⁹ *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 108–109.

¹⁵⁰ *Еремин И.П.* «Повесть временных лет»... С. 34.

¹⁵¹ Церковное запрещение и разрешение // Православный собеседник. Казань, 1860. Декабрь. С. 367.

¹⁵² Ср.: «Яко аште съгрѣшитъ кто и поскърбитъ, грѣхъ потрѣбилъ есть, раздрѣши блазны» (Изборник 1076 года. С. 433).

¹⁵³ Ср.: *Орешников А.С.* К истории Начального летописного свода. С. 481–486; *Ужанков А.Н.* По каким книгам судимы будете? // Наука и религия. 1996. №№ 1, 2. Это, кстати, снимает вопрос о «случайности» включения данных произведений в текст Повести временных лет именно под указанными годами.

¹⁵⁴ Напомню, по мнению М.Д. Приселкова, «выбор книг к переводу... определялся не русскою стороною, а соображениями руководства со стороны “русского митрополита”, присланного из Царяграда» (*Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 64 и след.).

¹⁵⁵ Ср.: *Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы... С. 88–89 и др.

¹⁵⁶ *Алпатов М.А.* Указ. соч. С. 106 (курсив мой. — *И.Д.*).

¹⁵⁷ *Гимон Т.В.* Указ. соч. С. 9.

¹⁵⁸ *Горсей Дж.* Записки о России: XVI – начало XVII в. / Под ред. В.Л. Янина; Пер. и сост. А.А. Севастьяновой. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 50 (выделено мною. — *И.Д.*).

¹⁵⁹ Ср.: «Еже бо въ инѣхъ кнѣигахъ писано и вами вѣдомо, ти съдѣ положи ти — тѣ дързости образъ есть и славохотию. Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нѣ преизлиха насытъшемъся сладости кнѣижныя...» (*Иларий.* Слово о Законе и Благодати. С. 32, стрк. 56–58).

Заключение

¹ *Лихачев Д.С.* Литература — реальность — литература. С. 129–130.