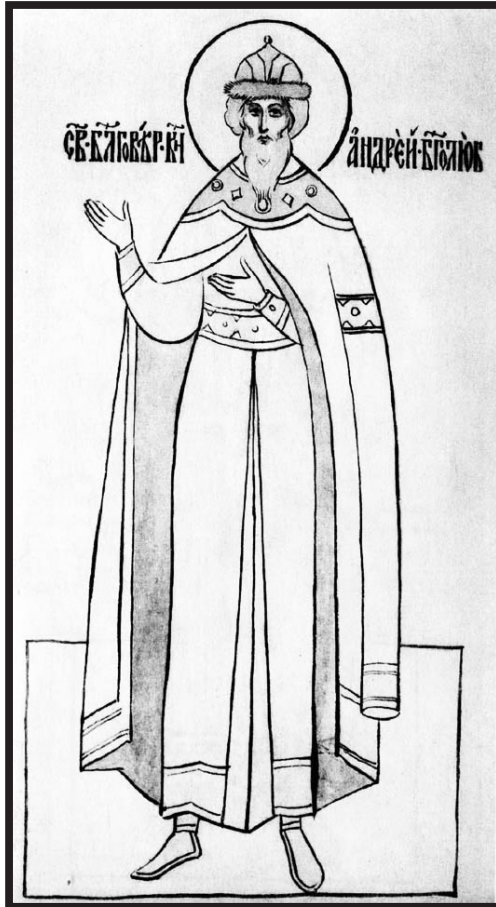


ПРИГЛАШАЕМ К ОБСУЖДЕНИЮ

ИГУМЕН ВИТАЛИЙ
(УТКИН)



ПРАВ ЛИ ПАВЕЛ ТРАВКИН?

Выпуск первый

Епископ Феодор и проблема «двоеверия»

ПРИГЛАШАЕМ К ОБСУЖДЕНИЮ

ИГУМЕН ВИТАЛИЙ
(УТКИН)

ПРАВ ЛИ ПАВЕЛ ТРАВКИН?

Выпуск первый

*Епископ Феодор
и проблема «двоеверия»*

Иваново-Вознесенск/Плѣс
2015 г.

По благословию Высокопреосвященнейшего Иосифа,
митрополита Иваново-Вознесенского и Вичугского

Приложение к «Иваново-Вознесенскому листку»

На первой странице обложки прорисуй иконы
святого благоверного князя Андрея Боголюбского.

ОГЛАВЛЕНИЕ

«Федор-волхв», князь Андрей Боголюбский и двоеверный синкретизм в описании П. Н. Травкина	6
Епископ Феодор: Письменные источники	13
События, предшествовавшие конфликту вокруг личности епископа Феодора	37
Послание константинопольского патриарха Луки Хрисоверга князю Андрею Боголюбскому	48
А. Н. Веселовский о «христианской мифологии»	57
Вопрос о постах в древнерусских поучениях	62
Русалии	66
Олицетворение дней недели. Пятница. Петров пост.	86
Было ли почитание Матери Божией «язычеством»?	106
Источники	116
Литература	117

Данной работой я предполагаю начать разбор специфического, как считаю, мировоззрения владельца частного «Музея древнерусской семьи» в городе Плёс Ивановской области Павла Николаевича Травкина, а также той историографической традиции, в рамках которой указанное мировоззрение сформировалось.

На мой взгляд, это мировоззрение носит неязыческий характер.

Оно транслируется многочисленным туристам, в том числе — школьникам, посещающим город Плёс.

В 2003 году П. Н. Травкин в Ивановском государственном университете защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского муждуречья XII—н.ХIII веков (на примере г. Плёса)».¹ Специальность 07.00.02—Отечественная история. Научный руководитель—доктор исторических наук, профессор В. С. Меметов.

На основе этой диссертации П. Н. Травкиным была издана книга «Язычество древнерусской провинции. Малый город».²

В настоящей статье мы обратимся к утверждениям диссертации П. Н. Травкина о том, что, якобы, в XII столетии князь Андрей Боголюбский с помощью некоего местного волхва Федора пытался насадить в Ростовской земле политическое двоеверие, основанное на синкретизме христианства и язычества.

1 Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского муждуречья XII — н.ХIII веков (на примере г. Плёса). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — Иваново, 2003

2 Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2007

«ФЕДОР-ВОЛХВ», КНЯЗЬ АНДРЕЙ БОГОЛЮБСКИЙ И ДВОЕВЕРНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ОПИСАНИИ П. Н. ТРАВКИНА

В своей диссертации П. Н. Травкин утверждает, будто святой благоверный князь Андрей Боголюбский «предпринял попытку адаптировать христианство к местному политеизму: образ Богородицы удачно соединялся с широко распространенным среди финского населения культом Небесной Праматери. Такой шаг ему, выходцу из варяжской среды, по терминологии Повести временных лет, «находнику» в мерянском (по сути дела, враждебном) мире не мог не подсказать кто-то из его окружения, кто хорошо разбирался в тонкостях местного политеизма. Речь, по всей видимости, может идти о неизвестном нам волхве.

Письменные источники предоставляют нам описание еще одной такой попытки. На этот раз имя реформатора-волхва известно. Им стал избранный народом (без разрешения Константинополя, но, видимо, при поддержке Андрея Боголюбского) епископ Федор, получившего красноречивое прозвище Волхв... Впрочем, возможно, он им и был изначально, и тоже, по традиции, на выборной основе. Служение Федора продемонстрировало пример временного соединения функций жреца и христианского священника и озаменовалось страшной, с точки зрения церкви, «хулой на господ». Следуя своим представлениям о мироздании и, вероятно, выполняя волю избравшей его общины, Федор Волхв провозгласил Богородицу выше Христа. За это он был оболган официальной церковью, расстрижен и казнен — но, что важно, не в языческом, по существу, Суздале, а в Константинополе, куда его выманили хитростью». ¹

Теперь посмотрим, что П. Н. Травкин пишет об этом же сюжете в своей книге «Язычество древнерусской провинции. Малый город». Глава с именно этим текстом отдельно размещена автором и на своем сайте. Это, как можно предположить, свидетельствует о большом значении, придаваемым им данному сюжету. В своей книге П. Н. Травкин публицистически развивает мысли, высказанные в соответствующем месте диссертации. Он пишет:

1 Травкин П. Н. Сакральные представления..., с.с. 158–159

«С чем связан выбор князя Андрея? Дело в том, что образ Богородицы удачно соединялся с широко распространенным среди финского населения культом Небесной Праматери. И Андрей Боголюбский, что называется, на государственном уровне обозначил стратегию постепенной адаптации нововводимой религии к местному политеизму. Причём мы далеки от мысли, что князь самостоятельно разработал здесь программу действий. Кто он? Выходец из варяжской среды, по терминологии Повести временных лет, «находник» в мерянском обществе, где он повёл себя недальновидно по отношению к местной знати и, в конечном итоге, поплатился за это жизнью. Но культ Богородицы ввести успел! Как нам представляется, не без посторонней помощи. В его окружении наверняка были специалисты, которые хорошо разбирались в тонкостях местного политеизма. Речь может идти о неизвестном нам реформаторе-волхве.

Или даже о вполне известном. В 1164 году «всеми людьми суздальскими», то есть городским суздальским вече, без разрешения Константинополя, но при поддержке Андрея Боголюбского, епископом Владимиро-Суздальской земли был избран Федор, получивший красноречивое прозвище Волхв. Выбирая себе духовного лидера, общинники древнерусских городов продолжали придерживаться старинных традиций и не желали признавать идею «вертикали власти». Согласно летописным данным, с 1156 г. епископа сами себе избирали новгородцы, с 1183 г.— ростовчане. Так же, как раньше голосовали за глав городского жреческого сословия. В такой ситуации на месте епископа действительно вполне мог оказаться бывший общественный лидер-политеист.

Своими действиями на высоком посту Федор убеждает нас в том, что «волхв» применительно к нему — это не просто прозвище. Его служение продемонстрировало пример временного соединения функций жреца и христианского священника и ознаменовалось страшной, с точки зрения церкви, «хулой на Господа». Следуя исконным представлениям о мироздании и, вероятно, выполняя волю избравшей его общины, Федор Волхв провозгласил Богородицу выше Христа! А местные храмы, где верные Константинополю священники вели службу, с его точки зрения, «неправильно», он попросту закрывал.

Деятельность волхва-епископа, в конечном итоге, способствовала тому, что во Владимиро-Суздальской Руси сложился богородичный

культ, который не укладывался в рамки византийского христианства. По мнению Н. Н. Воронина, в нём вообще было мало христианского. Праздник рождества Богородицы совместился с роженичными трапезами, а сама она стала покровительницей беременных женщин. Средневековая Владимирская икона сохраняла полуязыческие черты женского божества, действуя, по существу, как оберег. Освященная ею вода обладала магической исцеляющей силой. Сама она, как некий магический щит, призвана была охранять от врагов город и княжество.

Подвижничество Фёдора имело для него трагические последствия. Народного епископа хитростью выманили в Константинополь, где «за хулу на Господа» он был расстрижен и казнён. Сегодня, по истечении многих лет, можно с уверенностью сказать, что церковь недооценила заслуги таких волхвов, как Фёдор, в деле христианизации Древней Руси. Благодаря их гибкому мышлению и истинной мудрости, возможно, было спасено немало жизней — как священников-миссионеров, так и мирян. Волхвы, как местные духовные лидеры, на наш взгляд, обеспечивали относительно мирное внедрение государственной идеологии в древнерусское общество».¹

Собственно, на тему епископа Федора ничего нового в книге П. Н. Травкина по сравнению с его диссертацией не появилось.

Насколько я понял П. Н. Травкина, из его текстов о епископе Феодоре (а именно такова церковная форма этого имени) можно сделать следующие выводы:

«Повесть временных лет» называет князя Андрея Боголюбского, «выходца из варяжской среды», «находником» в мерянском мире.

Князь Андрей Боголюбский с политическими целями сознательно вступил на путь синкретизма, соединяя христианство и местное язычество, в частности, через «культ Богородицы».

Будучи чужим в местной «мерянской среде» он опирался в этом вопросе на мнение авторитетного советника. Такого советника П. Н. Травкин считает местным волхвом, и в книге предполагает, что им был некий Федор. Слово «Волхв» пишется Травкиным с большой буквы как личное прозвище.

Этого самого Федора местная община, «не желая признавать идею вертикали власти» избирает епископом с согласия (а, может быть, и нет) князя Андрея Боголюбского.

1 <http://www.travkin-museum.ru/yazich5.html>

Точно так же раньше избирали волхвов.

Федор соединил функции языческого жреца и православного священнослужителя.

Он «провозгласил Богородицу выше Христа».

И, наконец, он был выманен коварными церковниками в Константинополь и там был «за хулу на Господа» «расстрижен и казнен».

Церковь не оценила мудрость таких волхвов как Федор.

Далее этот сюжет П. Н. Травкина начинает воспроизводиться уже на ресурсах, как считаю, пропагандирующих неоязычество. Например, на «Merjamaa»¹, для которого «плёсский археолог» весьма авторитетен.

Однако стоит напомнить, что речь идет не о популярной статье, а о диссертации на соискание степени кандидата исторических наук.

Если выдвинутые П. Н. Травкиным тезисы очевидны для исторического сообщества, являются общепринятыми положениями, то для их подтверждения достаточно сослаться на литературу.

Если они сформулированы впервые или по-новому, тогда автор должен в обязательном порядке дать историографический обзор проблемы, описать исторические источники, на которые опирается, показать, как соответствующие места этих источников интерпретировались в историографии и почему именно он, автор, интерпретирует эти источники по-новому.

А может быть, речь вообще идет о вновь открытых и впервые вводимых в научный оборот исторических источниках?

Посмотрим, на что же ссылается П. Н. Травкин в сюжете о «Федоре Волхве» в своей кандидатской диссертации. Ведь именно эта работа призвана показать квалификацию автора, строгость его научных методов, ответственность в подходе к материалу.

В этом сюжете у П. Н. Травкина всего 2 (две) ссылки.

Травкин пишет, что, возможно, Федор был волхвом «изначально и, тоже, по традиции, на выборной основе». Здесь автор дает следующую ссылку: «Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Древнерусская церковь и архаические традиции//Язычество восточных славян. Л., 1990. С.7».

Обратимся к тексту, на который ссылается П. Н. Травкин. Что мы

1 Култ богородицы на Мерянских землях//http://merjamaa.ru/news/kult_bogorodicy_na_merjanskikh_zemljakh/2011-02-15-176

там должны найти? Вероятно то, что Федор был изначально волхвом, избранным общиной.

И что же мы видим. На странице 7 указанного издания про епископа Федора вообще ничего нет. Но где-то же есть? Есть, на странице 10. И вот что: «Так, в 1159 г. «выгнаша ростовцы и суздальцы Леона епископа» не столько за его ересь о постах, сколько за то, что он обогатился, «церковь грабя и попы». Его преемник «лживый владыка Феодорец» в 1169 г. был «извержен» из «всей земли Ростовской» также из-за своей алчности, «хотя исхитить от всех именье» и был «ненасытен как ад».¹

Но погодите, скажет кто-нибудь, а где же здесь про выборность волхвов и вообще про волхвов? А нет тут ничего. Ссылка П. Н. Травкина ведет в никуда, не подтверждает выдвигаемый им тезис.

Вторая ссылка дается П. Н. Травкиным в связи со следующим его тезисом: Федор Волхв провозгласил Богородицу выше Христа, за что был оболган официальной церковью, выманен хитростью в Константинополь, где его расстригли и казнили. И ссылается здесь Травкин на следующее издание: «Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 269».

Прекрасно, откроем это издание и проверим ссылку.

И вновь конфуз. Читаем по ссылке: «В 1164 г. «всеми людьми суздальскими» с епископской кафедры был изгнан епископ Леонтий, настаивавший на строгом соблюдении горожанами постов. Его главным обличителем выступил Федор. Он и занял место изгнанного Леонтия без согласия на то Константинополя, минуя необходимые обрядовые процедуры. Федор, по-видимому, опирался на поддержку веча, обладавшего немалой властью в Суздале, а также князя Андрея Боголюбского, проводившего антибоярскую и антивизантийскую линию... Сотрудничество Федора с Боголюбским кончилось его насильственным отправлением на «поставление» к митрополиту Константину в Киев, где Федор был обвинен в незаконном захвате святительской власти, многих «хулах» в адрес христианского вероучения и жестоко казнен».²

Но подождите, а где же «Константинополь»? И где же «хитрость», которой, якобы туда «выманили» епископа Федора? Ничего этого нет и в помине в весьма специфическом, скажем сразу, сборнике 1987 года «Введение христианства на Руси».

1 Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Древнерусская церковь и архаические традиции//Язычество восточных славян. Л., 1990, с.10

2 Введение христианства на Руси. М., 1987, с. 269

Оказывается, епископ Феодор был казнен в Киеве. Но никак не в Константинополе.

П. Н. Травкин тезис о Константинополе повторяет и в своей книге, поэтому данное утверждение у него не является оговоркой. Но, создается ощущение, что автор настолько, так скажем, самодостаточен, что даже не считает нужным внимательно прочитать тексты, на которые ссылается. Видимо, П. Н. Травкину, хватает собственных мыслей.

То есть, оказывается, что перечисленные выше ключевые тезисы П. Н. Травкина про епископа Федора не проистекают из им же приведенных ссылок.

Полагаю, можно сказать, какой текст является главным источником знаний Павла Николаевича о епископе Феодоре. Это вовсе не летописи, не какие-либо другие письменные памятники, а одна из глав коллективного сборника «Введение христианства на Руси», изданного на излете советского атеизма в 1987 году, накануне празднования 1000-летия крещения Руси.

Глава носит название «Христианство и язычество: проблема двоеверия»,¹ она написана В. В. Мильковым и Н. Б. Пилюгиной.² В. В. Мильков в настоящее время является сотрудником Института философии РАН.³ В 2000 году он защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук в форме научного доклада.⁴ Среди работ, представленных к защите, были и тексты, содержания которых мы коснемся в настоящей статье. Основные тезисы главы из сборника 1987 года повторяются В. В. Мильковым в главе «Феодорец», опубликованной в 2001 году в совместной с М. Н. Громовым работе «Идейные течения древнерусской мысли».⁵

Для того чтобы понять, как сам П. Н. Травкин подходит к источникам, достаточно вспомнить фразу из его диссертации про князя Андрея Боголюбского: «ему, выходящу из варяжской среды, по терминологии Повести временных лет, «находнику» в мерянском (по сути дела, враждебном) мире».

1 Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия// Введение христианства на Руси. М., 1987, с.с. 263–274

2 Введение христианства на Руси..., с. 7

3 <http://iph.ras.ru/milkov.htm>

4 <http://www.dissercat.com/content/osnovnye-napravleniya-religiozno-filosofskoi-mysli-drevnei-rusi-xi-xv-vv>

5 Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — Спб., 2001

На самом деле «Повесть временных лет» оканчивается 1110 или 1116 годами.¹ К князю Андрею Боголюбскому она никакого отношения не имеет.

И. И. Срезневский, один из крупнейших русских филологов указывает, что слово «находьникъ» — пришелец имеется в «Повести временных лет» под 6370 годом, то есть под 862 годом от Р.Х.: «И по тем городом суть находничи Варязи».² Действительно, в Лаврентьевской летописи мы находим это слово именно под 862 годом в связи со сказанием о призвании Рюрика, Синеуса и Гривора.³

Думаю, что читатели согласятся — для того, чтобы вот так применить данные летописи от 862 года к князю Андрею Боголюбскому, жившему 300 лет спустя, необходимо проделать очень объемную работу. Ведь для этого необходимо доказать, что в середине XII столетия среда, в которой сформировался князь Андрей была именно «варяжской», а элита Ростово-Суздальской земли была непременно в это время «мерянской» и «враждебной». Однако Павел Николаевич Травкин, как полагаю, не опускается до того, чтобы хоть как-то аргументировать свои тезисы на основании источников. Его заявления, наверное, необходимо принимать на веру.

Стоит теперь в связи с историей епископа Феодора обратиться к существующим письменным источникам и исторической литературе.

1 Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный каталог-справочник. Под ред. Я. Н. Щапова. — Спб., 2003, с.с. 21–22

2 Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Том II. — Спб., 1902, столб. 347

3 Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Том I. Лаврентьевская и Троицкая летописи. — Спб., 1846, с. 9

ЕПИСКОП ФЕОДОР: ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Напомню, что кандидатская диссертация была защищена П. Н. Травкиным по специальности «Отечественная история—07.00.02». Это предполагает широкое использование архивных и письменных источников. По ряду свидетельств современных соискателей, для успешной защиты по этой специальности, должно быть привлечено не менее двухсот архивных источников.

Сколько архивных материалов приводится в списке источников в диссертации П. Н. Травкина? Думаете, 200–250? Нет. Всего 7 (семь). Из них 5 (пять) — его собственные краткие отчеты об экспедициях¹.

Может быть, специфика работы П. Н. Травкина такова, что он широко использует другие письменные источники, например, летописные? Во введении к диссертации автор пишет: «В диссертации использованы летописи, территориально связанные с обозначенным регионом и в наибольшей степени отражающие вопросы духовной культуры: Лаврентьевская летопись («Повесть временных лет»), Владимирский летописей, Новгородская первая летопись младшего извода, Новгородская пятая и Устюжская летопись».² В его списке опубликованных источников в конце диссертации появляется еще Радзивилловская летопись.³

Как указывалось выше, текст о «Федоре Волхве» в диссертации П. Н. Травкина начинается следующей фразой: «Письменные источники предоставляют нам описание...». Но приводит ли он здесь хоть какие-нибудь письменные источники? Нет, не приводит. Ни одного. То есть совсем — ни одного. Неужели их вообще нет? Такие письменные источники, конечно, есть. Но вот только создается ощущение, что Павел Николаевич о них либо не знает, либо вообще знать не хочет.

Между тем, эти источники хорошо известны исторической науке. Приведем главные из них.

Основные события, связанные с епископом Феодором, изложе-

1 Травкин П. Н. Сакральные представления..., с. 180

2 Травкин П. Н. Сакральные представления..., с. 27

3 Там же, с. 182

ны в Никоновской летописи. Она среди источников в диссертации П. Н. Травкина даже не упоминается.

Под 6678 годом (то есть 1170 от Рождества Христова) в Никоновской летописи говорится: «Того же лета Феодор калугер, сестричич Петра Бориславича, иде в Константинѣград, несый с собою много имениа, и ложно рек к патриарху: «яко ныне несть в Киеве митрополита, и се аз, да поставиши мя». Патриарх же не приат словес его; он же помале начят паки молити патриарха: «яко несть ныне в Руси митрополита, и се тамо несть от кого ставитися епископом, да поставиши мя в Ростов епископом»; и тако поставися в Ростов епископом Феодор калугер. Прият же сей Феодор святыи иноческий образ в Киеве в Печерском монастыре; бе же сей дерзновенен зело и безстуден, не срамляше бо ся сей ни князя, ни боарина, и бе телом крепок зело, и язык имеа чист, и речь велеречиву, и мудрование кознено, и вси его боахуся и трепетаху, никто же бо можаше противу его стоати; неции же глаголаху о нем, яко от демона есть сей, инии же волхва его глаголаху».¹

Итак, Федор вовсе не уроженец Владимиро-Суздальской земли, как нас пытается убедить П. Н. Травкин. Это киевлянин, сестричич, то есть в обычном словоупотреблении — сын сестры, племянник, известного киевского боярина Петра Бориславовича. Феодор именуется в летописи калугером. Слово греческого происхождения «калугер» или «калогер» имеет в древнерусских текстах вполне конкретное значение. Это — монах.² Летопись отмечает и место монашеского пострига Феодора — Киево-Печерский монастырь.

В. Н. Татищев, использовавший в своей «Истории Российской» не дошедший до нас летописный свод, именует Федора не племянником,

1 Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т.IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. — Спб., 1862, с. 239

2 Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академии наук. Т. II, Спб., 1847, с. 154; «И накорми игумены и со калугеры всеми и всякаго чина церковнаго» (Ипатьевская летопись, 6708 г.) — см. Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Том I. — Спб., 1893, столбец 1183; «Калогер — (от *καλός* и *γέρων* добрый старец) название, с которым в древних греческих монастырях младшие обращались к старшим, более почетным лицам из монашествующих. С течением времени оно сделалось нарицательным. При переводе древних греческих прологов и патериков на славянский язык это слово оставлено без перевода и встречается в них при рассказах об искушениях, бывших даже лучшим из иноков, при изложении их наставлений братии и т.п.» (Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том 14 (27): Калака — Кардман. — Спб., 1895)

но братом Петра Бориславовича.¹

Б. А. Рыбаков считал, что неизвестный летописный свод, использовавшийся В. Н. Татищевым, представлял собой полную Киевскую летопись XII века и был составлен именно этим самым Петром Бориславовичем, выражавшим интересы определенной боярской группировки.²

То есть сведения о епископе Феодоре, содержащиеся у В. Н. Татищева, предположительно даже более достоверны, нежели в Никоновской летописи, так как они могут восходить непосредственно к его ближайшему родственнику Петру Бориславовичу.

Д. С. Лихачев еще в 1947 году писал о Петре Бориславовиче следующее: «Сын знатного киевского боярина (в Ипатьевской летописи под 1152 г. упомянут «Бориславль двор» как нечто хорошо известное киевлянам), Петр Бориславич, после смерти (великого князя) Изяслава, находился вместе со своим братом Нестором на службе у сына Изяслава — Мстислава. В 1170 году произошла ссора Петра и Нестора Бориславичей с Мстиславом. Ссора эта была вызвана кражей коней из стад Мстислава, в котором обвинили холопов Петра и Нестора, наложивших на коней Мстислава свои пятна (тамги). После этого Петр и Нестор перекинулись к другому сыну Изяслава — Давиду, натравливая его против Мстислава, чем вызвали ожесточенную отповедь летописца».³

Был ли Петр Бориславович церковным человеком? В одной из ранних работ Д. С. Лихачева «Русские летописи и их культурно-историческое знание»⁴ анализируется среди прочего в составе Ипатьевской летописи живой и подробный рассказ, касающийся взаимоотношений киевского князя Изяслава и галицкого — Владимирка. В основном повесть посвящена описанию клятвопреступлений Владимирка Галицкого и последовавшей за ними расплаты.⁵

Д. С. Лихачев считает, что автором этой повести является Петр Бориславович, которого Изяслав направлял в качестве посла ко Влади-

1 Татищев В. Н. История Российская. Часть вторая (вторая редакция)//Татищев В. Н. Собрание сочинений. Тома II и III. История Российская. — М., 1995, с.91

2 Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». — М., 1972, с.307; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л., 1987, с. 331

3 Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М. — Л., 1947, с. 239

4 Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М. — Л., 1947

5 Лихачев Д. С. Ук. соч., с.232

мирку в Галич.¹

В этой повести Петр Бориславович рассказывает, как Владимирко посмеялся над крестным целованием: «Этот ли крестец малый?». На что Петр возразил ему: «Княже! Хоть крест и мал, но сила велика его на небе и на земле; ведь тебе король объявлял, что это самый тот крест, на котором Христос сам своею волею простер свои руки. Этот крест привел Бог по своей милости к святому Стефану; и то тебе король объявил, что, если поцеловав этот крест, ты слова своего не сдержишь, то не будешь жив! Слышал ли ты все это о честном кресте от королевского посла?»²

А далее Петр Бориславович приводит рассказ о чуде Божиим – как после этих слов Владимирко прогнал его из Галича, не дав ни провоза, ни корма, что полагалось послам. Владимирко шел слушать вечерню, увидел отъезжающего Петра и стал над ним насмехаться. Но неожиданно с галичским князем случился удар и к ночи он умер.³

Б.А.Рыбаков ставил своей целью показать место, которое с его точки зрения Петр Бориславович занимает в истории русского летописания. Для этого ему важно было подчеркнуть, что тексты боярина не исходят непосредственно от церковной иерархии. У него нет, мол, «церковной витиеватости», отсутствует «провиденциализм».⁴ Но приведенный выше рассказ Петра Бориславовича о чуде над князем Владимирко показывает его именно как верующего церковного человека, убежденного в том, что Бог непременно карает клятвопреступников.

Следует отметить, что Б.А. Рыбаков считал Петра Бориславовича автором «Слова о полку Игореве».⁵

Ниже мы скажем еще об одном важном письменном источнике по делу епископа Феодора – грамоте Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга (Хризверга) к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому. Она включена в состав Никоновской летописи.⁶ Уточненный перевод этого письма был опубликован также в одном из томов «Русской исторической библиотеки»⁷, авторитетном издании

1 Лихачев Д.С. Ук. соч., с.с. 234–235

2 Лихачев Д.С. Ук.соч., с. 235

3 Лихачев Д.С. Ук. соч., с. 236

4 Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве»..., с.307

5 Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве»..., с.с. 506–512

6 Полное собрание русских летописей. Т.IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. — Спб., 1862, с.с. 223–229

7 Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю

Археографической комиссии последней четверти XIX — первой четверти XX века.

Патриарх Лука Хрисоверг в этом послании называет Федора «сестричичем епископа Мануилова».¹

Епископ Мануил — первый смоленский архиерей². В Ипатьевской летописи он упоминается под 1137³, 1147⁴, 1156⁵, 1167⁶ годами.

Под 1137 годом говорится: «В лето 6645. Поставлен бысть скопец Мануило епископом Смоленску, певец гораздый, иже бе пришел из Грек ... к благолюбивому князю Мьстиславу, пред сим бо бе не был епископ (в) Смоленске».⁷

Под 1147 годом в Ипатьевской летописи говорится о пропатриаршей позиции, которую епископ Мануил занял при поставлении в митрополита Клима Смолятича великим князем Изяславом без воли константинопольского патриарха. Здесь читаем: «Смоленский Мануил рекоста: не есть того в законе ставити епископам митрополита без патриарха, но ставит патриарх митрополита»⁸.

При этом епископ Мануил говорил Клименту: «а не поклониве ти ся, ни служиве с тобою, зане не взял еси благословения у святой Софьи, ни от патриарха, аще ли ся исправиши, благословишися от патриарха и тогда ти ся поклониве».⁹ То есть епископ Мануил отказывался благословляться у незаконно поставленного митрополита и сослужить с ним, а призывал его получить санкцию на свое служение в Константинополе, «у Святой Софии».

Когда в 1156 году в Киев прибыл назначенный константинопольским патриархом новый митрополит Константин, епископ Мануил

владимирскому Андрею Боголюбскому//Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Том VI. Памятники древне-русского канонического права. Часть первая. — Спб., 1880, столбцы 64–76

1 ПСРЛ, т. IX, с. 225; Русская историческая библиотека (РИБ), т. VI, столбец 68

2 Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. Издание Археографической комиссии. — Спб., 1877, столбец 589

3 Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. — Спб., 1845, с. 14

4 ПСРЛ, т. II, с. 30

5 ПСРЛ, т. II, с. 80

6 ПСРЛ, т. II, с. 94

7 ПСРЛ, т. II, с. 14

8 ПСРЛ, т. II, с. 30

9 ПСРЛ, т. II, с. 30

принял его¹. В Ипатьевской летописи подчеркивается, что перед этим епископ Мануил «бегал перед Климом»², то есть избегал Клим Смолятича. При этом он был среди тех архиереев, кто «испровергал Климову службу и ставления»³, то есть не признавал тех, кто был рукоположен или назначен на должности Климентом Смолятичем.

Советский историк Н. Н. Воронин отвергал сообщения источников о родстве Федора и епископа Мануила на том основании, что великий князь Андрей Боголюбский, с его, Н. Н. Воронина, точки зрения, боролся с греками вообще, а не просто добивался, как мы увидим ниже, создания в Ростове или Владимире самостоятельной от Киева митрополии, подчиненной, конечно же, константинопольскому патриарху. Н. Н. Воронин писал: «Вторая версия Никоновской летописи, что Федор был родственником смоленского епископа — грека Мануила, видимо, поздний домысел. Маловероятно, чтобы задумывая освободиться от греческой зависимости, Андрей взял для этой цели грека».⁴

Впрочем, об уровне подхода Н. Н. Воронина к этому вопросу свидетельствует следующая его фраза о Федоре: «Это был не монах, а мирянин, «сестрич», т.е. сын... киевского боярина Петра Бориславича».⁵ По всей видимости, советский историк просто не знал значения слова «калугер», а поэтому не обратил на него внимания, равно как пропустил и сообщение Никоновской летописи о постриге Федора в Киево-Печерском монастыре, не соответствующее его концепции.

Напомню, что речь идет не о «версии Никоновской летописи», а о помещенном в нем письме константинопольского патриарха Луки Хризверга. Этот текст, сверенный по многим спискам, как мы видели выше, был опубликован и отдельно. Думается, что стоит больше доверять непосредственно источникам, связанным с константинопольским патриархом, современником событий, нежели советскому историку 60-х годов XX века.

Б. А. Рыбаков пишет про епископа Феодора: «Феодор происходил из боярских кругов».⁶

1 ПСРЛ, т. II, с. 80

2 ПСРЛ, т. II, с. 80

3 ПСРЛ, т. II, с. 80

4 Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризверг (Из истории русско-византийских отношений XII века)//Византийский временник, т. XXI. — М., 1962, с. 34

5 Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризверг..., с. 34

6 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1987, с. 744

Таким образом, на основании письменных источников мы видим, что Федор был инкорпорирован в русско-греческую элиту киевского общества. Он связан родственными связями как с высшим киевским боярством, так и с греческим архиереем, занимающим строго проконстантинопольскую позицию. Мы не видим, чтобы хоть что-нибудь указывало на ростовское или владимирское происхождение Федора, или на то, что он, якобы, был местным волхвом. Выше, в тексте Никоновской летописи слово «волхв» действительно прозвучало. Но вовсе не в контексте какого-либо прозвища, а в связи с попытками некоторых простых людей объяснить властность, силу и даже жестокость Федора: «Неции же глаголаху о нем, яко от демона есть сей, инии же волхва его глаголаху».¹

Посмотрим, как дальше Никоновская летопись описывает события, связанные с епископом Феодором: «В лето 6679 (1171). Прииде на Русь во Ростов Феодор на епископство, и пришед во град в Ростове сяде на столе. Князь велики же Андрей Юрьевич не хотяше слушати его, но глаголаше ему ити в Киев к Константину митрополиту Киевскому и всеа Руси; он же не восхоте, по писанному: не восхоте благословения, и удалися от него; егда бо в ров погыбели попуцается впасти человек, прежде всего отнимается ум от него и смиренная мудрость. Князю убо Андрею Боголюбскому, зело прилежащу к нему с любовию и понуждающе его, да идет в Киев к митрополиту; он же якоже поставления не восхоте от митрополита Киевскаого и всеа Руси, сиче же и благословения не восхоте, но глаголаше тако: «не митрополит мя поставил, но патриарх во Цареграде; да убо поставлен есмь и благословен на епископство в Ростов и на предлежащия сей епископии грады вселенским патриархом, да убо от кого ми другаго поставления и благословения искати?» и тако безпечално седяше на столе епископии Ростовския. Князь велики же Андрей Юрьевич много советоваше ему благая, он же не точию не послуша его, но и укоряше и досады многы возлагаше на нь. Таже во граде в Володимери вся церкви затвори, и не бысть пеня во всем граде Владимери и в соборней церкви пречистыя Богородици златоверсей, в ней же чудотворная икона пречистыя Богородици стоит; таже и по иным градом и властем многи церкви затвори, и не бысть пеня нигде же. Таже по сем начат искати сокровищ богатых, и сих восхищаше, таже и многих князей и боар измучи и име-

1 ПСРЛ, т. IX, с.с. 239

ние их восхити. По сих же сказаша ему постельничя княжаго богата зело, он же и того скоро повеле пред собою поставити; сему же не покоряющуся, он же повеле его мучити, и сице много имениа восхити; и не стерпев убо сей, досадно слово изглагола Феодору епископу, он же повеле его стремглав (то есть вниз головой — и.В.) распяти. И сице многих овех заточи, овех же измучи, овеем же рuce и нозе отсекая, овеем же язык, и нос, и уши и устне отрезая, овех же на стенах и на дцках (т.е. досках — и.В.) распиная, овех же на полы разсекая, жены же богатыя мучяше и не покоряющихся ему в котлех варяше, и бе страшен и грозен всем, и вси боахуся его и трепетаху; рыкаше бо глас его аки лвов, и величеством бе аки дуб и крепок и силен, яко от неприязни, и язычная (то есть словесная, ораторская — и.В.) чистота и быстрость преудивлена, и дрзновение и безстудие таково, якоже никогда же никого обиноватися, но без сомнения наскакаше на всех, и мучяше отнюдь без милости. Того же лета оскорбишася и опечалишася вси людие, и приидоша все к великому князю Андрею Юрьевичу Боголюбьскому о бедах и о напастех своих плачуще; он же посла к Феодору епископу, глагола сице: «людие вси скорбят и плачют, удобно ти есть престати от гнева и преложитися на кротость и милость; и се убо вся церкви затворил еси, и не суть в них пения, и чудотворный образ пречистыа Богородици заключил еси». Он же не точию князя поруганми и укоризнами обложи, но и на пречистую Богородицу хулу изглагола. Князь велики же Андрей Юрьевич Боголюбский повеле его изымати, и посла его в Киев к преосвященному Константину митрополиту Киевскому и всея Руси. Митрополит же повеле его испытати о содеанных от него злых; он же гордостью взимашеся, и неподобное глаголаше, и закон божественный укори, и на самого Господа Бога и на пречистую Богородицу хулу изглагола. Контянтин же митрополит посла к нему, глагола сице: «от века убо не кающеися богохулници избиваеми бываху, и в Моисееве убо законе не точию богохулници, но и зле творящеи убиваеми бываху, наипаче в новеем законе богохулници от святых апостол и от святых отец смерти предаяхуся; сице же и тебе не кающуся удобно смерть приати; рече бо Господь: горе тому человеку, им же соблазн приходит, и аще кто соблазнит единаго от малых сих верующих в Мя, добрее есть ему паче, да обяжется камень жерновный на выи его, и топлен будет в мори; внимай убо себе и обратися на покаяние». Он же наипаче взьярися, и неподобное и богохулное изглагола, и тако пребысть без пока-

яния лето все. Митрополит же посла к нему, глаголя сице: «на Господа Бога, и на пречистую Богородицу и на вся святых хулу изглаголал еси, сице же и Божий закон укорил еси, и множество человек измучил еси, и сице глаголет Божий закон: им же судом судите, судят вам, и в ню же меру мерите, возмерится вам, и суд без милости не сотворшему милости». И тако повеле на выю его камень жерновный навязати, ему язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую отсецы и очи вынять, и воврещи его в море, и тако смерти предадеся живот его, по евангельскому суду, еже рече: аще кто соблазнит единого от малых сих, верующих в Ся, добрее ему есть паче, да обяжется камень жерновный на выи его и потоплен будет в мори».¹

Достаточно подробные, основанные, как говорилось выше, на недошедших до нас письменных источниках, вероятно близких боярину Петру Бориславовичу, сведения о епископе Феодоре приводятся у В.Н. Татищева в его «Истории Российской». Здесь говорится следующее: «6676 (1168)... Сего же году Поликарп, игумен Печерскаго монастыря, с братиею положили во все господские праздники, ежели прилучится в среду и пяток, есть сыр, масло, яйца и молоко, которому согласовал Святослав, князь черниговский, и другие князи и епископы, но митрополит возбранял. И было о том прение многое и распря великая. Мстислав же, великий князь, положил созвать на собор всех епископов, игуменов, священников и монахов ученых. И сошлось их до ста пятидесяти. От Андрея Юриевича пришел Федорец, игумен суздальский. У которых было прение многое. Одни держались митрополита — Антоний, епископ черниговский, и Антоний, епископ переяславский, и другие благоразумные игумены, священники и монахи. Другие утверждали мнение Поликрапово, отвергающе уставы Студитовы. Больше же число от сошедшихся, не хотя митрополиту, ни князем досады наносить, отговаривались незнанием истины и никакого мнения не объявили, полагая более, что то состоит в воли митрополита и игуменов в их монастырех. Иные полагали послать сие на рассмотрение и определение к патриарху, как он положит, но князи не хотели сие на патриарха, но паче на уставы Вселенских соборов полагали. Андрей Юрьевич писал ко Мстиславу, дабы митрополита ссадить и выбрать епископам инаго и потом на соборе безпристрастно рассмотреть, представляя от власти патриархов в Руси великий вред

1 ПСРЛ, т. IX, с.с. 239–241

и напрасные убытки, о чем Федорец паче всех прилежал. Но Мстислав, великий князь, хотя сам довольно письма учен был и законы знал, но, ведая многих князей на себя ненависть, опасался епископов раздражить, дабы оные паче князей не возмутили и его Киева не лишили, оставил без решения. И как все несогласные митрополиту епископи, смоленский, владимирский и галицкий, разошлись, тогда митрополит со Антониями черниговским и переяславльским осудили Поликрпа в заточение. А Святослав Всеволодович черниговский изгнал из Чернигова Антония епископа, понеже он поносил князя за ядение мяс. Он же, шед в Киев, был при митрополите. А Федорец, шед в Царьград, великими дарами испросил себе епископство ростовское и, поставлен, возвратился в Ростов».¹

Здесь В. Н. Татищев сообщает нам важные новые сведения о Феодоре. Оказывается, он был игуменом в Суздале и посылался от великого князя Андрея Боголюбвского в Киев для того, чтобы поддержать на церковном соборе игумена Печерского монастыря Поликарпа в вопросе об отказе от поста в Господские праздники. К дискуссии о постах мы обратимся ниже. Пока же мы можем предположить, что именно великий князь Андрей Боголюбский пригласил в Суздаль из Киева известного и знатного постриженника Киево-Печерского монастыря монаха Феодора. Естественно, что именно Феодора, как человека, инкорпорированного в киевскую элиту и тесно связанного с Печерским монастырем, посылает затем князь Андрей Боголюбский представителем на собор, чтобы поддержать позицию печерских монахов.

Далее у В. Н. Татищева говорится: «6677 (1169)... Андрей, великий князь белорусский, презрев прозбу патриаршу, не принял Нестора, епископа ростовского, он же и умре во изгнании в Киеве. Тогда колугер Феодор, реченный Федорец, брат тысецкого киевского, изменника Мстиславля Петра Борисовича, взяв имение многое, ушел в Царьград. И пришед, оболгав патриарха, якобы он избран в епископы великим князем, а митрополита в Киеве не было, просил поставить его в Ростов. Он же, возвратясь, не заходя в Киев и не явися митрополиту, приехал во Владимир к Андрею. Кзязь великий Андрей приняв его с радостию и любовию, зане вельми учен был и сладкоречив, ведый вся предания и уставы церковные. Митрополит, уедава о том, писал игуменом и презвитером, чтоб ему объявили, если он по его послан-

¹ Татищев В. Н. История Российская. Часть вторая (вторая редакция)..., с.с. 87–88

ной к нему грамоте не придет и благословения не примет, дабы его за епископа не почитали, с ним не служили и благословения от него не принимали. Князь великий хотя сам не весьма митрополита имел в почитении, но порядка ради и по любви к Федорцу посылал неоднократно к нему говорить, чтоб шел в Киев, не опасаясь ничего. Но Федорец, не послушав, сказал, что он не от митрополита, но от патриарха поставлен. И как духовные и мирские по повелению митрополита не стали от него благословения принимать, то он первоначал игуменов и попов проклинать и запрещать им служить. Но видя, что то не успело, велел по городам и в монастырях многие церкви запереть, в Ростове же и Владимире все запер. И не было нигде пения слышать, и служение литургии пресеклось на многи дни. Потом начал области церковные и монастырские грабить силою и противящихся ему людей побивать. Явилася же в нем и ересь тяжкая, не токмо как прежде посты отвергал и монашество оуждал и отметал, но паче дерзнул хульные слова на Пресвятую Богородицу и святых божиих угодников произнести так в доме, яко и в поучениях церковных. И хотя прежде князь его вельми любил, за него на Нестора и митрополита враждовал, но слыша в народе великое на него роптание и многие в тяжких обидах жалобы, послал в Ростов. И маиа 8-го, взяв его в Ростове, послал с послом своим челобитчика и свидетелей к митрополиту в Киев под суд, написав все приносимые на него вины. Митрополит же Константин, исследовав все прилежно и облича его судом духовным недостойна быти причастником Церкви, осудил и послал его во Псий остров на покаяние. Он же начал тамо наипаче злоречить митрополита и тяжкия ереси произносить, по которому он отдан был под суд великому князю. Той же осуди его, яко богохульника, велел ему язык урезать, очи исторгнуть и руку праву, а потом главу отсечь. И прокляли его собором, а книги, писанные им, на торгу пред народом сожгли».¹

Обратимся к еще одному письменному источнику, в значительной степени опирающемуся на летописи и к ним, фактически примыкающему — «Летописцу о ростовских архиереях».

Публикатор этого текста, известный дореволюционный исследователь А.А. Титов пишет об его происхождении: «Летописец о Ростовских архиереях в своем первоначальном виде без сомнения принадлежит перу св. Димитрия, митрополита Ростовского и был составлен

1 Татищев В. Н. История Российская. Часть вторая (вторая редакция..., с. 91

святителем уже во время пребывания его на Ростовской кафедре. Материалом для этого сочинения, вероятно, служили разные местные летописи, которых в то время было немало».¹

Здесь говорится о епископе Феодоре так: «Насильник и хищник той похитил престол ростовския епископии сицевым образом: Пойде первее в Царь-град со многим златом и серебром от рода бо велика бе и имеяше богатства много и глагола патриарху ложно, яко несть ныне в Киеве митрополита, и се аз, да поставиши мя в митрополита Киеву. Патриарх же не прият словес его. И начат он прилежнее молити, глаголя, яко в Ростове епископа несть, ныне убо постави мене епископа Ростову, понеже несть ми в России от никого посвятитися, митрополиту в Киеве не обретаюся. И поставлен бысть от патриарха в епископа Ростову, в лето 6678-е, от рождества 1170-е. И прииде в Русь на престол ростовския епископии, в лето 6679, а от рождества 1171. Бяше же он постриженник Киево-Печерскаго монастыря, нравом зело лют, дерзновенен и безстуден, и телом крепок, а язык имеяше чист; и бе велеречив, в мудровании злокознен, и всем бяше грозен и страшен. И глаголаху нещьи о нем, яко от демона есть сей; инии же волхва быти того нарицаху. Приемшу же ему престол ростовския митрополии, великий князь Андрей Юрьевич, Боголюбский не хотяше слушати его, но глаголаше ему да идет в Киев к митрополиту Константину, благословения ради; он же о том ни мало брежаше. Иногда убо и любовию понуждаше его князь идти в Киев к митрополиту, а он, якоже поставления от митрополита не восхоте, сице и благословения не требоваше, но глаголаше: не митрополит мене постави Ростову, но патриарх в Цареграде, от кого убо другаго благословения искати. И тако без печали сядяше на престоле, не слушая добраго совета княжева, еще же и укоряше князя многими досадами и хулениями, глаголя нань нелепая, таже во граде Владимире затвори церкви вся, и не бе пеня во всем граде том, ни в соборней церкви пречистыя Богородицы Златоверхой, в ней же чудная икона Богородична стояше; таже и по иных градах и волостех сотвори: затвори церкви повсюду, и не бысть пеня нигде же. Восхищаше же насильем имения многих, отъемля богатства, и сокровища, противляющихся же ему овья в заточение посылаше, овья же узами облагаше и в темницах затворяше и мучаше без милости, раны многия налагая и

¹ Летописец о ростовских архиереях. С примечаниями члена-корреспондента А. А. Титова. — Спб., 1890, с. 1

наги свещами пожигая, и инья лютейшия мучительства соделовая, и многия умучи до смерти, не точию мужи, но и жены честныя. И бе грозен и страшен всем, и бояхуся его и трепетаху вси. Рыкаше бо аки лев и яко беснуемый от неприязни. Опечалишася вси людие и приидоша к великому князю во град Владимир, плачущеся о великих бедах и напастех своих, от епископа им творимых. Князь же посла къ нему, глаголя: се вси людие скорбят и плачутся на тя; добро ти есть престати от гнева и преложитися на кротость и милость; се бо и церкви вся затворил еси, и несть в них пения, и чудотворный пресвятыя Богородицы образ заключил еси. Епископ же Феодор не точию пременися на кротость и князю укоризненными словесы поругася, но и на Пречистую Богородицу хулу изглагола. Тогда великий князь повеле яти его и посла его, окована железы, в Киев к преосвященному митрополиту Константину. И егда от митрополита испытуеть бе о содеянных своих злых делах, он гордостью взимаяся и неподобная глаголаше: закон Божий укори и на самого Господа Бога и на Пречистую Богородицу хулу изглагола. Митрополит же увещеваше его от Божественнаго Писания к покаянию, сказуя яко богохульницы судом Божиим и законом градским предаваемы бывають смерти; а он, о том ни мало внимая, более яряшеся и худая блядословяше. Послан убо бысть в заточение на Песий остров, и пребысть тамо все лето без покаяния, паче же и на горшая хуления не боязненно простираяся. Митрополит убо видя его, аки фараона, ожесточенна и непокаянна, посла к нему, глаголя сице: на Господа Бога и на Пречистую Божию Матерь и на вси святыя изглаголал еси хулы, и закон Божий укорил еси и множество человек умучил еси, множайшия же соблазнил еси. А Божий закон глаголет сице: в ню же меру мерите, возмерится и вам. Да возмерится убо и тебе по делом твоим! И повеле на выю его камень жерновый на выю навязати, и воврещи въ глубины водныя, по словеси Господню: аще кто соблазнит единаго от сих верующих въ Мя, уне ему есть, да обяжется камень жерновый на выю его, и погрязнет в пучине морстей. И тако злый зле погибе. Сей в синодице церковнем не обретается между архиереями, злаго ради жития и кончины его, понеже не дверьми вниде, но прелезе инуде, яко тать, владычествуя яко разбойник и волк хищный, погибе же, яко богопротивник, в лето 6680, а от рождества 1172».¹

В комментариях публикатор «Ростовского летописца» А. А. Титов

1 Летописец о ростовских архиереях..., с.с. 2–4

пишет: «Феодор, по некоторым рукописям Феодул, Феодорец-Калугер. Он был постриженником Печерского монастыря, а потом игумен суздальский. Считался родственником какого-то знатного боярина Петра Бориславова и был племянником смоленского епископа Мануила. По Карамзину, Феодор был наказан в 1172 году резанием языка, отсечением правой руки и ослеплением».¹

Мы видим, что сообщение Ростовского летописца в значительной степени текстуально совпадают с Никоновской летописью. И здесь для того, чтобы дать оценку «беснованию от неприязни», а также тому, что Феодор «велеречив, в мудровании злокознен, и всем бяше грозен и страшен», некие люди, пытаясь объяснить его личные качества, говорили, что он «от демона», а некоторые называли «волхвом». Однако, это, конечно, вовсе не означает какого-то личного изначального прозвища.

В Ростовском летописце подчеркивается знатность Феодора, наличие у него крупных денежных средств, с помощью которых он обманом добился архиерейской хиротонии у константинопольского патриарха.

Посмотрим, теперь, какие обвинения выдвинуты против епископа Феодора в других письменных источниках этого периода. Для нашей темы самым главным является вопрос – называют ли его эти, напрямую исходящие из церковной среды тексты, «волхвом».

Первоначально остановимся на произведениях Кирилла Туровского, которым столь большое внимание уделяется в упоминаемой нами главе «Христианство и язычество: проблема двоеверия» коллективно сборника «Введение христианства на Руси».²

Без всяких ссылок там говорится следующее: «Если верить Кириллу Туровскому, обвинявшему его (Федора) в саддукействе, Федор не принимал и догмата о посмертном воздаянии. Отказ от рукоположения означал по меньшей мере равнодушие к дару святительства, переданному, согласно христианству, первым церковным иерархам богочеловеком Иисусом Христом. Учитывая содержание «хулы» на Богородицу, можно предположить, что Федор не признавал и божественной природы Христа».³

Повторюсь, что никаких ссылок здесь нет. Давайте посмотрим,

1 Летописец о ростовских архиереях... Примечания к летописи архереом ростовским, с. 6

2 Введение христианства на Руси..., с. 269

3 Введение христианства на Руси..., с. 269

могли ли авторы найти у Кирилла Туровского соответствующие обвинения в адрес епископа Феодора.

Святителю Кириллу II, епископу Туровскому посвящена обширная литература¹. Несмотря на это, основным письменным источником о жизни Кирилла Туровского является его житие, помещенное под 28 апреля в ряде списков Пролога, сходных со Спас-Прилуцким прологом конца XIV—начала XV веков.² «Пролог» — это сборник житий и поучений, использовавшийся для ежедневного чтения за богослужением в порядке годичного круга.

Скончался святитель Кирилл II Туровский после 1183 года.³ Он был епископом города Туров (в XII—XIII веках столица Туровского княжества, в настоящее время город в Житковичском районе Гомельской области Белоруссии).

Время составления проложного жития святителя Кирилла дебатруется в исторической литературе. Большинство исследователей датируют памятник серединой — второй половиной XIII века.⁴

Для нашего исследования весьма интересной представляется предположение Н. В. Поньрко о том, что житие составлено за пределами Туровской земли, возможно, в Северо-Восточной Руси. Аргументация автора сводится к следующему: о Туровской земле в Житии говорится как о «стране той», ее жители названы «люди того града», а сам Туров локализован следующим образом: «граду Турову, тако нарецаемому, отстоящ близь Киева».⁵ По сравнению с другими житийными текстами, созданными в Туровском княжестве, бросается в глаза практически полное отсутствие каких-либо конкретных данных.⁶ То есть вполне возможно, что текст жития составлен в Северо-Восточной Руси и до-

1 Библиографию см.: Артамонов Ю. А., Галко В. И. (Библиография) в словарной статье — Кирилл II//Православная энциклопедия. Т. XXXIV. Кипрская Православная Церковь — Кирион, Вассиан, Агафон и Моисей. — М., 2014, с.с. 601–604

2 Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный каталог-справочник. Под ред. Я. Н. Щапова..., с. 205

3 Кирилл II//Православная энциклопедия. Т. XXXIV. Кипрская Православная Церковь — Кирион, Вассиан, Агафон и Моисей. — М., 2014, с.601

4 Обзор мнений в историографии см.: Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. — М., 2009, с.с.233–235

5 Эпистолярное наследие Древней Руси: XI — XIII.в./ Подг. Н. В. Поньрко. — Спб., 1992, с. 164

6 Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков..., с.234

статочно близок ко времени святого благоверного князя Андрея Боголюбского. Это важно именно в связи с крайне резкой оценкой епископа Феодора, которые в этом житии содержатся.

Собственно, в самом тексте жития Кирилла Туровского из исторических лиц названы только князь Андрей Боголюбский и епископ Феодор.

Исследователями выделяются две основные редакции этого проложного текста.¹ Например, Сон Джонг Со проанализировал 71 рукопись Пролога мартовского полугодия XIII – XVI веков. В публикации южнокорейского исследователя в «Трудах Отдела древнерусской литературы» перечислены 14 списков жития Кирилла Туровского, распадающихся именно на эти две редакции.²

В первом виде жития о епископе Феодоре говорится: «И бысть добре подвизаяся по церкви Божие и Федорца же, за укоризну тако нарецаема, сего блаженный Кюрил от Божественных писаний ересь обличи и проклят его Андрею боголюбивому князю многа посланья написа».³

В текстах второго вида читаем: «Бысть добре подвизаяся по церкви Божией, Феодорца же еретика епископа, за укоризну тако нарецаемого, сего блаженный Кирил от Божественных писаний ересь обличи и проклят его Андрею же Боголюбскому князю многа посланья написа».⁴

Сон Джонг Со считает первый вид текста древнее. При этом он пишет: «Если в тексте первого вида этот епископ, сведенный Андреем Боголюбским с кафедры и казненный в Киеве в 1169 г. (по Лаврентьевской) или в 1172 году (по Ипатьевской летописи) как еретик ослеплением и урезанием руки и языка, назван просто Федорцом..., то в тексте второго вида к имени Федорца добавлено уточнение: «еретика епископа». Это свидетельствует о большей близости первого варианта ко времени упоминаемых в тексте событий: назвать центральную фигуру столь исключительных событий просто Федорцом, без уточнения его статуса и сана и без всякой отсылки к исторической ситуации, можно было лишь при достаточно небольшой временной дистанциро-

1 Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков..., с.352

2 Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога// Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 55 – СПб., 2004, с.с. 229–230

3 Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога..., с.231

4 Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога..., с.231

ванности от той исторической ситуации, когда как для автора, так и для его читательской аудитории достаточно было пренебрежительно упоминания одного лишь имени избоченной Кириллом персоны, чтобы обозначить известную всем ситуацию. Позже этого было уже недостаточно, и на большем временном отдалении потребовалось пояснение: «Феодорца же, еретика епископа...».¹

Собственно, этими несколькими строчками и исчерпываются основанные на письменных источниках сведения о позиции Кирилла Туровского в отношении епископа Феодора. В них говорится о «ереси», но нет никаких упоминаний о «волхве». При этом Феодор в целом ряде списков Пролога обозначен как епископ, что было бы просто невозможно, если бы не существовало факта его архиерейской хиротонии.

Никаких посланий святителя Кирилла Туровского к благоверному князю Андрею Боголюбскому исследователями выявлено не было. Сама фигура святителя Кирилла, этого древнерусского «второго Златоуста» давно привлекает их внимание. Поэтому делаются попытки представить ряд его сочинений в качестве обличительной полемики, направленной как против епископа Феодора, так и против самого Андрея Боголюбского.

Например, благодаря работам И. П. Еремина 20–50-х годов такой полемический характер приписывается известному сочинению Кирилла Туровского «Притча о слепце и хромце».² И. П. Еремин пишет: «Притча о душе и теле (слепце и хромце) была написана Кириллом Туровским в 60-х годах XII века (не ранее 1160–1162 г.г. и не позже 1169 г.)... Это – обличительный памфлет, направленный Кириллом против его современников: Феодора епископа Ростовского и, очень возможно, князя Андрея Боголюбского; на первого в тексте притчи имеются прямые намеки».³

Современная исследовательница Е. Руднева в своей диссертации, защищенной в Таллинском университете, выделяет следующие слова в тексте Кирилла Туровского, которые по ее мнению относятся к обоим этим историческим персонам:

1 Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога..., с.232

2 Еремин И. П. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности//Известия ОРЯС АН СССР, т. XXX – М., 1925, с. 351; Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского//Труды Отдела древнерусской литературы. Том XI. – М. – Л., 1955, с.с. 342–343

3 Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского..., с.с. 342–343

«никто же правоверен чрез закон священническаго ищетъ взятин сана» (самозванство Феодора);
«се церковник не достоин ерейства» (отношение Кирилла к самозванству Феодора);
«благым делом не сущим в нас, ни покаянию о гресех, в коем си сану будем, далече Бога есмы»;
«Господь Бог вестъ злохытрыхъ помышления и тѣ изъметаетъ неправедныя из власти»;
«аще бо мира сего властели учитися в них и всемъ сердцемъ взыскати их свидения и в житийскихъ труждающихся вещехъ человеци»;
«се помышления сѣуть ищущихъ не о Бозе света сего санов и о телеси токмо пекущихся».¹

Но почему нужно глубокий текст богословского содержания, каковым является сочинения святителя Кирилла Туровского «Притча о слепце и хромце» непременно сводить только к сиюминутной политической полемике, а любые упоминания в нем недостойных священнослужителей относить к сугубо конкретной исторической ситуации вокруг епископа Феодора? На этот вопрос, к сожалению, ответ никто так и не дал. Просто в советской и постсоветской историографии принят такой, так скажем, приземлено-прикладной подход.

Обратимся непосредственно к самой притче (я пользуюсь ее текстом и переводом, опубликованном в четвертом томе издания под редакцией Д. С. Лихачева «Библиотека литературы Древней Руси»)².

В оригинале она носит название: «Кирилла-монаха притча о человеческой душе, и о теле, и о нарушении Божьей заповеди, и о воскресении тела человеческого, и о страшном суде, и о мучении».³

Содержание этого аллегорического повествования таково. Некий господин, человек домовитый, насадил виноградник и поставил слепца и хромца стеречь его, запретив входить внутрь. Спустя некоторое время слепец ощутил чудесный аромат из сада и начал роптать на то, что им запрещено вкушать плоды. Тогда хромец предложил устроить ограбление. Для этого хромец сел на слепца, став его глазами, и таким

1 Руднева Е. «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского: опыт лингвотекстологического исследования. — Таллинн, 2011, с. 43

2 Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 4: XII век. — СПб., 1997

3 Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4..., с.155

образом они привели свой замысел в исполнение. Господин предал их суду, на котором слепец и хромец взаимно валили вину друг на друга. Тогда господин велел слепцу снова сесть на хромца и так осудил их вместе на мучения.

Святитель Кирилл Туровский помещает в своем тексте прямые истолкования, не оставляющие сомнений в его подлинном смысле. Он пишет: «Познайте же, братья, толкование этой притчи. Человек домовитый – Бог Отец, творец всех. Его же сын доброго рода – Господь наш Иисус Христос. А виноградник – это земля и мир. А ограда виноградника – закон Божий и заповеди. Слуги же, бывшие с ним, – ангелы. Хромец – это тело человека. А слепец – душа его. А что их посадил у ворот – это значит, что Он отдал во власть человека всю землю, дав ему закон и заповеди. Когда же человек преступил заповедь Божию и за это осужден на смерть, то сначала душа его к Богу приводится и оправдывается, говоря: «Не я, но плоть согрешила».¹

Если святитель Кирилл Туровский действительно позволил себе вкратить в текст некие политические намеки, понятные его современникам, то само повествование носит сугубо богословский характер. Современный православный исследователь отмечает, что в этом тексте «прежде всего поднимаются общие богословские вопросы, касающиеся человека, причем, осмысливаются они святителем Кириллом Туровским через ряд других вопросов богословия: соотношение души и тела в человеке, человек как образ и подобие Божие, понимание значения Богопознания в жизни человека и конечной цели его жизни на земле, а также после смерти».²

Лишь непониманием и незнанием советскими историками богословской проблематики можно объяснить то, что один из них, ничто же сумняшеся, назвал этот текст святителя Кирилла Туровского «одним из самых блестящих сатирических памфлетов Древней Руси».³

Кроме того, источники этой притчи лежат далеко за пределами сиюминутной ситуации вокруг епископа Феодора. Их видят в ряде ветхозаветных и новозаветных апокрифов, в талмудической «Беседе импе-

1 Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4..., с. 203

2 Барашко, Григорий, священник, Богословское содержание притчи свт. Кирилла Туровского «О слепце и хромце» // Христианское чтение, № 3 (38), 2011, с. 142

3 Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Отв. ред. Б. А. Рыбаков. – Л., 1987, с. 61

ратора Антония с Равви» и даже в «Тысяче и одной ночи».¹

Притча нашла свое отражение в иконографии. Например, в Государственном Русском музее Санкт-Петербурга экспонируется икона середины XVI века, на которой изображено, как Христос (Хозяин сада), посадив виноград, нанимает слепца и хромца сторожить его, и изгоняет их после того, как они, нарушив запрет, пробрались в сад и обобрали виноградник.²

И уж никак из всего этого не следует цитировавшаяся выше фраза из сборника «Введение христианства на Руси»: «Если верить Кириллу Туровскому, обвинявшему его (Федора) в саддукействе, Федор не принимал и догмата о посмертном воздаянии».³ Если в повествовании Кирилла Туровского и можно видеть какие-то неясные намеки, без упоминания всяких имен, то конкретных богословских обвинений в нем точно нет. Нет здесь обвинений епископа Феодора ни в саддукействе, ни в волховании.

В том же главе старого советского сборника «Введение христианства на Руси» говорится: «С обличениями Федора выступили и его современник Кирилл Туровский, и константинопольский патриарх Лука Хризверг, и неизвестный нам по имени автор летописной повести-памфлета о деятельности самозванного епископа... Вина Федора заключалась в «вознесении хулы» на Богородицу, отказе от признания православного догмата о непорочности зачатия и пересмотре христологических догматов».⁴

Сначала скажем об этой «летописной повести-памфлете». По какой-то неведомой причине авторы главы сборника «Введения христианства на Руси» ссылаются⁵, говоря об этой повести, на очень поздний Пискаревский летописец XVII века, который обычно привлекают в качестве письменного источника при изучении событий рубежа XVI—XVII веков.⁶ Похоже, что ему неизвестно о наличии этого текста в Лав-

1 Барашко, Григорий, свящ. Богословское содержание притчи свт. Кирилла Туровского «О слепце и хромце»... С. 134

2 См.: <http://www.nearyou.ru/0rumuz/ikon/4pritch.html>

3 Введение христианства на Руси..., с. 269

4 Введение христианства на Руси..., с. 269

5 Введение христианства на Руси..., с. 272

6 См.: Хазанова С. И. Пискаревский летописец: происхождение, источники, проблемы авторства. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — М., 2009// <http://cheloveknauka.com/piskarevskiy-letopisets-proishozhdenie-istochniki-problemy-avtorstva>

рентьевской летописи.

Обратимся к последней. Здесь под 1169 годом имеется текст, о котором переписчик специально указал: «Се же списахом, да не наскакают неция на святительский сан, но его же позовет Бог».¹

То есть перед нами некий отдельный текст, тщательно скопированный переписчиком и вставленный в летописный свод.

В нем говорится: «В лето 6677. В то же лето чудо створи Бог и святая Богородица Володимерьская: злаго и пронырливаго и гордаго лестца, лжаго владыку Феодорца, из Володимеря, от святыя Богородицы церкви Златоверхая, и от всея земли Ростовския; не всхоте бо благословеня и удалися от него. Тако и се нечестивый не всхоте послушати христоролюбиваго князя Андрея, веляше ему ити ставиться к митрополиту к Киеву, и не всхоте, паче же Богу не хотяшю его и святей Богородице, изверже его из земле Ростовскы, отъимет от него ум. Такожде и над сим створи Бог, отъя от него ум. Князю же о нем добро мыслящю и добра ему хотящю, съ же нетокмо не всхоте поставленя от митрополита, но пеня по всему граду и в сборней церкви, в ней же чудотворная икона Мати Божия и ина всяка святыня ея, к ней же вси хрестьяне с страхом пририщют, утеху и заступницу имущее, ицеленя от нея приемлющее душам и телом своим. И ту дерзну церковь затворити; и тако Бога разгневи и святую Богородицю, том бо дни изгнан бысть, месяца мая в 8 день, на память святаго Иоана Богословца. Много бо пострадаша человеци от него, в держаньи его, и сел избебывши и оружья и конь, друзии же и роботы добыша, заточеня же и грабленя; не токмо простьцем, но и мнихом, игуменом и иереем безъмилостив сый мучитель, другим человеком головы порезывая и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, а иныя распиная по стене и муча немилостивне, хотя исхити от всех именье: именья бо бе не сыт аки ад. Посла же его Андрей митрополиту в Киев, митрополит же Константин повеле ему язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую отъяти, и очи ему вынути, зане хулу измолви на святую Богородицю: потребляют бо ся грешници от земли и безаконници, яко и не быти им. И сбьсться слово еуангельское на нем, глаголющее: ею же мерою мери, возмериться вам, и имже судом судите, судится вам; суд бо без милости не створшему милости. Другое же слово молвит: аще кто незаконьне мучен будет, не

1 Полное собрание русских летописей. Том I. Лаврентьевская и Троицкая летописи. — Спб., 1846, с. 152

венчается; грешный бо и сде греху мучится, а на суде Божии осудится в муку. Также и се без покаянья пребысть и до последнего издыханья, уподобивься злым еретиком не кланяющимся, и погуби душу свою и тело, и погыбе память его с шумом: также чтут беси чтущия их. Яко же и сего доведоша беси, възнесше мысль его до облак, и устроившее в нем втораго Сотонаила, и сведоша и в ад: обрати Бог я болезнь его на главу ему, и на верх его неправда его сниде, ров изры, и ископав яму впадеса в ню. То бо зле изьпроверже живот свой; а хрестьяне избавлении Богом и святою Богородицею, радующееся и веселящее глаголаху: благословен еси Боже, Боже! Яко тобою проидохом сквозь огонь и воду, и проидохом в утеху благу, изволением благым спасающего нас. Ты бо страшен, и кто противится Тобѣ, и противу величества мышца Твоя кто равняться? Ты всемогън еси, убожа и богатыя, умерщвляя и оживляя, творяй вся премудрено, творяй от ноши день, а от зимы весну, и от бури тишину, и от суша тучю, и въздвтзая кроткая на высоту, и смеряя грешники до земли, видя бо вид озлобленье людей своих сих кротких Ростовьскыя земли от звероядиваго Феодорца, погыбающих от него, посети нь Спасе рабы своя, рукою крепкою и мышцею высокою, рукою благочестивою царскою правдиваго и благовернаго князя Андрея. Се же списахом, да не наскакют неции на святительский сан, но его же позовет Бог: всяк бо дар свыше сходяй от тебе, Отца светом. Его же благословят человеци, будет благословен, его же прокленут человеци, будет проклят, тако и с Феодорец и не всхоте благословенья и удалися от него: злый зле погыбнет».¹

В тексте Ипатьевской летописи по сравнению с аналогичным текстом летописи Лаврентьевской, имеется следующая вставка: «посла же его Андреи к митрополиту Киеву митрополит же Константин обини его всими винами и повеле его вести в Песии остров и тамо его осекоша и языка оурезаша яко злодею еретику и руку правую отсекоша и очи ему выняша зане хулу измолви на Святую Богородицу».²

Что дает нам для изучения обстоятельств, связанных с епископом Феодором, поздний Пискаревский летописец XVII, на который ссылаются В. В. Мильков и Н. Ю. Пилюгина в сборнике «Введение христианства на Руси»? Соответствующий текст в нем практически идентичен

1 ПСРЛ, т. I, с.с. 151–152

2 Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. Издание второе. — Спб., 1908, с. 379

текстам Лаврентьевской и Ипатьевской летописей. Но в Пискаревском летописце он озаглавлен так — «О Федорце о Белом Клобучке».¹

Само это название, конечно, неслучайно. Здесь содержится одно временно указание на стремление епископа Феодора стать во главе новой митрополии, которую пытался создать князь Андрей Боголюбский в Ростове или Владимире, и пренебрежительная насмешка, над тем, чем это стремление закончилось. В тексте говорится: «изгна Бог и Святая Богородица злаго и пронырливаго Феодорца Белого Клобучка Гордаго, лестьца лживаго, из Володимера от святыя Богородица и от всея земля Ростовския».²

Однако название «Белый Клобучек» указывает на очень позднюю по сравнению с Лаврентьевской, Ипатьевской и Никоновской летописями редакцию текста. Белый клобук появился в России только к середине XIV века — первоначально, как отличительный знак новгородского архиепископа.³ В XVI — XVII веках получила широкое распространение «Повесть о новгородском белом клобуке» (послание Дмитрия грека толмача новгородскому архиепископу Геннадию)⁴, появившаяся не ранее 80-х годов XV века (так как сам архиепископ Геннадий занимал кафедру с 1484 года). Поэтому в 60-е годы XII столетия ни на какой «белый клобук» епископ Феодор не мог, конечно, претендовать.

Мы видим, что в текстах Лаврентьевской и Ипатьевской летописей нет вообще слова «волхв», хоть как-то соотносимого с епископом Феодором. Эти тексты содержат значительное количество библеизмов, напрямую относящих читателя к тексту Священного Писания, в частности — к Псалтири.⁵

Выше мы видели, что в Никоновской летописи слова «неции же глаголаху о нем, яко от демона есть сей, инии же волхва его глаголаху» являются вовсе не прозвищем и уж, тем более, не его происхождением, как бездоказательно утверждает П. Н. Травкин. Это — попытка растерянных и недоумевающих горожан и священнослужителей объяснить

1 Пискаревский летописец//Полное собрание русских летописей. Т. 34. — М., 1978, с.с. 77–78

2 Пискаревский летописец..., с. 77

3 И. Л. Белый клобук//Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. V. — Спб., 1891, с. 247

4 Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. Выпуск первый. — Спб., 1860, с.с. 287–298

5 Например: «И не восхоте благословения, и удалится от него» (Пс. 108, 17).

дикие и жестокие действия епископа Феодора тем, что этот уважаемый ранее игумен, а затем архиерей оказался орудием в руках бесов.

Ровно об этом же мы читаем в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях: «Уподобився злым еретиком... чтут беси чтущая их... якоже и сего доведоша беси възнесше мысль его до облак, устроиша в нем втораго Сотонаила и сведоша и в ад». В редакции Пискаревского летописца это выглядит следующим образом: «Тако почитают беси чтущая ихъ, яко же сего беси доведоша, вознесше мысль его до облак, устроиша в нем друга сатанина и сведоша его во ад».¹

То есть речь идет о духовных оценках негативных действий епископа Феодора, выразившихся в узурпации им власти, жестокостях по отношению к горожанам и духовенству, корыстолюбии и властолюбии.

1 Пискаревский летописец..., с. 78

СОБЫТИЯ, ПРЕДШЕСТВОВАВШИЕ КОНФЛИКТУ ВОКРУГ ЛИЧНОСТИ ЕПИСКОПА ФЕОДОРА

Какие же события предшествовали конфликту вокруг епископа Феодора?

Под 1155 годом в Лаврентьевской летописи мы читаем: «Того же лета иде Андрей (будущий св. Андрей Боголюбский — и.В.) от отца своего Суждалю, и принесе ида икону святую Богородицю, юже принесоша во едином корабли с Пирогощею из Царяграда; и икона в ню боле тридесят гривен золота, кроме серебра и камня драгаго и жемчуга. И украсив ю постави и в церкви своей Володимери».¹

В Ипатьевской летописи под 1157 годом читаем: «Того же лета судумавши Ростовци и Суждальци и Володимирци вси, пояша Андрея сына Дюргиева старейшаго (Юрия Долгорукого — и.В.) и посадиша и на отни (отчем — и.В.) столе, Ростове и Суждали, и Володимири: зане бе прелюбим всим за премногую его добродетель, юже имяше преже к Богу и к всим сущим под ним. Темже и по смерти отца своего велику память створи: церкви украси, и монастыри постави, и церковь сконца (окончил — и.В.), иже бе заложил переже отец его, святого Спаса камяну. Князь же Андрей сам у Володимири заложил церковь камяну святой Богородици месяца априля в 8 день, на святого апостола Родиона, в вторник; и дая и много имения, и свободи (слободы — и.В.) купленыя с даньми, и села лепшая, и десятины в стадах своих, и торг десятый; сверши же церковь 5 верхов, и все верхи золотом украси, и створи в ней епископью; и город Володимир болий заложил».²

Лаврентьевская летопись подтверждает церковный контекст этого сообщения (так же под 1157 годом): «Того же лета Ростовци и Суждальци судумаша вси, пояша Андрея сына его старейшаго (имеется в виду Юрий Долгорукий — и.В.), занеже бе любим всеми за премногую его добродетель, юже имяше преже к Богу и ко всем сущим под ним, тем же и по смерти отца своего велику память створи: церкви украси, и монастыри постави, и церковь сконча, юже бе заложил преже отец его,

1 ПСРЛ, т. I, с. 148

2 ПСРЛ, т. II, с.с. 81–82

святаго Спаса камену».¹

В Никоновской летописи под 1157 годом содержится еще более развернутый текст: «Того же лета Ростовцы и Суздальцы съжалишася о своем князе Андреи Боголюбском, о сыне Юрья Долгорукого, зане печален бысть о отци своем, и яко отчуждися великого княжения Киевского, и начаша утешати его, и здумавши вси, посадиша его на отца его столе на Ростове и Суздаде, зане любим бе от всех тех князь Андрей Боголюбивый за премногую его добродетель, яже имяше к Богу и ко всем человеком, и многи вещи и дела памяти достойны сотвори, и церкви украси и удоволи многими стяжании и имении, и монастыри воздвиже и удоволи такоже стяжании и имении многими, и съврвши церковь камену святаго Спаса, юже бе заложил отец его князь велики Юрьи Долгорукий, и многу веру и любовь имеаше к Богу и Пречистой Богородице, и никогда же изношашеся из уст его (то есть непрестанно упоминал – и.В.) имя Христово и Пречистыа Его Матере, и в прочитании святых писаний всегда наслаждашеся, и в молитвах со слезами моляшеся, и чтуще попремногу епископы, и презвитеры, иноки, и мысляше в себе, еже бы како митрополии быти в Ростове или в Суздаде, или паки град велий воздвигнути Володимер, его же созда блаженный и великий князь Владимир, иже крести всю Русскую землю. И сице и сице мыслив, положи упование на Бога, якоже той хочет, и сотворит, и пребываше всегда в молитвах и в слезах, в житии жестоце, о Христе подвизаяся, и многу любовь имяше со царем Константиноградским и с патриархом, и многи и чясты дары посылаша к ним, такоже паки и они к нему и любовь, и смирение и дары многи».²

Здесь, под 1157 годом, впервые содержится рассказ о стремлении князя Андрея Боголюбского к установлению в Ростове, Суздаде или Владимире отдельной от Киева митрополии, подчиненной, безусловно, Константинопольскому патриарху.

Под 1160 годом в Лаврентьевской летописи говорится: «Того же лета создана бысть церкви святая Богородица, в Володимери, благоверным и боголюбивым князем Андреем; и украси ю дивно многоразличными иконами, и драгим камнем без числа, и сосуды церковными, и верх ея позлати, по вере же его и по тцанью его к святей Богородице, при-

1 ПСРЛ, т. I, с. 149

2 ПСРЛ, т. IX, с. 209

веде ему Бог из всех земель мастера, и украси ю паче инех цекрвий».¹

В Никоновской летописи под 1160 гом мы читаем: «Совръшена бысть святая церковь соборная Пречистыа Богородици Успение о едином версе в новом граде Владимери, егоже созда князь великий Андрей Боголюбский Ростовский и Суждалский, и верх еа позлати; по добродетели его и по вере к Пречистой Богородице приведе ему Господь Бог изо всех земель мастера всякиа, и украси ю дивно паче иных церквей многими чудными иконами, и церковными сосуды златыми и серебряными с камением драгим и жемчюгом, и многими книгами, и паволоки и запоны, и вещми всякими священными чуднее устрои, в ней же и чудную икону Пречистыа Богородици постави, юже глаголют Луки евангелиста писма, еяже ко отцу его в Киев принесоша в корабли с Пирогощею изо Царяграда, юже взем из Киева принесе от отца своего, и возложи на нее злата боле тридесяти гривенок, кроме сребра, и камня драгаго и жемьчюга. И даде Господу Богу, и Пречистой Богородице и святей церкви еа Успению соборней, еяже предивно украси, много стяжания, и имениа, и власти и слободы купленыа и з данми, и села лучшаа и з данми, и в торгах десятыа недели, и в житех, и в стадах и во всем десятое, хотя бо zde не точию великого княжения, но и священныа и божественныа митрополии, и оправдания, и пошлины святительския по греческим святым уставом и по блаженного и святого уставлению великого князя Владимира утвердити».²

То есть после освящения Успенского собора во Владимире князь Андрей Боголюбский поставил вопрос о создании при нем отдельной от Киева митрополии, подчиненной, конечно, как и Киевская митрополия, Константинополю.

Возвышение Владимиро-Суздальской земли князь Андрей Боголюбский видел в первую очередь в возвышении в ней православной христианской веры. Он ведет интенсивное строительство каменных храмов, приглашая «от всех земель мастеров». Более чем втрое была расширена площадь Владимира внутри крепостных стен, украсившихся Серебряными и Золотыми воротами с надвратной церковью в честь Положения ризы Богоматери.³ Во Владимире были воздвигнуты величественный Успенский собор и монастырь Вознесения близ Золо-

1 ПСРЛ, т. I, с. 150

2 ПСРЛ, т.IX, с.с. 220–221

3 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский // Православная энциклопедия. Т. II. Алексей, человек Божий — Анфим Анхимальский — М., 2001, с. 394

тых ворот. На месте, по преданию указанном князю Божией Матерью, была построена княжеская загородная резиденция с храмом Рождества Пресвятой Богородицы. Близ Боголюбова была сооружена церковь Покрова Пресвятой Богородицы на Нерли. В Ростове построен кафедральный собор Успения Пресвятой Богородицы¹, в Переяславле-Залесском — храм в честь Преображения Господня.² Мы видим, что созидались храмы не только в честь Матери Божией, но и Господских праздников.

В Ростове при закладке Успенского собора были обретены мощи ростовских епископов — святителей Леонтия и Исаии. При непосредственном участии князя Андрея Боголюбского они были перенесены во вновь построенный собор.³

По инициативе святого благоверного князя Андрея Боголюбского был установлен новый церковный праздник — 1 августа в честь Животворящего Креста и Всемиловитого Спаса.⁴ При этом Никоновская летопись специально обговаривает, что князь действовал по благословению константинопольского патриарха Луки Хрисоверга и киевского митрополита Константина: «И сице благословением блаженнаго Луки патриарха Царяграда, и пресвященнаго Константина митрополита Киевскаго и всея Руси, и Нестера епископа Ростовского уставиша праздновати честному и животворящему кресту месяца августа 1 дня».⁵

Установление благоверным князем Андреем Боголюбским нового праздника никак не противопоставлялось византийской церковной традиции. Более того, летописная книжная традиция подчеркивает его органичную связь с греческой церковностью.

В Никоновской летописи под 1157 годом содержится «Повесть о происхождении честного креста месяца августа в 1 день».⁶ В ней говорится: «В Константине убо граде царствующу благоверному и христоролюбивому царю Мануилу, в Ростове же и в Суждале великому князю Андрею Боголюбвскому, на отца его столе сидящу на великом княжении Ростовском и Суждальском, в Киеве же и во всей Руси тогда сущу Кон-

1 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

2 Пэнэжко, Олег, прот. Храмы и монастыри г. Переславля-Залесского и окрестностей. — Владимир, 2009, с. 59

3 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

4 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

5 ПСРЛ, т. IX, с. 210

6 ПСРЛ, т. IX, с. 210

стянтину митрополиту, в Ростове же Нестеру епископу сущу. Сим убо самодръжцем обема mezi собою в любви мнозе живущем, и случися им обоим изыти во един день на брань, Константиноградскому убо из Константинограда на Персы, Ростовскому же из Ростова на Болгары... Обычай же имяше князь Андрей Боголюбский, Юрьев сын Долгорукого, шествуя на брань, икону пречистыа Богородици и животворящий крест Христов презвитера два во священных ризах ношаху; он же со слезами, с чистою душею и сердцем сокрушенным припадаше пред образом Божиа Матери и частнаго креста... И сице вси со слезами и с верою молишася, и знаменавшеся и целоваше образ причистыа Богородици и честный животворящий крест, и преже причастися сам святых и животворящих Таин, таже и сущии с ним причастишася, и нападоша на безбожныа агаряны болгарския..., и взяша четыре грады их, а пяты Брахимов на реце на Каме, и сице одолев возвратися. И виде сам и сущии с ним от образа пречистыа Богородици лучя огнены исходяща, и все воинство его озаряющее, он же и сущии с ним пристрашни и трепетни быша, и благодарственная Господу Богу и Пречистой его Матере воздаша, и повеле грады их запалити огнем, а прочих осади и дань на них наложи. Сице же и Константиноградскому царю сотворися в той день: лучя огнены исходящее от образа Пречистыа Богородици и от честнаго и животворящего креста Господня, и много Срацин Перских победы».¹

Летописный рассказ об установлении праздника подается в контексте повествования о тесном общении благоверного князя Андрея Боголюбвского с императором Мануилом и константинопольским патриархом.²

Установленный в XII столетии в Киевской митрополии праздник Покрова Пресвятой Богородицы самым непосредственным образом опирался на греческий текст жития святого Андрея Христа ради юродивого и был следствием чуда, случившегося во Влахернском храме Константинополя.³

Строительство церквей сопровождалось щедрыми пожалованиями со стороны князя Андрея Боголюбвского на их украшение, богослужб-

1 ПСРЛ, т. IX, с. 210

2 ПСРЛ, т. IX, с. 209

3 См.: Сергей (Спасский), архиеп. Святой Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы//Жизнь и деяния святого отца нашего Андрея Юродивого Христа ради. — Спб., 2007, с.с. 180–314

ное убранство и материальное обеспечение клира. Характер некоторых пожалований свидетельствует о том, что Церковь, по мысли князя, должна была участвовать в хозяйственном освоении новых земель: так, город Гороховец, данный в десятину владимирскому Успенскому собору, находился в то время на крайней восточной границе Владимиро-Суздальского княжества.¹

Активное строительство и великолепная отделка построенных при князе Андрее Боголюбском христианских храмов должны были наглядно свидетельствовать о превосходстве христианства над язычеством и способствовать христианскому просвещению Ростово-Суздальской земли. Князь часто водил иностранных послов (от «латин», «болгар, жидов и всее погани», т.е. язычников) на хоры Рождественской церкви, «да видять истинное христьянство и крестятся».²

Активно развивается литературное творчество. Создаются при вероятном участии Андрея Боголюбского как автора некоторых из них³: Слово о победе над волжскими булгарами, Слово на праздник Покрова, Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери. В первых двух текстах победа князя над волжскими булгарами ставится в один ряд с победами византийского императора Мануила I над турками-сельджуками.⁴

Всё это способствовало возвышению Владимиро-Суздальской земли как нового самостоятельного христианского политического образования.⁵

В 1156 году в Киев на митрополичий стол прибыл грек Константин вместо избранного девятью годами раньше русскими епископами Клима Смолятича. В Никоновской летописи читаем: «Того же лета прииде изо Царяграда Константин митрополит на стол митрополичь в Киев и на всю Русь. Князь велики же Киевский Юрьи Долгорукий срете его сам и з детми своими и з бояры честне, и в той день пирование светло бысть, и честь велиа святителю».⁶ В Лаврентьевской летописи в связи с этим событием говорится о смещении с кафедры ростовского еписко-

1 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

2 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

3 Забелин И. Е. Следы литературного труда Андрея Боголюбского//Археологические известия и заметки, 1895, № 2–3

4 Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский..., с. 395

5 См.: Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг..., с. 32

6 ПСРЛ, т. IX, с. 239

па Нестора: «В то же лето приде митрополит из Царяграда Константин, и прият его князь с честью и людьє вси; на ту же зиму иде епископ Нестер в Руси, и лишиша и епископыи».¹ Никоновская летопись разъясняет: «Того же лета иде из Ростова Нестер епископ Ростовский в Киев к Константину митрополиту Киевскому и всея Руси поклонитися и благословитися, и от своих домашних оклеветан бысть к Константину митрополиту, и в запрещении бысть».²

Епископ Нестор в качестве Ростовского архиерея упоминается в Никоновской летописи и под 1157 годом в связи с установлением праздника Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня и Всемиловитовому Спасу.³

Спор о постах мы уже упоминали выше в связи с текстом В. Н. Татищева. Он возникает не в 1168 году, когда «Поликарп, игумен Печерскаго монастыря, с братиею положили во все господские праздники, ежели прилучится в среду и пяток, есть сыр, масло, яйца и молоко»⁴, а гораздо раньше.

Никоновская летопись содержит четкие сведения о причине изгнания епископа Нестора его «домашними», то есть, вероятно, князем и его окружением — «Того же лета изнан бысть Нестер епископ Ростовский с престола его Ростовскаого и Суждалскаго про Господьския праздники; не веляше бо мяса ясти в Господьския праздники, аще прилучится когда в среду или в пяток, такоже от светлыа недели и до пентикостиа»⁵, то есть от Пасхи и до Пятидесятницы — Дня Святой Троицы.

Под 1158 годом в Ипатьевской летописи говорится: «Того же лета приде Леон на епископию в Ростов».⁶

Новый епископ Леон попытался внести нестроения в великоконяжескую семью. В Никоновской летописи говорится об этом так: «Того же лета препирания бысть с Леоном епископом, зане не по правде поставися Ростову и Суздалю на епископство, Нестеру убо епископу Ростовскому живу сущу, прехватив Нестеров стол не по повелению священных правил святых апостол и святых отец, и изгна его князь

1 ПСРЛ, т. I, с. 148; см.: Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви... с. 329

2 ПСРЛ, т. IX, с. 207

3 ПСРЛ, т. IX, с. 210

4 Татищев В. Н. История Российская. Часть вторая (вторая редакция)... с. 87

5 ПСРЛ, т. IX, с. 211

6 ПСРЛ, т. II с. 82

Андрей Юрьевич. Таже прелщен бысть от домашних своих злых, ненавидяху бо князя Андреа свои его суще домашнии, и лстивно и лукавно глаголаша к нему, и тако совраждоваша и съсориша его з братьею, со князем Мстиславом Юрьевичем, и со князем Василком Юрьевичем и со князем Михалком Юрьевичем; и с предними мужи отца его».¹

Итогом стало столкновение князя Андрея Боголюбского с оппозицией со стороны младших Юрьевичей. В результате трое младших братьев Андрея Боголюбского — Мстислав, Василько и Всеволод вместе с матерью последнего, второй женой Юрия Долгорукого (видимо, византийского происхождения), а также племянники — сыновья его покойного старшего брата Ростислава, вынуждены были искать убежище в Византии у императора Мануила I Комнина. Князь изгнал также и «мужей передних» своего отца, что указывает на радикальность его преобразований. Это способствовало внутренней консолидации Владимиро-Суздальского княжества.

Никоновская летопись так рассказывает об этих действиях Андрея Боголюбского: «И тако изгна братию свою, хотя един быти властель во всей Ростовской и Суждальской земле, сице же и прежних мужей отца своего овех изгна, овех же в темницах затвори; и бысть брань люта в Ростовской и в Суждальской земли».²

Далее в Никоновской летописи говорится: «Того же лета князь Андрей Юрьевич паки возврати Леона епископа на свой его стол в Ростов и Суждаль; он (епископ Леон — и.В.) же начят учити не ясти мяс в Господския праздники в среды и в пятки на Рождество Христово и на Крещение, и бысть о сем с ним благоверному князю Андрею Юрьевичу и всем людям сопрение велие, и упре его Феодор епископ. Он же иде на исправление в Константиноград, и бывшу ему у Луки патриарха, таже иде ко царю Мануилу, и упре его о сем пред царем Мануилом Андреан епископ Болгарский... Того же лета прииде от Луки патриарха Константиноградского посол Андрей к великому князю Андрею Юрьевичу Ростовскому и Суждальскому о Нестере епископе Ростовском и Суждальском: «да даси ему, рече, внити на свой ему стол Ростов и Суздаль, да не заблуждает в чюжих странах, да не имя Христово хулится, да не постигнет тя гнев Божий».³

1 ПСРЛ, т. IX, с. 221

2 ПСРЛ, т. IX, с. 221

3 ПСРЛ, т. IX, с. 222

Под 1164 годом в Лаврентьевской летописи читаем: «В то же лето вста ересь Леонтианская. Скажем в мале: Леон епископ не по правде поставися Суждалю, Нестеру епископу Суждальскому живущю, перехватив Нестеров стол; поча Суждали учити не ести мяс в Господския праздники, в среды и в пяткы, ни на Рожьство Господне, ни на Крещенье, и бысть тяжа про то велика пред благоверным князем Андреем, предо всеми людми, и упре его владыка Феодор».¹

Далее там также описывается, как епископ Леон отправился доказывать свою правоту в Константинополь: «Он же идее на исправление Царюгороду, а тамо упрел и Андриан, епископ Болгарьский, перед царем Мануилом; стоящю царю товары над рекою, Леону молящю на царя, удариша слугы царева Леона за шью, и хотеша и в реце утопити... Се же сказахом верных дея людий, да не блазнятся о праздницех Божьих».²

Император Мануил принимал самое активное участие в богословских дискуссиях. Период его правления был временем уточнения церковного календаря и устава многодневных постов. В 1164 или 1166 годах император Мануил издал особую новеллу о церковных праздниках. Ею все праздники впервые разделялись на «большие» и «малые».³ При патриархе Луке Хрисоверге Константинопольский собор специально рассматривал устав Успенского и Рождественского постов, уточнив время их проведения.⁴

То есть дискуссии о постах велись в целом в Церкви, а не только на Руси.

Следует отметить, что Русская Церковь, в XII веке являющаяся одной из многочисленных митрополий Константинопольского патриархата, поддерживала самые тесные духовно-интеллектуальные связи со всей церковной полнотой. Например, киевский митрополит Константин, при котором происходил суд над епископом Феодором, явился инициатором двух церковных соборов в Константинополе 1156 и 1157 годов, обсуждавших важный догматический вопрос, вызвавший массовые споры — кому была принесена Спасителем Голгофская Жертва — од-

1 ПСРЛ, т. I, с. 150

2 ПСРЛ, т. I, с. 150

3 Величко А. М. История византийских императоров. Том IV. — М., 2010, с. 651

4 Скабалланович М. Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. — М., 2004, с. 411

ному Богу-Отцу или всей Пресвятой Троице?¹ Митрополит Константин не хотел уехать на Русь, не получив соборного ответа на этот вопрос. При этом собор 1157 года собирался при патриархе Луке Хрисоверге. Большую богословскую активность на соборах проявил император Мануил.² Дискуссии велись с опорой на всю церковную традицию.

В. В. Мильков подчеркивает, что причины, по которым епископ Леон не только не получил поддержку у императора, но оказался даже перед угрозой утопления, заключается в «негибкости» Леона к русским языческим традициям.³ На самом деле цитированный нами летописный источник не дает никаких оснований для такого вывода. Дискуссии о постах и церковном календаре в это время носили именно общецерковный характер. Странно предположить, что ради особенностей отдаленной митрополии вся Церковь должна была бы изменить свой устав. Слуги императора Мануила, как явствует из цитированного источника, побили и хотели утопить епископа Леона за ту дерзость, которую он проявил в споре с императором.

Летописные источники подчеркивают, что спор императора Мануила с епископом Леоном проходил в присутствии русских послов. В Никоновской летописи мы читаем: «Тогда же бысть у царя Мануила посол великого князя Киевского Иван Яковль, другой посол Илья Андреев великого князя Андрея Юрьева сына Долгорукого, третий посол великого князя Святослава Олговича Чръниговского, четвертый посол великого князя Переяславского».⁴ Лаврентьевская летопись в записи о споре императора Мстислава с епископом Леоном указывает: «Сущим ту у царя всем послом, Кыевський, и Суждальський Илья, и Переяславський и Черниговський».⁵

Спор о постах стал как бы внешней оболочкой, в которую облеклись ключевые политические события. В 1169 году войска Андрея Боголюбского и других князей взяли Киев. В Лаврентьевской летописи причины этого описаны так: «Се же сдеяся за грехы их, паче же за митрополицию неправду: в то бо время запретил бе Поликарпа игумена

1 Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский//Богословские труды. Выпуск 1.— М., 1960, с. 89

2 Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский..., с.93

3 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с.284

4 ПСРЛ, т. IX, с. 222

5 ПСРЛ, т. I, с. 150

Печерского про Господьские праздники, не вели ему ести масла, ни молока, в среды и в пятки в Господьские праздники»¹.

Выше мы цитировали тексты Никоновской летописи, «Истории» В. Н. Татищева и Ростовского летописца, из которых следует, что Феодор после киевского церковного собора, на котором обсуждался вопрос о постах, отправился в Константинополь, где хитростью добился рукоположения себя на Ростовскую епископскую кафедру.

Всё это происходило на фоне устойчивого желания князя Андрея Боголюбского устроить отдельную от Киева митрополию.

В Никоновской летописи события вокруг епископа Леона и запись со словом князя Андрея Боголюбского о митрополии даны под 1160 годом. Здесь говорится: «Того же лета князь Андрей Юрьев сын Долгорукого Ростовский и Суждальский глагола князем и боарам своим сице: «Град сей Владимир во имя свое созда святой и блаженный великий князь Владимир, просветивый всю Русскую землю святым крещением, ныне же аз, грешный и недостойный, Божию благодатию и помощью Пречистыя Богородици разыширих и вознесох его наипаче, и церковь в нем создах во имя Пречистыя Богородици святого и славного ея Успения, и украсих и удовлих имением, и богатством, и властью, и селы, и в торгах десятиа недели, и в житех, и в стадах и во всем десятоадах Господу Богу и Пречистой Богородице; хошу бо сей град обновити митропольею, да будет сей град великое княжение и глава всем».²

Последняя фраза вполне свидетельствует о том, что желание князя Андрея Боголюбского создать митрополию исходило из целей политического возвышения Владимира фактически до уровня Киева. Это желание нашло поддержку у окружения князя Владимира: «И сице возлюбиха князи и боаре его вси тако быти».³

В. В. Мильков пишет: «Князь намеревался быть во всем самовластным и хотел утвердить не просто независимого от Киева епископа, а создать не зависящую от Киева и от Византии митрополию».⁴ В реальности, в источниках в действиях князя Андрея Боголюбского не усматривается такого стремления к автокефалии от Константинополя. Летописи свидетельствуют именно о его желании утвердить еще одну митрополию, как в Киеве, но, конечно, в рамках Константинопольского патриархата.

1 ПСРЛ, т. I, с. 151

2 ПСРЛ, т. IX, с. 222

3 ПСРЛ, т. IX, с. 222

4 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 286

ПОСЛАНИЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХА ЛУКИ ХРИСОВЕРГА КНЯЗЮ АНДРЕЮ БОГОЛЮБСКОМУ

Никоновская летопись описывает дальнейшие действия князя Андрея Боголюбского: «И посла в Констянтинъград к патриарху посла своего Якова Станиславичя, да благословит град Владимир митрополею и да поставит в него митрополита».¹ Посол вез послание князя, в котором говорилось то же, что и в речи его перед боярами.

Посла принял Константинопольский патриарх Лука Хрисоверг. Никоновская летопись продолжает: «Преосвященный же Лука патриарх Конъстантиноградский сиа слышав, и пред священным собором повеле прочести послания его, ту же суцу и Нестеру епископу Ростовъскому и Суздальскому, еще же и послу Феодора митрополита Киевского и всеа Руси и посла к нему послание сице».²

Далее Никоновская летопись приводит обширное послание патриарха Луки Хрисоверга князю Андрею Боголюбскому.³ Текст его озаглавлен в летописи так: «Послание великого патриарха Луки к великому князю Андрею Ростовскому и Суздальскому Боголюбскому, сыну Юрья Долгорукого, внуку Владимирю, о Нестере епископе Ростовском и Суждальском».⁴ То есть главное содержание этого послания — попытка вернуть на ростовскую кафедру епископа Нестора.

Послание хвалит веру и благочестие князя Андрея: «Возлюбленный о Христе духовный сыне. Преблагородный княже Ростовский и Суздальский! Послание благородиа твоего к нашему смирению с твоим послом Яковом Станиславичем принесено бысть, и прочтено бысть в священном соборе смирения нашего. Уразумехом же в силе словес писания твоего, яко в твоей земле Божиею благодатию и милостию, и пречистыа Богородици помощию, по вере твоей и по добродетели, велие благочестие распространяется и яко по многим местом святыа церкви и честныа монастыри создал еси Христу Богу и Пречистей Богородице; и сице по велицей вере твоей к Господу Богу и Пречистей

1 ПСРЛ, т. IX, с. 222

2 ПСРЛ, т. IX, с. 223

3 ПСРЛ, т. IX, с.с. 223–229

4 ПСРЛ, т. IX, с. 223

Богородице и о благих делах твоих зело благодарим. И не точию любомудрие писания твоего извести нас, но и от самого того Нетера епископа твоего множицею слышахом о благородии твоём многая благая свидетельства, глаголанная пред нашим смирением, и пред священным и божественным собором и пред дръжавнейшем нашем сыне благочестивем царе Мануиле, и яко град нарицаемый Владимир, егоже святыи и блаженный великий князь Владимир во имя свое созда, ты же ныне изо основания воздвигл еси его велии, и разшири и возвыси со множеством человек, в нем же и церковь Пречистыа Богородици честного и славного еа Успения создал еси... и вся по священным и божественным канонам и уставом возложил еси Господу Богу и Пречистой Богородице».¹

В. В. Мильков, ссылаясь на это послание патриарха Луки Хрисоверга, считает, что в Византии сомневались в православности князя Андрея.² Однако приведенный выше текст свидетельствует об обратном. Патриарх хвалит именно веру и благочестие князя Андрея Боголюбского.

Далее в послании говорится о желании ростовского и суздальского князя создать во Владимире митрополию. Здесь же возникает и имя епископа Феодора. Описав раширение и благоуукрашение города Владимира, патриарх пишет: «Не хочещи же его быти под правдами епископы Ростовския и Суздальския, но обновити его митропольею и поставити в нем от нас митрополита тамо сущаго у благородиа твоего Феодора».³

Патриарх говорит о том, что князь Андрей Боголюбский правильно строит храмы и украшает их. Но вот его попытка создания митрополии Константинополем не одобряется: «Да еже убо о граде твоём и о святей церкви, еже в нем создал еси на славу Господу Богу и Пречистой Богородице, и всякими священными красотами, и стажанми и богатствы удоволил еси, будет ти мзда от Господа Бога и Пречистыа Богородици, яко убо и ины многия церкви воздвигл еси и монастыри, о сих всех насладишися радости неизреченныа на небесех у Христа Бога, вся бо богоугодне и любомудре устроил еси; а еже отъяти таковой град от правды и истинны епископы Ростовския и быти ему митропольею, не

1 ПСРЛ, т. IX, с. 223

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 284

3 ПСРЛ, т. IX, с. 223

можно есть».¹

Патриарх Лука опровергает возможность церковно-канонического отделения Владимира от Ростова. Он указывает, что Владимир — не город чужой земли, а входит в Ростовскую и Суздальскую епархию: «Яко не иныя страны и области таковой град есть, не убо ново зашел еси и ныне приложен к твоему княжению, но тоеже земли и области есть Ростовския и Суздальския, в ней же прадеди твои и отец твой был, и ты сам обладаешь ею ныне».²

Далее патриарх подчеркивает, что Ростовская епархия подчиняется Киевскому митрополиту, который ставится в Константинополе.³ Пытаться нарушить этот порядок — значит выступить против церковных канонов, «правил святых апостолов и святых отец». Кто желает так поступать — «чюждь от Бога хочет быти».⁴

Далее патриарху Лука ссылается на другие послания князя Андрея Боголюбского, в которых тот выдвигал обвинения против епископа Нестора. Эти обвинения, по словам патриарха, были проверены священным собором и оказались ложными.⁵

На соборе епископ Нестор «противу коейждо вины своей въ правду силне по священным и божественным правилом отвечал».⁶ Поэтому он «ныне оправдан есть и нами, и в священную и божественную службу с собою его приахом..., и послахом его оправдана к твоему благородию, да примеши его с любовию и честию».⁷

Если же епископ Нестор пожелает жить не в Ростове, а во Владимире, то князь должен это разрешить — «в том бо ему несть пкаости, аще о Господи благопотребен ему будеши, понеже есть той град (Владимир — и.В.) подо областию епископыи Ростовския и Суздальския».⁸ Но если князь Андрей Боголюбский патриарху и собору не подчинится, то «не неведомо ти буди, возлюбленный о Христе сыне, яко аще и всего мира исполниши святых церкви и монастырей, и грады многы возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то убо не

1 ПСРЛ, т. IX, с. 223

2 ПСРЛ, т. IX, с. 224

3 ПСРЛ, т. IX, с. 224

4 ПСРЛ, т. IX, с. 224

5 ПСРЛ, т. IX, с. 224

6 ПСРЛ, т. IX, с. 224

7 ПСРЛ, т. IX, с. 224

8 ПСРЛ, т. IX, с. 225

церкви то, но хлеви суть, и ни единыя же ти будет мзды и спасения».¹

В. В. Мильков убеждает своих читателей, что фраза «то убо не церкви то, но хлеви суть» является оценкой со стороны патриарха Луки неправославности князя Андрея.² На самом деле перед нами констатация того церковно-канонического факта, что отпадение от истинной иерархии в данном случае в лице патриарха и собора делают недействительным церковное богослужение. Здесь подчеркивается, что в случае именно такого отпадения все благие дела князя Андрея по строительству храмов, монастырей, устройству городов окажутся бесполезными для спасения его души. Но это вовсе не оценка некоего «двоеверия», «язычества», «неправославности» и т.д. самого князя.

В послании говорится: «Иже чувствуеши святителя, чувствуеши Христа: (епископ) образ бо Христов имать и на Христове седалищи сидит»,³ «Господь Бог глаголет усты епископа твоего».⁴

Так как патриарх Лука в послании добивается возвращения на Ростовскую кафедру, то здесь же он негативно отзывается о епископе Феодоре. Епископ Нестор «не про ино что гоним есть и безчествуем, но некоего ради Феодора, сестричичя епископля Мануилева, лишившася в ней же церкви поставлен; шедшу же ему тамо и поучяюще съпротивное епископу чрез повеления святых апостол и святых отец ясти мясо в среду и в пяток, аще прилучится праздник Господский или память которого нарочитого святого, такоже и во всю святую пятьдесятницу в среды и в пятки, и иная многая грубная и несмысленная творящее и учяще; сиче же и чисте живущих безженных житие, и Господа ради иночествующих, и любомудрию о Господи учящихся негодоваше и укоряше».⁵

Из письма следует, что Феодор каким-то образом раздражил монашествующих, несмотря на то, что, как мы видели выше, он сам являлся «калугером» (монахом), получил постриг в Киево-Печерском монастыре и был игуменом в Суздале.

В связи с этими обвинениями в послание включено обширное поучение о монашестве, девстве и чистоте. Никаких обвинений против

1 ПСРЛ, т. IX, с. 225

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли — Спб., 2001, с. 289

3 ПСРЛ, т. IX, с. 229

4 ПСРЛ, т. IX, с. 228

5 ПСРЛ, т. IX, с.с. 225–226

епископа Феодора в «хуле на Богородицу» в послании не выдвигается.

Послание патриарха Луки содержит устав постов в среду и пятницу, когда на эти дни приходятся праздники. Там говорится: «Покоряйся убо, возлюбленный о Господе духовный сыне, боголюбивому епископу твоему, яко аще прилучится Господьский праздник Рождества Христова и Богоявления в среду или в пяток, разрешает епископ мирских ясти мяса и вся, иноков же млеко, и масло кравие, и сыр и яйца; на Рождество же Пречистыя Богородици, и на Сретение, и на Успение и на Преображение Христово в среду и в пяток разрешает иноков же и мирских на масло древяное, и на овощи, и на рыбу, и на вино; на Благовещение же до недели вербныя, в кой убо день аще случиться, разрешает на масло, и на овощи, и на вино, на страстной же неделе до великого пятка на масло и на вино, в великий же пяток на вино точию... от светлой же недели и до пянтикостии в средах и в пятницах пост.. аще и снеть сыра, и масла кравиего и мяса отмаемса стыдением апостольского правила, но масло древяное и другая к сим и рыбы приемлем».¹ Этот устав уже приближен к современным нормам Православной Церкви (за исключением запрета на рыбу на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы).

В. В. Мильков увидел в уставе, зафиксированном в послании патриарха Луки Хрисоверга, компромисс с язычеством. Он пишет: «Лука Хрисоверг в своем послании Андрею Боголюбскому в вопросе о постах занял компромиссную позицию. Видимо, учитывая накал страстей, он разрешил отмену поста в том случае, если среда и пятница совпадали с богородичными или господскими праздниками. Реалии жизни, надо полагать, заставляли идти на смягчение требований к соблюдению канонов».²

Во-первых, утверждение В. В. Милькова не соответствует самому источнику. Как мы видели выше, на Сретение, Преображение, Успение согласно посланию Луки Хрисоверга пост не отменяется.

Во-вторых, позиция патриарха Луки Хрисоверга не была обусловлена русскими реалиями, то есть ситуацией в одной из многочисленных митрополий Киевского патриархата.

В. В. Мильков и Б. А. Рыбаков³ подчеркивали, что на Руси, если

1 ПСРЛ, т. IX, с. 228

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 284

3 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 283; Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 743

Рождество Христово приходится на среду или пяток, отвергали пост в силу того, что в эти дни совершались некие славянские языческие мясоедные праздники. Что, мол, и служит доказательством двоеверия. Но точно такие же нормы применялись в отношении этих праздников в самой Византии.

Известный русский дореволюционный историк А. П. Лебедев описывает следующий случай, произошедший в период патриаршества Луки Хрисоверга. Некий аристократ был в крайнем затруднении — как ему поступить: он дал обет проводить в посте все среды — в честь Иоанна Крестителя, между тем на среду падал праздник Рождества Христова. О своем недоумении этот византийский аристократ сообщил императору Мануилу. Мануил передал рассмотрение вопроса Константинопольскому собору (синоду). Собор, хотя одобрил обет аристократа поститься, но освободил его от поста в день Рождества Христова, в виду величия праздника.¹

Особо следует подчеркнуть, что вопреки утверждениям В. В. Милькова, патриарх Лука в своем послании вообще не говорит о какой-либо «еретичности» Феодора. Патриарх пишет князю Андрею Боголюбскому: «Того же убо Феодора отжени от себе и к его епископу понуди его ити, да аще обратится и покается, благодать Богу; аще ли еще учнет тамо пребывая, церковныа смущати, и мльвити вещи и укоризны, и досады на епископа наводити, супротивное творя священным и божественным правилом, отлучена его имеет священный и божественный великий собор с нашим смирением».² То есть весь вопрос в необходимости для Феодора подчиниться киевскому митрополиту и, судя по контексту, епископу Нестору. Его заблуждения, таким образом, оказываются каноническими, а не догматическими. Они связаны не с искажением вероучения, а с нарушением церковно-канонической дисциплины. И именно эти канонические, а не догматические искажения именуется «ересью» автор проложного жития святителя Кирилла Туровского. Хула на Христа, Богородицу и святых, о которой говорят летописные источники, вероятно, сводилась к резким словам, которыми епископ Феодор перед князем Андреем и судом киевского митрополита оправдывал закрытие им храмов (в том числе Владимирского Успен-

1 Лебедев А. П. Очерки истории Византийско-восточной Церкви от конца XI-го до половины XV века. — М., 1892, с. 309

2 ПСРЛ, т. IX, с. с. 228–229

ского собора) в Ростово-Суздальской земле.

Стоит отметить что В.В.Мильков, на наш взгляд, тенденциозен в своем подходе к привлекаемым им историческим источникам.

Например, подчеркивая некую особую «еретичность» епископа Федора и его последователей, он пишет о ситуации, сложившейся после убийства заговорщиками князя Андрея Боголюбского: «Известен, например, такой факт, что священнослужители упорно отказывались отпевать князя после его гибели, а, следовательно, и хоронить его по церковному чину. Такая участь в Средние века постигала лишь еретиков, волхвов и самоубийц. А ведь Боголюбский был главой крупнейшего княжества Руси и инициатором широкого церковного стротельства. Лишь сторонники своеобразной автохтонной религиозности (круг Федорца) организовали погребение князя, осуществлявшееся под двоеверные причитания!»¹

Здесь В. В. Мильков ссылается на Ипатьевскую летопись. На самом деле из летописного рассказа об убиении св. Андрея Боголюбского этого не следует.

Андрей Боголюбский был отпет, как и положено, на третий день после своей насильственной смерти игуменом Космодемьянского монастыря Арсением и Боголюбскими клирошанами. Перед этим он лежал не где-нибудь на улице, а в храме — в «притворе у божницы».

Игумен Арсений перед отпеванием заявил: «Долго нам зревшим на старейшие игумени и долго сему князю лежати? Отомькнете божницу, да отпою».² Здесь не говорится ни о каком «отказе священнослужителей». Речь идет о том, что «старейшие игумены» боялись ехать в Боголюбово из-за страха перед стихией разгоревшегося там мятежа. А вот игумен Арсений проявил смелость. Через пять дней, как следует из Лаврентьевской летописи игумен Феодул из Успенского Владимирского собора «с клирошаны... и с володимирцы» прибыл в Боголюбово, забрал тело князя Андрея и совершил его погребение «у святых Богородицы Златоверхое».³

Ипатьевская летопись дает нам более подробный рассказ о той торжественности, с какой во Владимире встречали тело убиенного князя Андрея, когда мятеж и грабежи в Боголюбове пошли на убыль:

1 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли — Спб., 2001, с. 289

2 ПСРЛ, т. II с. 401

3 ПСРЛ, т. I, с. 157

«В 6 день, в пятницу, рекоша Володимерце игумену Феодулови и Луце деместьянику святое Богородице: «нарядита носилице, поедем возмем князя, великого а господина своего Андрея»; а Микулице рекоша: «събери попы вси, оболкошесе в ризы выйдете жь перед Серебряная ворота с святою Богородицею, ту князя дождеши». И створи тако Феодул игумен: святое Богородице Володимерьской с крилошаны и с Володимерце ехаша по князь в Боголюбое, и взявше тело его привезоша Володимерю, со честию, с плачем великим. И бысть по мале времени, и поча выступати стяг от Боголюбого, и людье не могоша ся нимало удержати, но вси вопьяхут, от слез же не можаху прозрити, и вопль далече бе слышати».¹

В. В. Мильков предполагает, что всё владимирское духовенство, столько потерпевшее от епископа Феодора зла — это «круг Федорца»?

А что же это за причитания, в которых В. В. Мильков увидел «двоеверие»?

Ипатьевская летопись так передает плач владимирцев: «И поча весь народ плача молвити: «уже ли Киеву поеха, господине, в ту церковь, теми Золотыми ворота, их же делать послал баше той церкви на велицем дворе в Ярославле, а река: «хочю создати церковь таку же, ака же ворота си Золоты, да будет память всему отечеству моему?», и тако плакася по нем весь град. И спрятавше тело его с честию и с песньми благохвалными (церковными песнопениями — и.В.), положиша его у чудное, хвалы достойно, у святое Богородице Златоверхой, юже бе сам создал».²

Перед нами риторический прием, известный в церковной гимнографии. Например, в икосе канона утрени Великого пятка от лица Матери Божией говорится: «Своего Агнца Агница зрящи к заколению влекома, последоваша Мариа простертыми власы со инеми женами, си я вопиющи: камо идеши чадо; чесо ради скорое течение совершаеш, еда другой брак паки есть в Кане Галилейской, и тамо ныне тщишися, да от воды им вино сотвориши; иду ли с тобою чадо, или паче пожду Тебе?».³

То есть Мать Божия, идя за Своим Сыном на Голгофу, как бы восклицает, обращаясь к Нему: «Куда идешь так быстро? Неужели снова

1 ПСРЛ, т. II, с. 402

2 ПСРЛ, т. II, с. 402

3 Икос по пятой песни канона утрени Великого пятка

на брак в Кану Галилейскую? Мне подождать Тебя или идти туда с Тобою?». Подобным образом и летописец вкладывает в уста владимирцев восклицания, обращенные к усопшему Андрею Боголюбскому: «Куда ты идешь, князь? Неужели в Киев?». Перед нами вовсе не двоеверие, а строгое следование приемам церковной гимнографии.

А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ О «ХРИСТИАНСКОЙ МИФОЛОГИИ»

Прежде, чем в контексте истории епископа Феодора говорить о древнерусских поучениях, обратимся к гипотезам, предложенным русским дореволюционным исследователем А. Н. Веселовским.

Современный исследователь А. Л. Топорков пишет о А. Н. Веселовском: «Веселовский предпринял попытку построить целостную научную концепцию, обнимающую собой фольклор и историю литературы европейских народов, взятых в широких исторических и географических рамках. Он рассматривает средневековую книжность, фольклор, верования и обряды славян в одном ряду с романскими, германскими и некоторыми другими. Веселовского интересует главным образом процесс усвоения книжного сюжета фольклорной традицией. Колоссальная эрудиция позволила ему показать, что само положение Руси на перекрестке культур — в пространстве между Востоком и Западом, Европой и Азией, Византией и Скандинавией — определило ее роль в распространении многих сюжетов мировой литературы. Веселовский рассматривает русский материал на широком фоне евроазиатских культурных контактов и взаимодействий».¹

В отличие, например, от такого современного ему фольклориста, как А. Н. Афанасьев, всё сводившего к пережиткам язычества, Веселовский не считает те или иные сюжеты и тексты, бытовавшие в народной среде, наследием языческой эпохи.

А. Н. Веселовский подчеркивал самозарождение мифологических сюжетов внутри христианского сознания. При этом сами эти сюжеты обусловлены внешними рамками христианского вероучения, календарного цикла и т.д. То есть перед нами не приспособление христианства к язычеству, и, тем более, не некое искусственное создание какого-то двоеверия на политическом уровне, а именно самозарождение мифологии в народной среде, которое может происходить на чрезвычайно коротком историческом отрезке.²

1 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М., 1997, с. 317–318

2 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 318

Особенное внимание А. Н. Веселовский уделяет тому, что он назвал «христианской мифологией». Это понятие означает у него не церковное учение, а те сюжеты, которые стихийно воспроизводятся в народном сознании в связи с этим церковным учением. При этом А. Н. Веселовский не считал данные сюжеты непосредственно вытекающими из языческой дохристианской мифологии.

А. Л. Топорков пишет: «Именно в этой области концепция Веселовского имеет наиболее оригинальный характер, причем идеи русского ученого и обобщенным им колоссальный эмпирический материал в значительной степени сохраняют научную актуальность».¹

Продолжим цитировать А. Л. Топоркова: «Свое понимание христианской мифологии Веселовский сформулировал еще в 1860-х г.г., опираясь на знакомство со славянской народной поэзией и с бытом итальянского простонародья. В заметках по поводу собрания чешских песен К. Я. Эрбена ученый пишет о «христианской мифологии, выступающей на место языческой и развивающейся самостоятельно из своих собственных начал».²

Веселовский отмечает зависимость народных представлений о святых и о событиях евангельской истории от календарной приуроченности посвящаемых им праздников: «... многие святые окружались природной символикой без всякого участия старой мифологии».³

«Веселовский, — пишет А. Л. Топорков, — с удовольствием пересказывает различные поверья, возникающие подчас прямо на его глазах: «Известно, что и о Гарибальди создавалась в народе целая легенда, будто его пули не трогают, потому что ему привита святая гостия».⁴

Мысль о существовании особой христианской мифологии, которая не сводима к мифологии языческой, неоднократно высказывалась и до Веселовского. Например, дореволюционный исследователь А. Н. Пыпин дискутируя с Ф. И. Буслаевым, писал о том, что было бы ошибкой искать пережитки язычества в духовных стихах и апокрифических сочинениях: «Что подлинного народного мифа немного в этих произведениях, можно видеть из того, что им очень мало известны те древнейшие мифы, о которых мы знаем из летописи и церковных обличений. Народность, которая является перед нами в этих двоеверных

1 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 348

2 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 348

3 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 348

4 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 349

памятниках, есть уже народность второй формации, уже привыкшая к христианству, но по своим средствам понявшая его на свой лад; взамен старой потерянной мифологии в этой народности создалась другая мифология».¹

Другой дореволюционный исследователь А. А. Котляревский, дискутируя с А. Н. Афанасьевым, отмечал, что «мифическая производительность народа обнаруживается не только в изменениях старого материала, но и в создании нового, в произведении новых мифов... Целая масса новых мифов, баснословных представлений и рассказов, целый слой новейшей мифологии образуется под влиянием чужеземной легендарной литературы и переводных произведений книжной мудрости».²

А. Н. Веселовский утверждал, что «мифический процесс присущ человеческой природе как всякое другое психологическое отправление», он «продолжает творить и в века позднейшие»: «Так во вторую пору великого мифологического творчества, которую мы зовем средними веками, он мог создать ряд христианских мифов, в которых, вследствие единства мифического процесса, могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия».³ Например, А. Н. Веселовский предполагал, в частности, что средневековые заговоры «столь похожи на древние языческие заклинания не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве».⁴

При этом русский дореволюционный исследователь подчеркивал, что у христианской мифологии есть своя специфика. Объектом первобытных мифов была главным образом природа, христианская же мифология выростала в результате переосмысления церковного учения.

В Средневековье мифологический процесс имел иную направленность, нежели в античности: не от простого к более сложному, а наоборот, от сложного к более простому, не от мифа к символу, а наоборот, от символа к мифу. С точки зрения А. Н. Веселовского, в древности

1 Цит. по: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 349

2 Цит. по: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 350

3 Цит. по: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 350

4 Цит. по: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 350

мифический процесс вел к обогащению человеческой мысли; средневековый же человек, сосредотачиваясь на внешней форме явлений и пренебрегая их внутренней сутью, явно огрублял и упрощал содержание христианских образов и идей.¹

А.Л. Топорков отмечает специфику советского периода изучения мифологии. Он пишет: «Изучение славянского язычества после значительного перерыва началось в 1960-х г.г. и взгляды Веселовского и его последователей при этом никак не учитывались. Наиболее влиятельными были те научные направления, которые смотрели на славянское язычество как на развитую религиозную систему и стремились реконструировать ее мифологическое содержание».²

То есть большинство советских авторов, писавших на эти темы, априорно исходило из представлений о непрерывном существовании пережитков изначальной языческой мифологии и культов в народном сознании. Они считали возможным с помощью изучения текстов и полевых этнографических исследований не только зафиксировать эти остатки, но и воссоздать на их основе целостную картину славянского язычества.

Немалое значение имела при этом идеологическая среда, в которой формировались исследователи, стремление всячески понизить значение христианской традиции в народном сознании и найти те явления, которыми эту традицию можно было бы заменить.

Именно поэтому оказались невостребованными подходы А.Н. Веселовского и его последователей, которые считали, что народный мифологический процесс исторически самостоятельно и очень быстро развивался на основе новой христианской традиции.

Это накладывалось на практическую невозможность для исследователей полноценно работать в архивах и библиотеках западных государств, непрерывно обмениваться своими взглядами с иностранными коллегами.

В результате широта обобщений, характерная для того же А.Н. Веселовского, привлечение самого разнообразного материала из истории европейской культуры была для большинства из советских исследователей практически недостижима.

1 См.: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с.с. 350–351

2 Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века..., с. 355

Всё это в совокупности породило господствующую ныне парадигму в области исследований народной мифологии. Напомню, что парадигмой классик современной философии науки Томас Кун называет набор убеждений, ценностей и техник, разделяемых в данный момент данным научным сообществом.¹ При этом именно парадигма априорно определяет собой подбор фактов и их интерпретацию.

Таким образом, позднее советское и, в значительной степени, по инерции общей парадигмы, постсоветское российское научное сообщество оказались привязанными к концепциям старой дореволюционной мифологической школы, везде видевшей пережитки некоего мощного, длящегося во времени и непрерывного в своем существовании славянского язычества.

Такой подход в последнюю четверть века стал основой для формирования новых неоязыческих политизированных мифов, о чем мы более подробно поговорим в другое время.

1 См.: Кун Т. Структура научных революций. — М., 2003, с. 73

ВОПРОС О ПОСТАХ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПОУЧЕНИЯХ

Выше мы видели, что П. Н. Травкин в своей кандидатской диссертации, не ссылаясь ни на какие исторические источники, объявляет епископа Феодора политеистом. Он утверждает, что этот, якобы, «волхв», соединил «функции жреца и христианского священника».

Стоит разобраться — а можно ли в деятельности епископа Феодора, насколько она отражена в письменных источниках, вообще усмотреть нечто языческое?

Выше уже говорилось, что, с моей точки зрения, главным источником знаний П. Н. Травкина о епископе Феодоре является глава В. В. Милькова и Н. Б. Пилюгиной из сборника «Введение христианства на Руси»

Там говорится: «Вопрос о постах имел прямое отношение к языческим симпатиям Федора, которого даже называли «волхвом». Дело в том, что постный пятый день недели был посвящен Параскеве Пятнице, принявшей в древнерусском синкретическом православии значение девы-судьбы, а с обрядовой стороны впитавшей особенности родо-рожаничного культа с присущими ему жертвоприношениями пищей («кормлением»), ритуальным обжорством, возлияниями».¹

В своей главе «Федорец» совместной с М. Н. Громым работы «Идейные течения древнерусской мысли» В. В. Мильков, в частности, пишет: «Двоеверную подоплеку отказа от постов обнажает полемическая литература, отразившая едва ли не самую атмосферу споров в Ростово-Суздальской земле. Видимо, не случайно вопрос о постах составлял постоянный компонент антиязыческих поучений. В них на первое место выдвигалось требование духовного, угодного Богу служения, тогда как в дни поста, требовавшие смирения, празднества сопровождалась пирами и веселием, расценивавшимися проповедниками не иначе, как «глум»».²

В. В. Мильков ссылается на второй том известной дореволюционной работы Н. М. Галковского «Борьба христианства с остатками язы-

1 Введение христианства на Руси..., с. 270

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли..., с. 284

чества», в котором опубликован и критически разобран ряд домонгольских церковных поучений.¹

В. В. Мильков пишет: «Текстуально совпадающие «Слово о посте устава церковного Петра недостойного» и «Слово о посте и восстании церковного чину» по времени, названию и сути поднятых в них вопросов стоят в одном ряду с таким документом, как послание Хрисоверга. Если у Хрисоверга праздники, в которые «разрешается» пост, только перечисляются, то в «Слове» подробно говорится о языческой подоплеке каждого такого «христианского» праздника (Велик день совпадает с чествованием Матери-Земли, Сошествие Св. Духа — с русальной неделей, Пасха — с обрядами плодородия и т.д.).²

Неужели в каких-либо православных домонгольских поучениях действительно приводится подобное соотношение?

Обратимся непосредственно к источникам.

«Слово святых отць о посте и о восстании церковнаго чину» впервые опубликовано в 1858 году в журнале «Православный собеседник»³. Здесь же имеется и его русский перевод.

Приведем выписки из «Слова» которые хоть как-то можно соотнести с тем, что В. В. Мильков приписывает этому памятнику. Итак: «А главное, великий пост содержите со всею крепостию и верою; со страхом и любовию кланяйтесь в землю часто».⁴ «А от великого дня до недели пятидесятницы не кланяйтесь в землю, не для того, чтобы тело шадить, но слава Христова воскресение; покланяйтесь иконе Христовой и Святой Богородицы и всех святых».⁵ Здесь нет никакого «чествования Матери-земли», никаких «обрядов плодородия». В «Слове святых отце о посте» нет и упоминания «русальной недели».

Н. М. Гальковский опубликовал параллельно оба текста, упомянутых В. В. Мильковым: «Петра недостойнаго сказание о посте и о молитве оустава и чина церковнаго» и «Слово святых отец о посте устава

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II. Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. — М., 1913

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 284

3 Слово святых отць о посте и о восстании церковнаго чину//Православный собеседник, 1858, том первый, с. с. 147–168

4 Слово святых отць о посте и о восстании церковнаго чину//Православный собеседник, 1858, том первый..., с. 145

5 Слово святых отць о посте и о восстании церковнаго чину//Православный собеседник, 1858, том первый..., с. 148

церковного».¹ Вопреки утверждениям В. В. Милькова, ссылающегося именно на издание Н. М. Гальковского, оба эти памятника совпадают далеко не во всем.

Попытаемся найти указанные В. В. Мильковым прямые параллели христианских и языческих празднований в «Петра недостойного сказании». Автор поучения пишет: «Первое, да празднуют чисто въскръсение Христово и вся праздники Его и Богородицы и вся праздники и всех нарочитых оугодников Его и да не кланяются до земли от великаго дне 50 дни, и не тѣчию тело милоующе, нѣ славящее въскръсение и чѣтоуще распятие и покаяющесе кресту и иконе Христове и Богородицы и святых, такожде и вся дни недельныя и не поститися вся дни, нѣ дѣвашды ести, еже хотящее брашно, тѣчию греха не сътворити и не оупиватися».² И вот только тут, в «Петра недостойного сказании», но никак не в «Слове святых отец» мы читаем: «И по съшъствии Святаго Духа, рекше по роусалиихъ, такоже неделю преити славяще Пресвятоую Троицю до дне всех святых. И отъ толе държати по оуставу отъчесту до Петрова апостола дне единою Святоую Троицю».³

Но и в «Петра недостойного сказании» нет никакого «чествования Матери-земли», никаких «обрядов плодородия». В чем В. В. Мильков увидел это самое «чествование»? В земных поклонах Великого поста или в их отсутствии в период Пятидесятницы?

Может быть, В. В. Мильков в рамках своей концепции считает такие поклоны или их отсутствие чем-то двоеверным, специфическим только для Русской Церкви. Но вот в 20 правиле Первого Вселенского собора 325 года мы читаем: «Понеже суть некоторые преклоняющие колена в день Господень, и во дни Пятидесятницы: то дабы во всех епархиях все одинаково соблюдаемо было, угодно святому Собору, да стояще приносят молитвы Богу».⁴

То есть запрет на преклонение колен на Пасху, в воскресенье и во все дня Пятидесятницы существует как минимум с IV века и является общецерковным. Точно также древней общецерковной традицией яв-

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с.с. 141–163

2 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 152

3 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 152

4 Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. — М., 1877, с. 74

ляются и земные поклоны в период Великого поста. Никакого двоеверия здесь нет.

На наш взгляд, в вопросе «чувствования Матери-земли», соотнесения Пасхи с «обрядами плодородия», а особенно мильковского «и т.д.» можно утверждать, что В. В. Мильков фактически сфальсифицировал свое изложение содержания источников, приписав им некую четкую фиксацию якобы параллелей христианских и языческих праздников.

РУСАЛИИ

Из всего перечня В. В. Милькова остаются русалии. Напомню еще раз — в упомянутых памятниках о русляях говорится только у «Петра недостойного»: «И по съшьствию Святаго Духа, рекше по роусалиихъ, также неделю преити славяще Пресвятоую Троицю до дне всех святых».¹

Что такое русалии? В своей книге «Язычество древней Руси» Б. А. Рыбаков пишет: «Русалии являются общеславянским (а может быть, и общеиндоевропейским) аграрным праздником, связанным с плодородием полей, молениями о дожде и рождении новых колосьев... Во всех этих праздниках ярко выступает культ воды, растительности, плодородия и плодовитости».² Б. А. Рыбаков прочно связывает русалии с русалками.³

Он также пишет: «Термин «русалии» настолько прочно вошел в быт Руси XII века, что даже в чисто церковных сочинениях о посте время определялось этим языческим праздником: «... и по съшьствию Святого духа, рекше по русалиих...» «...масла же до русалии приемлють...».⁴

То есть, с точки зрения Б. А. Рыбакова, в Русской Церкви восприняли слово «русалии» в качестве некоей языковой нормы именно из языческой среды.

Однако существуют и другие подходы к вопросу происхождения этого термина и содержания празднеств русалий.

Известный русский дореволюционный филолог И. И. Срезневский показывает, что в том самом памятнике, где говорится о масле и русалиях, термин русалии является переводом греческого слова «пентикостиа», то есть Пятидесятница. Полностью эта фраза звучит так: «Масла же до роусалии приемлють и паки отрицаются его».⁵ Речь идет об отсутствии поста до Пятидесятницы, до Дня Святой Троицы и о возвращении к постам после нее, то есть о Петровском посте (в дан-

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 152

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 681

3 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 675–680

4 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 677

5 Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Том III. — Спб., 1912, стлб. 197

ном случае ничего не говорится о седмице между Троицей и Неделей всех святых). Не «время определялось этим языческим праздником», как считает Б. А. Рыбаков, а именно таким термином было переведено чисто церковное понятие.

Но почему «пентикостиа» переведена именно словом «русалии»?

Пойдем по наиболее простому пути и обратимся к энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона. Под словом «русалии» мы здесь читаем: «Русалии — славянские отголоски древнеклассического чествования памяти умерших (Rosaria, Rosalia, dies rosae). По древним свидетельствам (надпись в Дrame, близ Филиппополя), розалии состояли в ежегодном принесении роз на могилу, вероятно с разными обрядами и пением. Из Фракии и Македонии русалии были заимствованы славянами, с разными местными изменениями. Церковь часто поднимала свой голос против русалий, но так как они издавна примкнули к христианским праздникам (обыкновенно — к Троицыну дню), то и распространялись вместе с христианством, как элемент народно-церковного обряда... Анализ русских суеверий приводит к заключению, что весенние русалии — главным образом поминальный обряд»¹.

Есть ли в церковном календаре поминовение усопших, приуроченное ко Дню Святой Троицы? Есть — это Троицкая родительская суббота, день накануне Троицы, когда Церковь совершает «память всех от века усопших православных христиан, отец и братий наших».² Отсюда становится понятен перевод словом русалии «пентикостии». Поминовение усопших выдвигается здесь на первый план.

Но в словарной статье мы сталкиваемся как с «элементом народно-церковного обряда», так и с указанием на то, что «Церковь часто поднимала свой голос против русалий».

Б. А. Рыбаков в своей книге «Язычество древней Руси» собрал большинство свидетельств письменных источников о церковных проповедях против русалий. Он пишет: «Нехристианская, языческая сущность русалий проявилась уже в первом упоминании их в летописи. Такое огромное общерусское несчастье, как нашествие половцев во главе с Шаруканом в 1068 году, расценивалось летописцем как проявление божьего гнева, вызванного тем, что русские люди отвернулись (во вре-

1 С-въ Н. Русалии//Энциклопедический словарь под ред. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXVII. — Спб., 1899, с. 294

2 Патриарший календарь на 2015 год. — М., 2014, с. 109

мя засухи) от нового христианского Бога и обратились к старым богам своих дедов: «Удержаж от вас дождь... и поразих вы зноем,— говорит христианский Бог людям.— Обратитесь ко мне и обращаюся к вам, глаголет Господь, и аз отверзу вам хляби небесные». «Дьявол льстит,— говорит далее автор поучения, использованного летописцем,— пребавля ны от Бога трубами и скоморохи, гусльми и русальи».¹

Проверим это указание по «Повести временных лет», на которую ссылается Б. А. Рыбаков. Под 1068 годом в рассказе о нашествии половцев нет ни слова о том, что «русские люди отвернулись от нового христианского Бога и обратились к старым богам». Здесь вообще ничего не говорится о «старых богах». Летописец обличает пороки, характерные для жизни грешных христиан, цитирует Священное Писание, преимущественно Псалтирь. А вот цитата о «русальях» в тексте действительно присутствует.² Это то, что отвращает от Церкви, является дьявольской лестью, то есть обманом. Но здесь ни слова нет о каких-либо языческих божествах.

Далее Б. А. Рыбаков пишет: «Сто лет спустя Кирилл Туровский в числе «злых и скверных дел, их же ны велить Христос отступити», называет «плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русалья». Другой современный автор пишет, что адскими муками будут наказаны «игры, глаголемые куклы и скоморохи и русалиею пляшущая и вся игрища бесовскаа».³

С русалиями Б. А. Рыбаков связывает «семик» (седьмой четверг по Пасхе).⁴ Он пишет: «Киевская летопись второй половины XII века ведет счет времени по русалиям, связанным именно с «семиком» (1174, 1177, 1195). Летописи называют «русальной неделей» седьмую неделю после христианской Пасхи, завершаемую праздником Троицы».⁵ То есть перед нами опять та седмица, на которой отмечается Троицкая родительская суббота.

Ниже мы покажем поминальный характер семика. Однако сейчас постараемся проверить сведения Б. А. Рыбакова о летописном счете времени по русалиям — можно ли говорить в этих случаях хоть о каких-то языческих мотивах летописца.

1 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 676

2 См. ПСРЛ, т. I, с.с. 72–73

3 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 677

4 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 677

5 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 677

1177 год. В Киевской летописи, то есть в тексте, помещенном после Повести временных лет в Ипатьевском летописном списке мы читаем: «В лето 6685. Приидоша половцы на Русскую землю на русальной неделе».¹ Здесь же дается этому и духовное объяснение: «И се Бог попусти казнь на ны поганяя, а не аки милуя их, но нас кажа (наказывая — и.В.), обращая ны к покаянию, да быхомся въстыгнути от злых дел; и сим казнит ны нахождением поганых: се бо есть батог его, да смерившееся възпомнимся от злаго пути»².

То есть половцы — «батог» Божий, попущенный людям за грехи. Представление о внешнем завоевателе как «биче Божиим» или «гневе Господнем» является нормативным для общеевропейской христианской литературы и восходит как минимум к «Истории готов» Исидора Севильского (VII век).³ А вот чуть выше у того же летописца мы читаем о княжеской усобице: «И пойдоша Мьстиславичи кличюче, яко пожрети хотяще, стрелчем стреляющим обоим межи полкома. Михалко бе еще боле (болел — и.В.), несяху на носилицех, онех бо бяшет сила множество, а правда бяшет и святой Спас с Михалком. Мьстиславичи же не доехавша повергоша стяг и побегоша, гоними гневом Божиим и святей Богородици, поможе Бог Михалку и брату его Всеволоду, Богу помогающю и оправившю всеми человеки и победи сыновца своего месяца июня в 15 день, святаго пророка Амоса в неделю».⁴ Перед нами — совершенно христианское восприятие летописцем исторических событий. Язычества здесь найти не удастся.

Еще выше под 1174 годом читаем: «В лето 6682. Володимеру бысть болезнь крепка, ею же скончася, месяца мая в 30 преставися, русальное неделе в неделю».⁵ И здесь же: «Положиша тело его в святем Федоре, в отни (отчем — и.В.) ему монастыре... Се же много подъя беды бегая передо Мьстиславом... за свою вину, занеже не устояше в крестном целовании, всегда же и то гоняше».⁶ Вновь перед нами вполне христианское представление летописца о наказании за нарушение крестного целования.

Наконец, летописное сообщение под 1195 годом о междукняже-

1 ПСРЛ, т. 2, с. 118

2 ПСРЛ, т. 2, с. 119

3 Исидор Севильский. История готов, вандалов и свевов, 29

4 ПСРЛ, т. 2, с. 118

5 ПСРЛ, т. 2, с. 107

6 ПСРЛ, т. 2, с. 107

ских отношениях: «В лето 6703. И поиде Давыд из Смоленьска в лодьях Смолняны и приде Вышгород во среду русальной неделе; и позва и Рюрик на обед, Давыд же приеха ко Рюрикови на обед и быша в любви велици и во весельи мнозе, и дарив дары многими и отпусти и».¹ Опять же ничего языческого мы здесь не видим. Разве, что считать княжеский пир «русальскими обрядами», обращенными к «матере-земле». Но для подобных выводов нет никаких оснований в цитированном нами источнике, особенно — в контексте христианских взглядов летописца.

Отметим для себя, что и само слово «семик» во всех приведенных выше летописных статьях отсутствует — вопреки утверждениям Б. А. Рыбакова. Не упоминается и сам четверг седьмой седмицы по Пасхи — в одном случае есть «неделя русальной недели», в другом — «среда русальной недели».

А. Н. Веселовский посвятил русалиям обширную статью «Генварские русалии и готские игры в Византии».² В ней он связывает русалии с поминальными обрядами: «Анализ русских суеверий приводит к заключению, что весенние русалии, главным образом, поминальный обряд; русалки = manes, покойники».³ «(Семик) означает праздник Пятидесятницы = церковно-слав. роусалия. Особенность семика — поминовение (и погребение) умерших на убогих домах, скудельницах и жальниках, простирается и на весь окружающий его праздничный цикл; во вторник перед семиком в Великороссии совершаются задушницы; на могилах поминают покойников, оставляя разбитые яйца; в субботу после семика совершается поминовение усопших».⁴

Сотнося летние русалии с отмеченными им в Македонии русалиями на святках, А. Н. Веселовский пишет: «Если в центре майских русалий стоит культ мертвых, тризны на кладбищах, то нечто подобное могло лежать и в основе январских обрядов».⁵ Говоря о «русальских

1 ПСРЛ, т. 2, с. 144

2 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//Журнал Министерства народного просвещения, 1885, сентябрь, с.с. 1–19; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI — XVII. Выпуск пятый//Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Том XLVI, № 6. — Спб., 1889, с.с. 261–286

3 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 7

4 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 6

5 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 14

гробницах», он пишет: «Легко предположить, что «Русальские гробища» назвались так... в древнем смысле, по которому и весенние русалии совершались в России на кладбищах и скудельницах».¹

Описывая русальские игры в южной Македонии, А. Н. Веселовский отмечает, что члены участвующих в них русальских дружин — русалии — символизируют собой мертвых.² Они соблюдают ритуальное молчание, потому, что «покойники безмолствуют, их речь нам — загадка».³

Анализ природы русалий предпринял в своих ранних работах известный русский этнограф Д. К. Зеленин. В частности, он посвятил им статью «К вопросу о русалках (Культе покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов)».⁴

Д. К. Зеленин приводит слова А. Н. Веселовского о русалиях как поминальном обряде и цитирует Е. Н. Аничкова, который пишет: «На души умерших, которых чествовали во время русалий, перешло название праздника и они стали русалками».⁵ А далее Д. К. Зеленин утверждает: «Русские русалки суть не души всех умерших вообще, тем более не души усопших предков; русские русалки — это женщины и дети, умершие неестественной смертью, т. е., выражаясь словами церковного «мертвенного канона», те, «иже покры вода и брань пожра, трус же яже объят и убийцы убиша, и огонь попали; внезапно восхищенные, попяляемые от молний, измершие мразом и всякою раною». Народ называет таких покойников «заложными»... По народному воззрению, заложные (т. е. умершие неестественною смертью) покойники доживают свой, положенный им при рождении, век за гробом, т. е. после своей насильственной смерти живут еще столько, сколько они прожили бы на земле, в случае, если бы смерть их была естественною. Живут они все это время на месте своей насильственной смерти, а иногда также и на месте своей могилы, сохраняя, однако же, полную способность к

1 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 14

2 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 14

3 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//ЖМПН, 1885, сентябрь, с. 14

4 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках (Культе покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов)//Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. — М., 1994, с.с. 230–301

5 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 230

передвижению».¹

«Выделение умерших неестественною смертью покойников в особую группу, резко отличающуюся от всех прочих, не составляет чего-либо исключительного в русской народной мифологии: с подобным же выделением мы встречаемся у финнов (ичетники и кутыси), у турок (ери) и монголов (бурятские бохолдои) и у некоторых иных народов. Это народное воззрение, быть может, даже общечеловеческое».²

В подтверждение своей теории Д. К. Зеленин приводит целый ряд этнографических свидетельств. На их основании он пишет: «Русалками становятся утопленницы и дети, родившиеся неживыми или умершие некрещеными... В Духов и Троицын день они просят себе святого крещения. Таково общее малорусское поверье о русалках».³

При этом, согласно интерпретации Д. К. Зелениным народных представлений, заложные покойники находятся «в близости к нечистой силе».⁴ Описывая особый способ погребения таких покойников, он цитирует Е. Е. Голубинского: «В старое время у нас особенным образом погребали людей. Умиравших несчастными и внезапными смертями: удавленников, утопленников, замерзших, вообще самоубийц и умиравших одиночно на дорогах и на полях. Их не отпевали и не клали на кладбищах при церквях, а неотпетых отвозили на так называемые убогие дома, иначе божедомы или божедомки и скудельницы, которые находились вне городов, на вспольях. Эти убогие дома были не что иное, как большие и глубокие ямы, иногда имевшие над собой «молитвенные храмы», попросту сараи, иногда же, кажется, нет. В эти ямы клали и бросали тела и оставляли их незасыпанными до седьмого четверга по Пасхе или до Семика. В этот последний посылались священники отпеть общую панихиду, а граждане, мужи и жены, приходили «проводить скудельницу», принося с собой к панихиде канон или кутью и свечи. После панихиды пришедшие проводить скудельницы мужи и жены Бога ради засыпали яму с телами и выкапывали новую».⁵

Д. К. Зеленин приводит целый ряд свидетельств о церковных поминовениях «над убогими домами» в седьмой четверг по Пасхе (Семик): в Козьмодемьянске Казанской губернии, в Арзамасе Нижегородской

1 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. с. 230–231

2 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 298

3 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 232

4 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 237

5 Цит. по: Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 250

губернии, в Дедюхине Пермской губернии (где совершался большой крестный ход к «убогим домам»), в Вологде (за городом «на поляне», где некогда был «убогий дом»), в городе Слободском Вятской губернии (на площади около монастыря), в Москве, Иркутске и других городах.¹

Одновременно, Д. К. Зеленин приводит также ряд свидетельств о борьбе Церкви в течение обширного исторического отрезка от XIII века до преподобного Максима Грека (XVI век) против обычая выкапывать заложных покойников из земли. Те, кто таких покойников выкапывали, считали, по словам Д. К. Зеленина, что пребывание этих мертвецов в земле плохо сказывается на произрастании растений.² Вот здесь перед нами появляется «аграрная тема», но она оказывается не первичной, а производной из представлений о специфических умерших.

В церковной традиции на протяжении столетий мы встречаем обличения народных обычаев, связанных с русалиями. Традиция этих обличений восходит непосредственно к Византии.

Первое из сохранившихся обличений связано с именем антиохийского патриарха Феодора Вальсамона (ок. 1140 — после 1199), известного комментатора норм канонического права.

В своем толковании на 62 правило Трулльского (Пято-Шестого вселенского) собора (692 г.), Феодор Вальсамон пишет, что с позволения бывшего константинопольского патриарха Феофилакта, сына императора Романа Лекапина клирики Великой церкви (собора Св. Софии в Константинополе) и других храмов устраивали некое неподобающее празднество в честь календарных календ.

При этом патриарх Феодор Вальсамон отмечает, что подобные празднества совершали и сельские жители, чтобы «обновить луну и положить ей основание с начала этого месяца и думать, что они в радости проведут целый год, если в начале его устроят празднество».³

И здесь патриарх Феодор Вальсамон пишет: «Это празднество — странно, а равно и так называемые русалии, бывающие на основании недоброго обычая во внешних странах после святыя Пасхи».⁴ При этом слово «русалии» дано без перевода, как нечто понятное читателям патриарха Феодора.

1 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с.с. 281–283

2 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с.с. 247–249

3 Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. — М., 1877, с. 484

4 Правила святых Вселенских соборов с толкованиями..., с. 485

Отметим, что в Синописе (кратком изложении правил), с первой четверти XIII столетия вошедшем в славянскую Кормчую книгу 62 правило Трулльского собора предваряется таким указанием: «Еллинских обычаев удалятися, личин на ся не налагати, и плясания не творити».¹

Как следует понимать выражение «чужие страны» у патриарха Феодора Вальсамона?

Ю. Я. Вин, автор весьма содержательной статьи «Русалии: свидетельства византийской традиции»² пишет: «С большой долей гипотетичности можно предположить, что приведенное высказывание является собой анахронистическую реминисценцию, восходящую к первым столетиям нашей эры, когда вновь возникшая обрядность почитания усопших, ныне известная как культ Розалий, выйдя за пределы первоначальных очагов своего распространения в балканско-фракийском и на северо-западе малоазийского региона, перешагнула италийские рубежи. Вместе с тем ко времени Феодора Вальсамона фраза «чужие страны» вполне могла бы восприниматься и как прозрачный намек на реверсивное влияние славянских и иных по этническому происхождению насельников Балкан, среди которых распространились русалии».³

Однако, как отмечает Ю. Я. Вин, в историографии, особенно болгарской, распространена точка зрения о рецепции римских обычаев славянами через посредничество византийцев и приводятся параллели между болгарскими русалиями и римскими Розалиями.⁴ При этом в болгарской историографии подчеркивается христианизация русалий.⁵

Видный византийский церковный деятель XIII века архиепископ Охридский в независимом греческом государстве Эпир Димитрий Хоматиан (Хоматин) выступил с резкими обличениями русалий: «В одном из своих посланий владыка распорядился довести до сведения подчиненных ему архиереев запрет на празднование русалий и огласить его по церквам епархии для ознакомления с ним всех местных властей и жителей... В характеристике русалий архиепископ вслед за своими просителями, признает народное празднество «древним обы-

1 Кормчая. — М., 1913, с. 529

2 Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции//Вестник Волгоградского государственного университета. Сер.4, Ист., 2014, № 2 (26), с.с. 32–45

3 Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции..., с. 35

4 Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции..., с. 35

5 Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции..., с. 34

чаем»... Поводом, побудившим охридского архиепископа затронуть в своем послании тему русалий, послужило произошедшее во время этого празднества убийство местного жителя балканской фемы (или «хоры», то есть «области») Молиску... Обратившиеся ко владыке с вопросом о надлежащем церковном покаянии сообщили, что преступники забрались в загон для скота и стали требовать сыра (брынзы) от пастуха. Его отказ стал причиной завязавшейся потасовки, которая закончилась для одного из участников русалий смертельным исходом».. Весь рассказ владыки передает самобытные подробности народных гуляний в селениях, где во время празднования русалий их участники пу-скались «во все тяжкие» – игрища, пляски, «вакхические скакания» и «сценические непристойности». С их помощью разгулявшиеся повесы добивались от местных жителей подарков, по словам архиепископа, «в свою пользу».¹

В 41 главе Стоглавого собора (1551 г.) имеются два вопроса, содержание которых связано с поминовением в Троицкую субботу и русалиями.

Вопрос XXIII звучит так: «В Троицкую субботу, по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках, и плачутся на гробах с великим кричанием, и егда учнут скоморохи и гудцы и трегудцы играти. Они же от плача преставше, начнут скакати и плясати, и в ладони бити, и песни сатанинския пети, а на тех же жальницах обманщики и мошеники».²

Ответ на этот вопрос велит запрещать «скоморохом и гудцом и всяким глумцом», «коли родители поминают православных христиан в тех бесовских играх».³

Вопрос XXIV звучит так: «В русалье о Иване дни, и в навечерие Рождества Христова и Крещения, сходятся мужи и жены и девицы на nocturnое плещевание и бесчинный говор, на бесовские песни и плясания, и на богомерзкие дела. И бывает отроком осквернение и девкам растление, ночь мимоходит, когда отходят игрецы к реце с великим кричанием аки бесны и умываются водою, и егда начнут заутреню, тогда отходят в дома своя, и падают аки мертвы от великого клопотания».⁴

1 Вин Ю.Я. Русалии: свидетельства византийской традиции..., с. 36

2 Стоглав. — Спб., 2002, с. 116

3 Стоглав..., с. 116

4 Стоглав..., с. 116, 265 (реконструкция текста с учетом разночтений)

Перед нами яркое описание неких экстатических действий, связанных с поминовением покойников.

XXIII вопрос Стоглава четко соотносит эти действия именно с жальниками (примечание редакторов издания 1911 года гласит: «Жальник — общие могилы в лесу, в которых хоронили самоубийц и мертворожденных детей»¹).

Судя по тексту, в соответствующее состояние экстаза входили с помощью танцев и музыки. Экстатические состояния сопровождаются блудом. Перед нами описание, весьма напоминающее более поздние радения представителей русских мистических сект — хлыстов и скопцов с их танцами и «свальным грехом».

Следует отметить, что и хлысты, и скопцы XVIII — XIX веков подобно не позиционировали себя в качестве внецерковных образований. Зачастую они являлись ревностными прихожанами.²

Ответ на XXIV вопрос Стоглава запрещает сходиться «на бесчинный говор, и на бесовские песни, и на плясания, и на скакания, и на многие богомерзкие дела» и не творить «таковых древних бесований эллинских», так как «святыми отцами те все эллинские ереси по священным правилам отречены быша».³

Патриарх Феодор Вальсамон и монах Иоанн Зонара в своих комментариях 62 правила Трулльского собора, как и само это правило запрещают действия схожие с «Вотами и Врумалиями», являющимися «эллинскими праздниками, ибо Врумий было прозвище Диониса».⁴

Но думается, что описанные Стоглавом в XVI веке массовые экстатические действия в русских деревнях не есть прямое продолжение некой языческой, тем более — «эллинской» традиции. Перед нами нечто, порожденное современным Стоглаву массовым религиозным сознанием и схожее по форме с тем, что порождало более чем за тысячу лет до этого «эллинское» религиозное сознание.

Выше мы привели свидетельства Д. К. Зеленина о встречавшемся в народной среде стремлении выкопать заложных покойников, как

1 Стоглав..., с. 116

2 Виталий (Уткин), игум. Происхождение сектантского мифа о «Царе-Искупителе» <http://history.pravorg.ru/2015/01/07/proisxozhdenie-sektantskogo-mifa-o-care-iskupitele-2/>; Виталий (Уткин), игум. «Погань» и хлыстовщина <http://history.pravorg.ru/2015/01/07/pogani-xlystovshhina-2/>

3 Стоглав..., с. 117

4 Правила святых Вселенских соборов с толкованиями..., с. 482–483

мешающих произрастанию растений. Он же указывает, что таких покойников могли затем бросать не только в какие-нибудь глубокие овраги, но и в воду. Он дает такое мифологическое объяснение последнему способу погребения: «Общечеловеческое воззрение гласит, что вода составляет для душ умерших труднопреодолимое препятствие... Покойника опасного естественно поэтому погребать в воде: он не скоро оттуда выберется, чтобы возвратиться домой и повредить там кому-либо из живых».¹

Исходя из этого, мы можем предположить, что участники экстаических танцев во время русалий уподобляли себя заложным покойникам, чтобы изжить их, «проводить русалку», освободить себя и мир от нечистого действия неизживших свой век мертвецов. Состояние экстаза, песни, музыка, экстаический танец, блуд должны были, как бы, помогать этому. Приход на воду, связанную якобы с такими мертвецами (отсюда — «русалка» в более позднем значении слова) как раз и должен был способствовать такому уподоблению.

Известный современный археолог В. П. Даркевич обращает внимание на общеевропейское средневековое явление, которое он назвал «пародийными похоронами».² Он пишет: «Игра в покойника на святках и масленицу включала отпевание и проводы с шуточными песнями и причтаниями, захоронение, поминки. В своих истоках этот архаичный ритуал означал изгнание старого года и зимы — злого, враждебного человеку и природе начала. Его олицетворяло антропоморфное чучело, кукла, или, что то же самое — ряженый покойником (у славян — похороны Масленицы, Ярилы и Костромы, в Западной Европе — погребение Карнавала). В народных обычаях ритуальный смех был направлен на приумножение человеческого рода, животных и урожая».³

То есть перед нами явление, характерное вовсе не для одних Византии и славян, а порождение религиозного сознания как такового, воспроизводившееся на протяжении очень длительного исторического периода.

В. П. Даркевич приводит высказывание М. М. Бахтина: «Ритуал и образы праздника стремились разыграть как бы самое время, умерщвляющее и рождающее одновременно, переплавливающее старое в но-

1 Зеленин Д. К. К вопросу о русалках..., с. 268

2 Даркевич В. П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX — XVI в.в. — М., 2006, с. 249

3 Даркевич В. П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX — XVI в.в..., с. 249

вое, не дающее ничему увековечиться».¹

Такие представления, конечно, не являются церковными по своему характеру, но они и не есть некое сознательное жертвоприношение неким богам, которые, якобы, продолжают тайно почитаться вследствие перманентно существующей мощной языческой традиции. Можно сказать, что перед нами порождения коллективного бессознательного, которое вновь и вновь воспроизводит одни и те же формы. Эти формы, порожденные греховным состоянием людей, принимают искаженный, внецерковный характер, что далеко не всегда осознается самими участниками экстатических действий (подобно хлыстам и скопцам XVIII – начала XX веков).

Именно эти искажения и обличаются как самими каноническими нормами и их комментаторами XII столетия, так и русскими книжниками, занимающими четкие церковно-канонические позиции.

Подобные обличения направлены против «древнего эллинства» именно потому, что современные комментаторам и книжникам народные экстатические праздники оказывались по форме похожими на древние «эллинские», хотя были и порождены совсем другой эпохой.

В своей статье о русалиях А. Н. Веселовский со ссылкой на А. Н. Афанасьева приводит такое этнографическое свидетельство: «Следующее за Троицей воскресенье в Спаске рязанском называется русальным заговеньем. На другой день, то есть в первый понедельник Петрова поста, там готовят соломенное чучело, одетое в женские уборы и представляющее русалку; потом собирают хоровод, затягивают песни и отправляются в поле; в середине хороводного круга пляшет и кривляется бойкая женщина, держа в руках соломенную куклу. В поле хоровод разделяется на две стороны – наступательную и оборонительную; последняя состоит из защитниц русалки, а первая нападает и старается вырвать у них чучело; при этом обе стороны кидают песком и обливают друг друга водою. Борьба оканчивается разрыванием куклы и разбрасыванием по воздуху соломы, из которой она была сделана. После того возвращаются домой и говорят, что проводили русалку».²

Как видим, перед нами драматическая мистерия, во время которой одни участники уподобляют себя заложным покойникам, другие стара-

1 Цит. по: Даркевич В. П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX – XVI в.в..., с. 249

2 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 4

ются изгнать их из мира живых. Борьба песка и воды становится борьбой между этим миром живых и нечистыми мертвецами.

Уподобление себя нечистым мертвецам хорошо видно на примере русалий в южной Македонии, который приводит А. Н. Веселовский.¹ Он пишет, что в период Рождества до Богоявления в южномакедонских деревнях никто не работал. Собирались «дружины», под именем русалий, «ходящие от села к селу с «русальскими играми» и собирающие деньги и подарки, чаще всего «в пользу какой-нибудь церкви».² Игры начинаются в первый день Рождества у дома настоятеля³, а заканчиваются накануне Богоявления тем, что все их участники шли в церковь, где им читалась специальная разрешительная молитва.⁴

Русальские дружины состояли из 10–30 пар парней и мужчин, вооруженных мечами. Они сопровождалась музыкантами. Всё время игр их участники соблюдали обед молчания. Они не могли не креститься, ни молиться, ни здороваться с традиционным пожеланием здоровья.

Встреча с другой дружиной могла закончиться настоящим боем, причем погибшие участники хоронились без церковного отпевания.⁵ Участники игр как бы на время выпадали из мира живых и даже из Церкви, но возвращались туда, пройдя путем испытания. Причем военная игра имела здесь большое значение — она становится выражением борьбы мира живых и мира нечистых умерших.

Русалии в Эпире также состояли в военной игре, в которой сражались друг с другом две группы ряженных русалиотов.⁶ В русских провах русалок играющие разделялись на две враждующие партии.⁷ Парность хоров, по данным А. Н. Веселовского, отмечена также в албано-итальянских *rusalet*.⁸

А. Н. Веселовский сравнивает с русалиями так называемые «готские игры», практиковавшиеся в Византии на святках в присутствии императора.⁹

Б. А. Рыбаков увидел в русалиях сознательное поклонение некоему

1 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с.с. 9–12

2 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 9

3 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 9

4 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 12

5 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 11

6 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 14

7 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 14

8 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 14

9 Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии..., с. 16

языческому божеству — Семарглу-Переплуту.¹

В книге «Язычество древней Руси» он, помимо своеобразно, как мы видели выше, преподнесенных отрывков из летописных и гомилетических источников, иллюстрирует свои гипотезы этнографическими материалами о болгарских русалиях, сказкой о Царевне-Лягушке и изображениями на браслетах-наручах.

Выше отмечалось, что в болгарской историографии доминирует мнение о христианизации русалий. А. Н. Веселовский привел данные по южномакедонским русалиям, посвященным сбору средств на храмы, начинавшихся у дома настоятеля и заканчивавшихся разрешительной молитвой в церкви. Со ссылкой на болгарского этнографа начала XX века Димитра Маринова Б. А. Рыбаков исключительно в языческом ключе пишет о русалиях того же периода в местностях, весьма близких к Македонии.² Проводящих игрища русальцев он именует ни много ни мало — «деревенским языческим жречеством», «волхвами XIX века».³ При этом привлекается одна-единственная книга Д. Маринова, остальная обширная болгарская историография русалий не учитывается.⁴

Весьма специфичен подход Б. А. Рыбакова к изображениям на женских серебряных двустворчатых браслетах-наручах из русских кладов XII–XIII веков.⁵ Он утверждает, что на подобных браслетах «никогда не изображалось ничего христианского, хотя они дожили до той же крайне даты, определяющей хронологический рубеж кладов — до 1237–1241 годов».⁶

Интерпретация этих наручей является хорошим примером специфического подхода Б. А. Рыбакова к своим источникам, ставшего, к сожалению, парадигмальным для нескольких поколений историков и этнографов, пишущих на темы, связанные с язычеством.

Для такого подхода характерно в том числе и привнесение заранее выработанных исследователем смыслов к интерпретации различных орнаментов, изображений фантастических животных и т. д.

Вот каким образом Б. А. Рыбаков интерпретирует изображения

1 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 722

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. с. 679–680

3 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 679

4 Основную библиографию по русалиям см.: Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции..., с. с. 38–45

5 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 692

6 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 692

на одном из наручей: «Киевский наруч. Одноярусный; каждая створка разделена на три арочки. В средних арочках семарглы в необычном виде взлета. Крылья подняты и разведены в стороны, лапы протянуты вширь. Собачья морда божества окружена нимбом... В левой арке изображена женщина, танцующая с распущенными рукавами. Голова не покрыта, волосы лежат свободно, что, по всей видимости, указывает на девичий, а не женский обычай. На этой же створке изображен гусяр... Гусли пятиугольные... На правой створке – птица, кусающая себя за крыло, второй семаргл и в крайней правой арке – воин, исполняющий танец... В правой руке нож или меч; в левой – небольшой миндалевидный щит».¹

С точки зрения автора – это непременно русалии, причем посвященные некоему божеству Семарглу. При этом Б. А. Рыбаков интерпретирует опущенные длинные женские рукава обязательно ритуальными целями и иллюстрирует их не только деревенским костюмом XIX века, но и сказкой о Царевне-лягушке, разбрасывавшей косточки из рукавов во время танца.²

Обратимся, однако, к книге В. П. Даркевича «Светское искусство Византии».³ Он анализирует византийские серебряные чаши XII века, то есть приблизительно того же периода, что и серебряные наручи, привлеченные Б. А. Рыбаковым для иллюстрации своих воззрений.

На этих чашах также имеются изображения танцующих молодых женщин с опущенными рукавами. Этими длинными широкими рукавами женщины взмахивают во время танца.⁴

Танцовщица оказывается распространенным сюжетом в светском византийском искусстве, привнесенном, по мнению В. П. Даркевича в него с Востока.⁵

Более того, автор справедливо проводит параллель между этими танцовщицами и библейскими образами (в качестве иллюстрации у него приведена миниатюра из византийской Псалтири XI века, на которой «женщины Израиля танцами приветствуют царя Давида, побе-

1 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с.с. 714–716

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 695

3 Даркевич В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X – XIII века. – М., 1975

4 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 177

5 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 178

дившего Голиафа»¹.

Стоит вспомнить и песнь Мариам пророчицы, сестры Аарона, которая вместе с прочими женщинами с тимпанами и ликованием радовались потоплению «фараона с колесницами его и с всадниками его в море».²

В. П. Даркевич пишет: «Праздничные рубахи с широкими рукавами до пят в X—XV в.в. были специфическим облачением танцовщиц и танцоров в Византии, Болгарии, Сербии, на Руси, в Грузии, Армении, Иране. Общность обычаев на огромной, этнически пестрой территории — одно из проявлений единства средневековой культуры Востока и Запада. На миниатюрах Псалтирей столичной школы (Константинополя — и.В.) XI—XII веков «женщины из всех городов израильских» танцуют в честь Давида — победителя филистимлян, размахивая своими длинными рукавами. Иногда навстречу Давиду, который несет голову Голиафа, выходит целый хоровод. В сцене пляски Мариам на миниатюре Ватиканской Псалтыри (ок. 1059 г.) хоровод израильских дев, ликующих после перехода через Чермное море, занимает всю страницу рукописи. Тщательно выписаны узорные платья из парчи с очень широкими и длинными рукавами. В кругу хоровода играет восемь музыкантов».³

К перечню В. П. Даркевича стоит добавить и страны Западной Европы. Женская туника котта в XI—XII веках имела весьма длинные рукава.⁴

Среди мотивов византийского искусства важное место занимают музыканты, в том числе — играющие на псалтири. В. П. Даркевич пишет: «Предназначенный для сопровождения вокальных номеров, псалтирь (псалтерион) квадратной, прямоугольной или трапециевидной формы был популярен в мусульманском мире, Византии, Западной Европе и домонгольской Руси. В византийском искусстве XI—XII веков встречаются псалтири всех трех форм».⁵

При этом музыкант, играющий на псалтири, парадигмально соотносится с самим царем Давидом, подражает ему.

1 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 178

2 Исх. 15, 19–20

3 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 179

4 Киреева Е. В. История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. — М., 1970, с. 30

5 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 179

Но, возвращаясь к киевским наручам, разбираемым Б.А. Рыбаковым, постараемся выяснить, что же за существо изображено в их центре. Б.А. Рыбаков называет его языческим божеством «Семарглом». Причем, «взлетающих».

Выскажу свое убеждение в том, что перед нами — схематическое изображение шестикрылых ангелов, соединяющих в себе черты серафима¹ и херувима.² Книга пророка Иезекииля говорит о явлении ангелов: «Из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных... Подобие лиц их — лицо человека и лицо льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лицо тельца у всех четырех и лицо орла у всех четырех».³

В таком случае на стороне наручи, где изображены танцующая женщина и музыкант с псалтирью мы можем видеть подражание ангелам, беспрестанно славящим Господа — подражанием через искусство пения и танцевальной пластики.

Что же означает другая сторона? Если следовать взглядам Б.А. Рыбакова, то война с мечом можно было бы соотнести с участниками южномакедонских русалий, описанных А.Н. Веселовским. Однако, А.Н. Веселовский подчеркивает неразрывную парность русальщиков. Здесь же мы видим, что воин — один.

На мой взгляд, вся композиция означает подражание ангелам в жертвенном служении. Воин — это тот, кто «за други своя» и за веру жертвует своей жизнью. А «птица, кусающая себя за крыло», известный сюжет мировой культуры о птице, кормящей своею кровью птенцов — символ жертвенности.

Б.А. Рыбаков тщательно пытается искать сюжеты аграрных языческих культов в орнаментах наручей, забывая при этом, что растительные орнаменты универсальны для византийской, европейской, восточной культуры того времени⁴.

Растительные орнаменты, символизирующие силу жизни, имеют общерелигиозное значение. В христианстве они могут быть истолкованы через слова Христа о самом себе как Пути, Истине и Жизни.⁵ В своем слове на Святую Пасху святитель Иоанн Златоуст говорит:

1 Ис. 6, 2–3

2 Иез. 1, 4–13

3 Иез. 1, 5–10

4 Даркевич В.П. Светское искусство Византии..., с.с. 215–219

5 Ин. 14, 6

«Воскресе Христос и Жизнь жительствоует».¹

Например, Б. А. Рыбаков для подтверждения своей гипотезы об усилении языческих тенденций в XI—XII веках указывает на символы засеянного поля являющиеся орнаментом на иконах св. князей Бориса и Глеба.² Однако эти общемировые символы в данную эпоху могут интерпретироваться через слова Христа: «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»³, а также притчу о сеятеле.⁴

Равным образом универсальны различные изображения фантастических и нефантастических животных⁵. Отметим, что фантастические животные изображены, например, на византийском кадиле XII века из сокровищницы собора ап.Марка (Венеция)⁶, что, на наш взгляд, вовсе не свидетельствует о каком-то «двоеверии».

Особенное внимание уделяет Б. А. Рыбаков изображению волков на наручах. Он пишет о «волкодлаках», оборотнях, тесно связанных со «жреческим сословием»⁷. Но волки оказываются распространенным сюжетом в светском византийском искусстве вообще.⁸

Таким образом, можно признать, что попытки Б. А. Рыбакова связать русалии и серебряные наручи, находимые в кладах, оказываются весьма спорными.

Собственно, Б. А. Рыбаков сам признает источниковедческую шаткость своих построений. В книге «Язычество древней Руси» он пишет: «Круг описанных языческих празднеств крайне неполон. Достаточно сравнить перечисленное выше (то есть археологические, летописные и гомилетические источники, которые он привлек к своему описанию русалий—и.В.) с ярким перечнем общественных праздников восточнославянского народного календаря XVII—XIX веков, чтобы определить, насколько беднее наши сведения о русском средневековье по сравнению с этнографическими сведениями о хороводах, песнях,

1 Чинопоследование во святую и великую Неделю Пасхи. — М., 2006, с.85

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 672

3 Ин. 12, 24

4 Мф. 13, 3–7

5 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с.с. 187–212

6 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с. 130; Ed. Evans H. C., Wixon W. D. The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A.D. 843–1261. — N.Y., 1997, p. 250

7 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 730

8 Даркевич В. П. Светское искусство Византии..., с.с. 200–201

обрядов, карнавалах, праздничных пирах-братчинах и всевозможных жертвоприношениях от блюда молока, ставившегося домовому под печку, до мирского быка, закалываемого в перунов день (ильин день 20 июля)».¹

И далее он пишет: «Только метод экстраполяции позволит в какой-то степени опустить известные нам этнографические празднества на семь-восемь столетий в глубь веков».²

То есть в реальности из исторических источников нельзя извлечь сведений, полноценно подтверждающих реконструкцию Б. А. Рыбаковым и его последователями некоей полноценной языческой традиции. Они обязательно нуждаются в подтверждении данными этнографии.

Однако сами эти этнографические данные должны быть при этом истолкованы в нужном исследователям парадигмальном русле — то есть пир в Ильин день изначально должен непременно признаваться жертвоприношением Перуну и т.д.

Но оказывается, явления, фиксируемые методами этнографии, могут формироваться непосредственно внутри христианской среды и не вытекать непосредственно из некоей мощной, древней и непрерывной языческой традиции, лишь маскирующейся под христианские формы.

В целом можно считать, что русалии не являлись действиями, выражающими некую непрерывную языческую традицию. Счет времени по русалиям, с которым мы несколько раз встречались в цитированных выше памятниках, может означать привязку именно ко времени поминовения усопших.

Экстатические народные празднества были, возможно, средством преодоления опасности, которая, как считалось в народном сознании, исходила от заложных, неизживших свой земной век покойников. Безусловно, такие празднества находятся вне церковной традиции, что и констатировалось в цитированных выше поучениях. Но для объяснения их возникновения совсем необязательно прибегать к древней языческой мифологии. Скорее, нужно говорить об искажениях уже христианизированного народного сознания и искать причины этих искажений в области коллективного бессознательного.

1 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с.с. 740–741

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 741

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ ДНЕЙ НЕДЕЛИ. ПЯТНИЦА. ПЕТРОВ ПОСТ.

Вернемся к утверждениям В. В. Милькова о якобы насаждавшемся духовенством двоеверии.

В. В. Мильков пишет: «К полемике вокруг дисциплины пощения примыкает «Слово о твари и дни рекомом неделя», которое было известно уже в XII в. Оно изобличает языческое почитание дней недели, среди которых особенно выделяется пятница. Почитание Пятки – языческой богини, которой посвящен пятый день недели, является, по мысли православного проповедника, результатом неверия в воскресение Христа. С христианской точки зрения, это день страстей Господних. Специально для двоеверов в текст включена оговорка, что пост в пятницу нельзя смешивать с почитанием языческой Пятки».¹

В примечании В. В. Мильков пишет: «В языческой богине Пятке принято видеть языческое женское божество, Деву Судьбы – Мокошь. В литературе уже утвердилось мнение о двоеверной основе образов Богородицы и Параскевы Пятницы, заслонивших собой древнее языческое божество – Великую богиню (Мать-прародительницу всего сущего), которая в одной из своих ипостасей олицетворялась в образе обожествляемой и вечно плодоносящей земли. Функции, которыми в простонародной среде наделялись Параскева и Богородица, вобрали в себя и длительное время в смягченной форме сохраняли дохристианские культы плодородия земли».²

Итак, «в литературе уже утвердилось мнение». Но каким образом утвердилось, на основе чего?

Единственная работа, на которую здесь ссылается В. В. Мильков – книга В. И. Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX веков» вышла в 1957 году, в самый разгар хрущевского гонения на Церковь. В аннотации к ней прямо указывается на ее антирелигиозную конъюнктурность: «В книге... раскрывается постепенное преодоление крестьянами суеводно-религиозного отно-

1 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с.с. 284–285

2 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с.285

шения к деятельности».¹

Приводя специфически подобранный этнографический материал В. И. Чичеров обобщения о «великой богине» делает исключительно на основе ранних работ Б. А. Рыбакова².

Получается, что мнение о соотношении Матери Божией, вмч. Параскевы Пятницы с некоей языческой богиней опираются исключительно на те или иные публикации Б. А. Рыбакова. Поэтому работу В. И. Чичерова нельзя признать выражением итога некоей историографической традиции.

Что же в реальности находится в упомянутом В. В. Мильковым историческом источнике?

Само упомянутое поучение носит название «Слово истолковано мудростью от святых апостол и пророк и отец о твари и о дни рекомом неделе яко не подобает крестьяном кланятис неделе ни целевати ея зане тварь есть».

В. В. Мильков ссылается на публикацию памятника Н. М. Галковским. В ней есть единственное место, где упоминаются среда и пятница. Приведем его целиком.

В памятнике говорится: «аще хто поститься ило ино что творит в среду или в пяток не пятку творит честен (а) Христу».³ И больше там про среду и пятницу нет вообще ничего.

Пятница, как видим, вопреки утверждениям В. В. Милькова, не занимает здесь более высокое иерархическое место, чем среда, о посте в среду и пятницу говорится одинаково. Ни о каком «почитании Пятки — языческой богини» в поучении нет вообще ничего. «Не пятку творит» — значит, не поклоняется дню недели, который здесь же обозначен как «пяток», пятница. Это слово — мужского, а не женского рода.

Вновь нужно отметить весьма, так скажем, вольное изложение В. В. Мильковым письменных источников.

Совершенно непонятно, на основании чего В. В. Мильков решил атрибутировать данный памятник, как относящийся к Ростово-Суз-

1 Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI — XIX веков (очерки по истории народных верований). — М., 1957, с. 3

2 Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря... С. 54

3 Галковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 81

дальской Руси очень конкретного периода спора о постах — середины — третьей четверти XII столетия. В любом случае ни на кого другого кроме Н. М. Гальковского он не ссылается.

Между тем, «Слову о твари и неделе» посвящена достаточно обширная литература. Обзор публикаций его различных списков и посвященных ему исследований представлены, например, в специальной работе О. П. Лихачевой¹ и в аннотированном каталоге-справочнике «Письменные памятники истории Древней Руси» (под ред. Я. Н. Щапова).²

В последнем об интересующем нас тексте говорится, в частности, следующее: «В Слове порицаются неверные, олицетворяющие свет и светила, «написавшие свет болваном» и поклоняющиеся ему. Автор утверждает, что свет неосязаем и непостижим и никто не может указать образа его... Хулят Бога и те, кто не тридневное воскресенье Христа славят, а неделю, кланяются не Господу, а дню, поскольку «день был всегда, но когда Христос пришел, то была радость всему миру, ради его воскресенья, а не ради недели». Этот грех составитель памятника выделяет среди прочих заблуждений, традиционно обличаемых в такого рода проповедях, как то: пьянства, приношения трапезы Рожаницам, положения требы вилам».³

Н. М. Гальковский пишет: «Слово о неделе в целом виде находится в Паисиевском сборнике XIV в. Начало слова сохранилось на одном из листов, присланных из Финляндии в 1869 г. в Петербург, в Академию Наук. По палеографическим признакам этот отрывок относится к XII — XIII в. По содержанию — это обличительное слово (невернии написавшее свет болваном и кланяются ему), поклонение неделе — болвану (т.е. идолу), ставление трапезы рожаницам, леность к посещению храма и любовь к играм и пляскам. И по складу и по содержанию «слово о неделе» должно быть отнесено к русским памятникам. Время возникновения этого слова указать затруднительно. Косвенным указанием на время, когда это слово было в обращении, может служить определение понятия болван в таких выражениях: «болван — есть спрятан, выдолбен, написан». Такое чтение в Финляндском листке, относимом к XII–XIII в. В приведенных словах о болване можно ви-

1 Лихачева О. П. К изучению «Слова о твари и о дни, рекомем неделя»//Труды отдела древнерусской литературы. Том XXIV. — Л., 1969, с.с. 68–71

2 Письменные памятники истории Древней Руси..., с.с. 161–162

3 Письменные памятники истории Древней Руси..., с. 161

деть указание на способ изготовления идолов, которых у нас называли болванами. Болваны выдалбливались, т.е. вырезывались из дерева и потом расписывались, раскрашивались. Вполне естественно думать, что в XII–XIII в. существовали на Руси деревянные болваны, но их приходилось прятать от конфискации и уничтожения со стороны духовенства и гражданской власти.¹

Начиная с дореволюционной работы Е. В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь» делались попытки выделить протограф (прототип) этого текста, посвященный учению «о твари и Творце вообще».² Попытки эти успехом не увенчались.

Специфически интерпретировал «Слово о твари и неделе» Б. А. Рыбаков в своей книге «Язычество древней Руси».

Он утверждал, что автор слова обличает попытки «персонифицировать день недели воскресенье («неделю») как олицетворение солнца и света».³ А далее пишет: «Царем-Солнцем был, как известно, Дажьбог. По всей вероятности, его одиозное имя было заменено нейтральным и неопределенным «Свет».⁴ То есть получается, что автор «Слова», якобы, выступает против прямого поклонения идолам Дажьбога. При этом Б. А. Рыбаков утверждал, что «болван» «Слова» «для русских людей, воскрешавших в это время свои прадедовские обычаи, был древним богом солнца и света — Дажьбогом».⁵

Однако, на самом деле, из текста памятника ничего подобного не следует.

Разбирая «Слово о твари и неделе» Б. А. Рыбаков пишет: «Несомненно, что именно как антитеза этого молчаливого утверждения «Дажьбог есть Свет», появился в начале XIII века в той же Владимирской земле эмалевый образок Иисуса Христа с надписью «ИС ХР АЗЪ ЕСМЕ СВЕТ».⁶

Но в том-то всё и дело, что на этой иконе просто воспроизведены хорошо известные слова самого Христа из Евангелия: «Паки же им Иисус рече, глаголя: аз есмь свет миру: ходяй по мне не имать ходити

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с.с. 76–77

2 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. — Спб., 1914, с. 99

3 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 652

4 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 652

5 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 652

6 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 652

во тьме, но имать свет животный» — «Опять говорил Иисус к народу и сказал им: Я — свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8, 12).

Весьма странное нежелание учесть в своем исследовании евангельский текст приводит к ошибочным интерпретациям памятников.

Специфическое отношение к источникам, когда церковные источники просто выводятся за скобки, проявляется и в других местах работ Б. А. Рыбакова, посвященных язычеству.

Там же, где рассматривается «Слово о твари», им говорится следующее: «Русская церковь, очевидно, уже в первой половине XI века осуществила наступление на цикл пышных и многодневных разнообразных языческих празднеств, приходившихся на середину лета, учредив неизвестный грекам петровский пост в середине лета».¹

Такое утверждение, звучит весьма радикально. Получается, что по представлениям Б. А. Рыбакова, одна из отдаленных митрополий Константинопольского патриархата, каковой на то время и являлась Русская Церковь, самостоятельно утвердила целый особый литургический и дисциплинарный период церковного года ради борьбы с местным язычеством, а вся остальная полнота Церкви этот период восприняла под влиянием этой отдаленной митрополии.

Для того, чтобы доказать истинность данного утверждения, необходимо было бы провести очень обширное историко-литургическое исследование, чего Б. А. Рыбаков не предпринимает. Более того, как мы видели выше, он не знал или в силу парадигмальных основ своего мировоззрения не желал учитывать даже общеизвестный евангельский текст.

Доказывая свой тезис о введении в Русской Церкви Петрова поста, он пишет далее: «Даже митрополит-грек Георгий (1061–1073) недоумевал по поводу этого русского нововведения: «Несть лепо подражати мясопусту других по пянтикостии (через неделю после троицы) чрез (вопреки) письма свята — един бо мясопуст уставихом».²

«Пентикостария, сиречь Пятьдесятница» начинается «от святых и великия недели Пасхи утра» и заканчивается «даже до Недели всех святых», то есть до воскресного дня спустя семь дней после Троицы.³

1 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 649

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 649

3 Типикон, сиесть Устав. — М., 2011, с. 956

Казалось бы, Б. А. Рыбаков прав, приводя к месту конкретную цитату. Однако, Пятидесятницей, Пентикостией называется и непосредственно сам День Святой Троицы.

Например, в Типиконе, церковной уставе, действующем на протяжении столетий, читаем: «В пяток вечера Пятдесятницы память совершаем всех от века усопших благочестивых христиан, отец и братий наших»¹ — о Троицкой родительской субботе, богослужение которой, как и богослужение каждого дня, начинается накануне вечером; «Неделя Святыя Пентикостии»² — о самом Дне Святой Троицы.

Ведь и в Ветхом Завете праздник Пятидесятницы³, во время которого произошло сошествие Святого Духа на апостолов⁴, праздновался как однодневный.

Так что же имел в виду митрополит Георгий? Седмицу, начинающуюся после Недели всех святых, как считает Б. А. Рыбаков, или седмицу непосредственно после Дня Святой Троицы?

Для того, чтобы найти ответ на этот вопрос, нужно понять — откуда Б. А. Рыбаков взял эту цитату? Сам он в данном месте характер источника никак не проясняет и ссылается на «Историю Русской Церкви» Е. Е. Голубинского.⁵

Но создается ощущение, что Б. А. Рыбаков либо поверхностно читал Е. Е. Голубинского, либо сознательно вырывает эту цитату из контекста. Е. Е. Голубинский четко указывает, о каком мясопусте идет речь.

Комментируя тот самый памятник, название которого Б. А. Рыбаков даже не упоминает, Е. Е. Голубинский, буквально двумя страницами выше приведенной Б. А. Рыбаковым цитаты, пишет: «Что пост Петровский начинаем был спустя неделю после Троицы, это видно из того, что (митрополит Георгий) говорит о бывшем у нас обычае держать в всехсвятскую неделю мясопуст, который очевидно предшествовал посту»⁶.

Боле того, сама цитата митрополита Георгия у Е. Е. Голубинского

1 Типикон, сиесть Устав..., с. 1031

2 Типикон, сиесть Устав..., с. 1031

3 Исх. 23, 16 — здесь Пятидесятница названа «праздником жатвы».

4 Деян. 2, 1–18

5 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Период киевский или до-монгольский. Вторая половина тома. Изд-е 2-е, испр. и доп. — М., 1904, с. 465

6 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с. 463

го предваряется следующей фразой: «Откуда явился у нас помянутый выше мясопуст, которым предваряем был пост Петровский и на который не находим указаний в церкви греческой, не можем сказать. Митрополит Георгий, запрещая его говорит» и далее приводится цитата митрополита Георгия, которую воспроизводит Б. А. Рыбаков.¹

Но что это все же за памятник, который не упоминает Б. А. Рыбаков? Это «Устав белеческий» или «Заповедь святых отце ко исповедающимся сыном и дочерем» киевского митрополита Георгия. Он приведен полностью в том же самом томе «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского².

Текст, использованный Б. А. Рыбаковым, составляет в нем по публикации Голубинского часть 106 пункта.³ А вот пункт второй подробно и строго расписывает правила именно Петрова поста: «В Петрово говейно все ни мяса ясти ни доива отинуд, а поклонов до земли сто на день, кроме суботы и недели и Господских праздник и Богородицы и Иоанна Предтечи и 12 апостол; аще ся приходит тех который день или в среду или в пяток, несть поклона до земли ни пост».⁴

Недоумевая в отношении мясопуста перед Петровым постом, митрополит Георгий, тем не менее, пишет: «По воле лепо есть поститися и не нароком по уставу, акы по преданию некоему»⁵, то есть, кто хочет — тому хорошо поститься, но не в связи с конкретными правилами устава, а «по воле».

Вернемся к тексту Б. А. Рыбакова. Далее о Петровом посте он пишет: «Петрово говейно», покрывающее собою праздник Ивана Купалы, вместо щедрых пиров принуждало к сверх постному пропитанию: «в среду и в пяток — хлеб с овощом одиною днем» и 300 земных поклонов».⁶ Никакой ссылки он не приводит.

Б. А. Рыбаков, как мы видели, пишет, что митрополит Георгий от-

1 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с.с. 464–465

2 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с.с. 530–550

3 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с. 544

4 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с. 532

5 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Вторая половина тома..., с. 544

6 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 651

рицал Петров пост вообще. Пост, мол, ввели в Русской Церкви, чтобы противостоять его строгостями местным языческим обычаям, а митрополит-грек высказывался против него. Б.А. Рыбаков пытался доказывать свою гипотезу цитатой, вырванной из контекста у Е.Е. Голубинского. Но оказалась, что она происходит из того же устава грека-митрополита, где приводятся правила Петрова поста, запрещающие вкушение мяса и молока («доива») и устанавливающие 100 земных поклонов в день.

Утверждение о том, что на Руси был, якобы, специально изобретен Петров пост для борьбы с язычеством в книге «Язычество древней Руси» не является единичным.

Например, Б.А. Рыбаков пишет: «Некоторую роль сыграли и те меры, которые русское духовенство еще в XI веке применяло для изживания языческих обрядов. Такой мерой был удививший даже митрополита-грека Георгия «петровский пост», начинающийся неделю спустя после троицына дня».¹

Но, несколько ниже Б.А. Рыбаков начинает противоречить сам себе и утверждает, что Петров пост не был на Руси введен, но «удлинен».

Б.А. Рыбаков в этой же книге пишет: «Церковь не только выступала против игрищ и пиров вообще, но и нашла сильное оружие против ритуальной еды. Вероятно, с этой целью в XI веке был удлинен петровский пост, приходившийся на «русальский месяц» июнь. Пост кончался в петров день 29 июня, а начинался он через неделю после троицына дня (по передвижному календарю). Церковники ввели «мясопуст» на весь недельный интервал между троицей и «петровками», продлив тем самым запрет на вкушение мяса в самый разгар русальских празднеств в тот период, на который в большинстве случаев приходился ярилин день (4 июня), и всегда купальская неделя. Произошло это во время митрополита Георгия (1069–1073)».²

Выше мы видели, что Б.А. Рыбаков не опознал или не захотел опознать евангельскую цитату на одной из археологических находок. В случае с Петровым постом следует отметить, что Б.А. Рыбаков не знал или не хотел знать специализированной историко-литургической литературы.

1 Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси..., с. 675

2 Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси..., с. 742–743

Мы же обратимся к классической работе М. Скабаллановича «Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением».

Применительно к ситуации IV–V века, то есть на полтысячелетия более ранней, нежели период управления митрополитом Георгием Киевской кафедрой, Скабалланович пишет: «Апостольские Постановления предписывают праздновать Пятидесятницу целую неделю. Но в Иерусалимской Церкви, по словам аквитанской паломницы, «со следующего дня Пятидесятницы все постятся по обычаю, как во весь год, каждый кто может, исключая дни субботние и воскресные»; восстанавливается и обычное богослужение: «После нее (Пятидесятницы) одну седмицу поститесь, ибо справедливо, чтобы вы и веселились о даре Божиим, и постились после послабления», — предписывают Апостольские Постановления. Таким образом, теперь уже (то есть к IV–V векам) получил начало Петров пост, в качестве торжественного восстановления обычных постов после 50-дневной отмены их».¹

Петров пост оказывается не неким установлением Русской Церкви, возникшим из-за необходимости победить некие языческие обряды. Он соответствует логике чисто внутрицерковной литургической и аскетической жизни, когда после торжеств Пятидесятницы восстанавливается обычный литургический цикл, включающий в себя, в том числе, и посты.

Петров пост становится аскетической компенсацией за обильное питание послепасхального периода. После этого поста те же «Апостольские Постановления» устанавливают возвращение к обычному ритму постов в среду и пятницу.²

В современной историко-канонической литературе считается, что «Апостольские постановления» — это псевдоэпиграфический памятник конца IV века.³ И именно в нем впервые зафиксировано появление поста после Пятидесятницы.⁴ С IV века упоминания Петрова поста появляются в творениях св. Афанасия Великого, Амвросия Медиоланско-

1 Скабалланович М. Н. Толковый типикон..., с. 266

2 Апостольские Постановления, V, 20.

3 См.: Желтов М. С. Апостольские постановления // Православная энциклопедия. Т. III. Анфимий — Афанасий. — М., 2001, с. 113

4 Желтов М. С. Апостольские постановления // Православная энциклопедия. Т. III, с. 118

го, Льва Великого.¹

Более того, как мы видели выше, оказывается, что тот самый мясопуст, о котором пишет Б. А. Рыбаков, также является установлением, восходящим к обычаям Иерусалимской Церкви IV века.

Протест митрополита Георгия против этого мясопуста может быть объяснен тем, что в Русской Церкви были заимствованы более ранние обычаи, нежели те, которые застал в Греции при своем становлении митрополит Георгий. И допущения, будто одна из отдаленных митрополий Константинопольского патриархата ввела свои, отличные от остальной церковной полноты, дисциплинарно-литургические установления, вовсе не требуется. Соответственно, и никакого отношения к двоеверию Петров пост не имеет.

Вернемся к «Слову о твари и неделе». В нем о «болване» и свете говорится именно применительно к «неделе», к почитанию олицетворения воскресного дня.

Полагаю, что в связи с этим памятником есть смысл поговорить об олицетворении праздников в народном сознании. Ведь в «Слове» мы читаем: «Премудрость бо есть Христос Сын Божий, проповедается и его пропятие и воскресение, и поклоняются ему, и тридневное его воскресенье славят, а не неделю. Не рече Бог о болване, но створим человека по образу нашему оле не прельщаетеся вернии имуще разум Божественнаго Писания, да не кланяетеся твари, но Творцю всех Владыще... и кланяющеся воскресенью Христову, а не дни недели... в ть день крестом смерть разруши, а не неделю».²

Известный дореволюционный исследователь А. Н. Пыпин считал, что воскресный день и пятница олицетворялись в народном сознании. Однако такое олицетворение, с его точки зрения, имеет вторичную природу – оно не есть следствие почитания неких изначальных языческих божеств, а опосредованно святостью самого воскресенья, как дня воскресения Христова, и пятницы – как дня страданий Спасителя. Более того, как считал А. Н. Пыпин, произошло это под влиянием представлений о субботе как дне покоя в Ветхом Завете.

А. Н. Пыпин писал: «Неделя, т.е. день воскресенья, вероятно с самых первых времен христианства подал повод к разным заблуждениям

1 Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Том XXIV (48) — Спб., 1898, с. 716

2 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с.с. 79–80

в простодушной массе. Мы видели, что у нас в старину главное, светлое воскресенье получило имя великого дня, точно также, как у других православных славян — болгар и сербов. Великий день в понятиях народа принимал буквальное значение: по преданию, солнце не заходило в течение всей святой недели, так что один день выходил в семь дней. Почитание недели имело кроме того и другие проявления, которые сопровождались новыми легендами. Христианство первых веков по времени было весьма близко к полному господству иудейства, и последнее, отдавши ему свои преданья в священных книгах, могло иметь влияние и на обычаи: уже давно является предрассудок, по которому празднование воскресного дня стали понимать как еврейскую субботу; думали, что в воскресенье непозволителен никакой труд, что он нарушает святость праздника. Отсюда быть может и взялось старинное название воскресного дня неделей.

Суеверие, запрещавшее работу в известный день, относилось и к другому дню недели, именно к Пятнице. Сходство преданий о двух этих днях выразилось и другом любопытном обстоятельстве: и тот и другой получили в понятиях народа яркую особенность, и оба, наконец, были олицетворены; Неделя и Пятница сочтены были живыми существами, имели свои изображения, и масса питала к ним суеверное уважение.

Старые памятники нашей литературы представляют любопытные свидетельства об этих народных легендах.

Таково, например, «въспрашанье Изяславлe князя, сына Ярославля, внука Володимеря,— игумена Федосья, печерьскаго монастыря», находящееся в Паисиевском сборнике. Феодосий начинает так: «Что возмыслил ты, боголюбивый князь, спрашивать меня, некнижного и худого, о том — если бывает неделя, то можно ли в день воскресенья заклать вола или овна и можно ли есть птицу или иное, подобное сему». Вероятно, уже в XI-м столетии празднование недели слегка напоминало в народном обычае еврейскую субботу; все поучение настаивает на объяснении разницы между еврейской субботой и христианским воскресеньем. Феодосий объясняет князю, что неделя честится только ради воскресенья Христова, что если евреи имели закон субботы, в которую не повелено было ничего делать, ни огня возжигать, ни закалать животных, ни переходить из храма в храмину,— то до нас это не касается, потому что Христос сошел на землю и «жидовская

вся умолкоша». Мы не чада Авраама, но чада Христа, Бога нашего, а Святое Писание не делает никаких запрещений о неделе. «Ни есть ти възбранно,— продолжает он,— ни грех еже резати в неделю, и ясти, по ней же мя еси вопрошал: того ради молю тя, имея преданье святых апостол; аще бы кто тако творит, в субботу резати, а в неделю ясти, то яве жидовствуем».¹

Далее А. Н. Пыпин обращает внимание, что в том же Паисиевском сборнике находится и «Слово о твари и неделе». Отметим, что тем самым, подчеркивается тематическая близость этих двух поучений, собранных в одном сборнике XIV—XVI веков.

А. Н. Пыпин пишет: «В том же Паисиевском сборнике помещено «Слово истолковано мудростию от святых апостол и пророк и отец,— о твари и о дни, рекомом неделя, яко не подобает крестьяном кланяться недели, ни целовати ея, зане тварь есть». (Неделя) имела свое изображение, ему кланялись и целовали его. Слово начинается с того, что верные люди должны поклоняться не творению, но творческой мудрости, «а невернии написавши свет болваном и кланяются ему» и тем хулят Бога, потому что «болван есть идол написан», а свет не осязаем и непостижим, и никто не может указать образа его. Бог хотел привести евреев на лучший разум и отвлечь их от идолов, и только потому им дана была суббота; потом был дан им иной лучший закон, но они не поняли его и не отстали от прежнего: «Тако ти и мы не можем остатися норова того пустошного, еже кланяться твари,— того дея дано им неделя, да на том познают Христово воскресенье»,— чтобы в этот день люди не творили зла, молились о грехах своих, и кланялись воскресенью, а не дню. День этот,— рассуждает далее Слово,— был всегда; но когда Христос пришел, то была радость всему миру ради его воскресенья, а не ради недели».²

Вопрос об олицетворении воскресного дня и пятницы в истории христианских народов был подробно разобран А. Н. Веселовским. Этой проблеме он посвятил свое обширное исследование «Опыты по истории развития христианской легенды».³

1 Пыпин А. Н. Исследования для объяснения ложных книг и преданий. Неделя и «Епистолия о неделе»//Летопись занятий Археографической комиссии. 1862–1863. Выпуск второй. — Спб., 1862, с. 2–3

2 Пыпин А. Н. Исследования для объяснения ложных книг и преданий. Неделя и «Епистолия о неделе»..., с.с. 3–4

3 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды//Журнал ми-

В нем А. Н. Веселовский исследовал процесс олицетворения праздников внутри христианской культуры на обширном европейском материале, в том числе германские сказания о Берте, которые считает аналогом русских простонародных рассказов о св. Пятнице.

Он привлекает самый различный материал, содержащий сведения о таком олицетворении в Венеции, французском Эльзасе, южной Чехии, верхней Австрии, южной Германии и т.д.¹ и в связи со святочным циклом подчеркивает: «Те же святочные обычаи существуют и в России, и в других славянских землях».²

То есть по А. Н. Веселовскому первичны не некие языческие празднества, которые, якобы преобразовались в христианские святки. Первичны именно сами святки, которые стали формой для реализации «самозарождающейся» народной христианской мифологии. Сегодня мы бы говорили, наверное, о реализации в этой форме неких архетипов коллективного бессознательного, а не о проекции старого язычества.

Весьма интересны в этом отношении замечания А. Н. Веселовского о возникновении святочного народного культа, характерного, как мы уже подчеркнули выше, для всех христианских народов, а не только для России или Малороссии.

А. Н. Веселовский пишет, что образность христианского празднества «действовала на простого человека; оттого, выйдя из церковных врат, рождественская процессия скоро становилась народной, усваиваясь в формах конкретно-народного мышления. Между литургической драмой, приросшею к формам культа и нынешними святочными играми, утратившими сознание о своем исконном значении, совершался постепенно процесс приурочения, обративший христианскую легенду в своеобразный миф, который мы можем назвать рождественским. Его циклический характер объясняется изменениями христианского календаря. Известно, что до половины IV века день Крещения (Богоявления, Эпифании) чествовался как день Рождения Спасителя;

нистерства народного просвещения (ЖМГПН), 1875, № 4, с.с. 283–331; № 5, с.с. 48–130; 1876, № 2, с.с. 241–288; № 3, с.с. 50–116; № 4, с.с. 341–363; № 6, с.с. 326–367; 1877, № 2, с.с. 186–252; № 5, с.с. 76–125

1 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМГПН, 1876, № 2, с.с. 275–284

2 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМГПН, 1876, № 2, с. 284

только после этого времени памятование последнего события отнесено было на двенадцать дней раньше, то есть на 25-е декабря; название Эпифании распределялось между тем и другим праздником. Вместе с перенесением церковного праздника должно было совершиться и перенесение народных обрядов; но оно никогда не совершалось вполне; многие обрядности остались за старым праздником Рождества (6-го января), другие поделились между старым и новым, наполняя собой 12-ти-дневный промежуток их разделявший, сообщая ему один общий символический характер. Таким образом, благодаря календарному смещению, образовался один общий праздничный цикл, обнимавший дни от 25-го декабря до 6-го января».¹

А. Н. Веселовский пишет, что сходство рассказов и чудес у разных европейских народов «объясняется одинаковостью падавшего на праздники церковного запрета. Так как в эти дни всякая мирская работа считалась греховною и наказывалась неудачей, то явилось представление о несчастных днях, в которые не следовало предпринимать ничего мирского, потому что всякое такое дело будет «пятиться». Отсюда объясняется тождественность некоторых примет и суеверий, привязавшихся, например, к среде и пятнице. Но эти же приметы бывают перенесены и на другие дни и праздники, будучи вызваны теми же представлениями. Оставался еще один шаг по развитию христианского суеверия, и этот шаг был сделан. Путь, по которому совершилось это дальнейшее развитие, представляется следующий: праздники надо было святить, сам Господь смотрит за тем, чтобы люди их соблюдали и наказывает отметников; разрабатывая далее тот же мотив, христианская фантазия пришла к олицетворению самих праздников, как Берта — Эпифания, так воскресенье и пятница представились ей живыми лицами, они сами жалуются и гневаятся на людей, либо назидают их, являясь и странствуя между ними».²

А. Н. Веселовский делает следующий вывод: «Строго внушаемое Церковью соблюдение пятницы, как знаменательного дня, обставилось в народе целым рядом суеверий и легенд, которые при всем разнообразии не выходят из церковного типа. Пятница — день крестной смерти, день скорби, но и день искупления, день исполненный великой

1 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 2, с.с. 273–275

2 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с. 66

тайны; возможность этих различных толкований естественно обусловило разнообразие поверий и примет, которые далее еще дифференцировались под влиянием местных, областных приурочений. В развитие этого христианско-легендарного цикла участвовала та особенная деятельность ума, психическое значение которой еще недостаточно исследовано. Я назвал бы ее пластической, ею объясняется самозарождение мифологии. Предположить, что в развитии рассмотренных нами христианских суеверий участвовали элементы древних религий, остатки незабытого язычества — нет особой надобности».¹

А. Н. Веселовский, подобно А. Н. Пышину, отмечает и ветхозаветное влияние на обычаи чествования воскресного дня.

Он пишет: «Введение воскресения, как нового христианского праздника, не исключало для первых веков христианства чествования субботы. В апостольских постановлениях говорится от имени апостолов Петра и Павла, что люди должны делать пять дней в неделе и отдаваться покою в субботу в память седьмого дня творения, а в воскресенье — в память воскресения Христова. Лаодикийский собор 363 года свидетельствовал о существовании среди христиан субботнего культа и запрещает им воздерживаться в этот день от работы, жидовствовать. Они должны отдавать предпочтение воскресению и святить его покоем, но не так, как делают это евреи со своею субботой: иначе да будут они прокляты. Обычай воскресного поста, против которого восстают впоследствии соборы в Гангре (324 г.) и Браге (563 г.), указывает на раннее смешение воскресного культа с субботним — еврейским, вызвавшее возмущение бл.Августина и Терутлиана».²

А. Н. Веселовский подчеркивает, что в Византии воскресный запрет распространялся «на общественные увеселения и зрелища, на судоговорение и производство ремесел», а затем — и на полевые работы».³

Он отмечает, что в «истории развития воскресного культа на западе мы заметим такое же прогрессивное распространение запрета и, вместе с тем, нарастание суеверия... Отцы Орлеанского собора 538 г. протестуют против «еврейского» понимания воскресения и обуслов-

1 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 6, с. 366

2 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с.53

3 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с.54

ленного им суеверия, по которому в этот день нельзя ни ездить, ни варить, ни мести и т.п. Всё это разрешено делать, запрет падает лишь на полевые работы, мешающие людям посещать церковь».¹

Он отмечает, что при св. Бонифации, просветителе германских земель, то есть в конце VII – середине VIII веков, было принято синодальное постановление, согласно которому, если свободный человек запряжет в воскресенье волов, то один из них должен быть отнят от него.²

Выражением бессознательного «жидовствования» он считает введенное им в России в научный оборот «Письмо с неба» или «Эпистолию о неделе» о чествовании воскресного дня, впервые упоминавшуюся на Западе в конце VI века и просуществовавшей столетия.

Эта эпистолия сразу же стала восприниматься Церковью в качестве апокрифа, подложного текста, содержащего угрозы в адрес тех, кто печет в воскресенье хлеб, стрижет волосы и т.п.³

С влиянием этой эпистолии и созданной ею традиции А. Н. Веселовский связывает и русское почитание не только воскресного дня, но и среды и пятницы, а также их олицетворение.⁴

При этом он ссылается на русские сборники XIV – XV веков, содержащие список такой эпистолии, рассказывающей как в Иерусалиме с неба падает камень, а в нем послание, писанное рукой самого Господа Иисуса Христа.⁵ В послании говорится: «Се ныне глаголю вам: чтете святую неделю, среду и пяток, теми бо тремя деньми земля стоит».⁶

С мотивами этой эпистолии, ставшей популярной на Руси, а вовсе не с неким предшествующим местным языческим контекстом, А. Н. Веселовский связывает духовные стихи о Голубиной книге, упавшей якобы с неба.⁷

1 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с.54

2 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с.56

3 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с.68–72

4 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с. 101

5 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с. 108

6 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с. 109

7 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 3, с. 112

Для нас интересно, что согласно сведениям Веселовского, старонемецкие народные тексты указывают на сотворении в воскресенье света, а также на то, что и Страшный суд произойдет также в воскресенье.¹

Таким же многообразным символизмом, наполнены, с его точки зрения, и европейские легенды о почитании пятницы.

Б. А. Рыбаков в своей книге «Язычество древней Руси» соотносит распространенное в русской народной среде XIX столетия почитание 12 пятниц в году с «Макошью-Пятницей», то есть с поклонением языческой богине (в его интерпретации «славянской Деметре-Макоши»).²

Однако за столетие до Б. А. Рыбакова А. Н. Веселовский тщательно исследовал сказания о 12 пятницах, и показал их западные параллели.

А. Н. Веселовский пишет: «Таким же символизмом и по тем же побуждениям обставилось и чествование пятницы — с тою разницею, что различные приурочения, которым она подвергалась, не являются рассеянными по различным текстам, вызывая в исследователе попытку свода, а довольно рано были сведены в один законченный текст, видоизменявшийся по местным религиозным требованиям, не выходя, впрочем, из указанной рамки. Эту рамку давало «Сказание о 12-ти пятницах», обыкновенно приписываемое св. Клименту. Французское сказание находится в рукописи XIV века и восходит к XII веку.»³

То есть это сказание заимствовано и трансформировано на русской почве.

А. Н. Веселовский подчеркивает значение споров о постах для развития почитания среды и пятницы, отмечая греческое происхождение этих споров. Он пишет: «В XI столетии в Греческой Церкви возникли сильные споры о том, следует ли соблюдать пост в среды и пятницы, когда в эти дни случаются великие праздники. В XII веке этот спор проник и в Россию, где произвел столь сильные волнения, что вызвал собор 1168 г. Это дало большую пищу суеверию.»⁴

В «Слове о неделе» имеется ряд мест, посвященных обличению

1 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 6, с. 327–328

2 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси..., с. 661

3 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 6, с.с. 328–329

4 Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды...//ЖМПН, 1876, № 6, с. 366

остатков идолопоклонства. Посмотрим, можно ли их связать с «языческой Петкой», о которой говорит В. В. Мильков.

В «Слове» читаем: «Павел бо рече ценою куплени есмы от работы вражья во свободу Христову. Свобода бо есть Христова вера правая, дела благочестивья, а дьяволя работа греси, паче бо согрешенья идолослуженья, прикуп корчемной, наклады резавныя, пьянство еже есть всего горе, ставленья тряпезы рожаницамь и прочая вся служенья дьяволя, требы кладомыя вилам и поланянья твари. Ти же вси тако творящим не имут причастья во Царствии Божии но з бесы муку приимуть... И грешниц ибо начнут мучитися во отраднейших муках, а идолослужбници с бесы мучитис имуть...».¹

Это обличение остатков идолопоклонства следует сразу после утверждения о том, что нельзя кланяться воскресному дню как таковому. Мы видим, что идолослужение ставится в один ряд с пьянством и «прикупом корчемным». То есть можно говорить именно о бытовых привычках, некоей инерции культурных норм. Но в этом отрывке мы, вопреки утверждениям В. В. Милькова, ничего не находим о «почитании Пятки – языческой богини».

Далее в «Слове» говорится: «Глаголет бо Писанье Кресту Твоему поклонямыя Владыко и святое Воскресеье Твое славим. Послушайте, любимици верни, кому вы велит Писанье Святое кланяться, а не дни тому. Но празднуйте в нь не делающе, ни гневающесея, ни клеветящи, ни осуждающе, ни пьюще, ни играюще игр бесовьскихъ, от блуда ся воздержаще, тяжи не творящи. Не могу того всего исщести зла, на сами братия разумеите, что есть зло, того не творит в день недельный... но всегда добро творити...».²

Обличает «Слово» идолопоклонство «отцов» слушателей, то есть – их предков: «Яко во лжю створиша отци наши, идолом кланяхутся во образ человекъ и послужиша твари те и несть польз от них, но в будущем веце про не (из-за этого – и.В.) муку примут».³

И здесь же проповедник обличает «слабую жизнь» своих слушателей: «Но обаче мнози ся ленят и зле живут, яко же имян не ведати

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с.с. 80–81

2 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 81

3 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 82

чтомых книг. То же и срамеются тем и не содрогнуться, но слабе живут. И не слаушая божественных словес, но аще плясци или гудци или ин кто игрец позовет на игрище или на какое зборище идольское то вси тамо текут радуясь а в веки мучими будут. И весь день ть предстоят позорьствующе тамо. А Богу апостолы и пророки веща... а к нам, а мы позеваю и чешемся и протягаемься, дремлем и речем: дождь или студено или лесно ино да все то си спону творим. А на позорищех ни крову сущю, ни затишыю, но многажды дождю и ветром дышающе, то все приемлем радуясь, позоры дея на пагубу душам, а в церкви покрову сущю и заветрию дивну и не хотят прити на поучение, леняться то же бы им было не великую пользу и на спасенье душам».¹

Как видим, проповедник обличает тех, кто ленится слушать поучения в храме, «чешется и позевывает», кто не идет в храм, ссылаясь на дождь и холод. Он говорит, что эти же люди, не взирая ни какой дождь с радостью идут на игрища, пляски, позорища или «идольские сборища».

Что касается обличения духовного расслабления, то подобные явления существовали на протяжении всей христианской истории. Погрязший во грехе человек, даже будучи христианином, всегда предпочитал развлечения храму. Что касается «идольских сборищ», то не факт, что здесь имеются в виду именно организованные общественные собрания с целью принесения жертв конкретным идолам и, тем более, идолам старых языческих божеств.

Выше мы видели, что составитель «Слова о неделе» «выдолбленного и написанного» «болвана», идола олицетворенного воскресного дня, называет «спрятанным», тайным. То есть перед нами никак не некое «двоеверие», где на равных выступают православное христианство и старое язычество и, тем более, не попытка политически приспособить христианство к местному язычеству. В тексте памятника нет указаний ни на что подобное.

При анализе обличений «игрищ» мы должны понимать — перед нами риторический прием проповедника, старающегося через призму своих аскетических взглядов дать оценку народным празднествам, гуляниям и пляскам. Хотя, конечно, вряд ли стоит отрицать определенную инерцию культурных норм, сохранение внешней формы неких

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II..., с. 82

старых обычаев, характерных для народных празднеств.

Но в любом случае мы не видим, чтобы все сказанное выше как-то обличало якобы существовавшее, по мнению В. В. Милькова, почитание под видом поста в пятницу некой старой «языческой богини».

В целом «Слово о твари и дни рекомом неделя» нужно рассматривать как строго-церковное поучение, направленное против описанных выше общеевропейских процессов олицетворения христианских праздников, а вовсе не против некоего местного культа языческой Пятницы, мимикрирующего под христианскую традицию.

Здесь же обличаются и остатки народных культурных норм, характерных для дохристианских времен.

Если принимать во внимание весьма обширный материал, собранный А. Н. Веселовским, то разбираемые поучения, на которые ссылается В. В. Мильков, нельзя считать попытками установления некоего политического двоеверия и приспособлением христианских установлений под местное язычество.

В поучениях обличаются явления, возникающие на христианской почве и уже практически не связанные с некоей непрерывной языческой традицией.

БЫЛО ЛИ ПОЧИТАНИЕ МАТЕРИ БОЖИЕЙ «ЯЗЫЧЕСТВОМ»?

Вернемся к тезису В. В. Милькова и следующего ему П. Н. Травкина относительно языческого характера почитания на Руси Пресвятой Богородицы.

В 1987 году в главе «Христианство и язычество: проблема двоеверия» В. В. Мильков и Н. Б. Пилюгина писали: «Обращает на себя внимание то обстоятельство, что именно во Владимиро-Суздальской земле распространился богородичный культ, который, как и вообще особое почитание Богородицы в древней Руси, не укладывался в рамки византийского христианства. Еще Н. Н. Воронин обратил внимание, что во владимирском культе Богородицы вообще очень мало христианского, что «на первых порах Владимирская икона сохраняет полуязыческие черты женского божества — она, в сущности, и действует как языческий «оберег». Языческие черты богородичного культа проявлялись в отношении, например, к ее иконописным изображениям. Магической силой обладала вода, освящаемая иконой. С Богородицей также связывалась функция покровительства беременным женщинам. Особенно показательно совмещение праздника Рождества Богородицы с рожаничными трапезами. Двоеверные богородично-рожаничные трапезы упоминаются многими средневековыми источниками. В христианизированной форме закреплялось почитание рожаниц — божественных прародительниц всякого плодородия».¹

Спустя 14 лет В. В. Мильков практически сохранил эти представления, лишь несколько их расширив. В своей главе «Федорец» совместной с М. Н. Громовым монографии «Идейные течения древнерусской мысли» он, повторив абзац из своего старого текста, писал далее: «Апотропеическое (охранительное) содержание культа Богородицы соответствовало целям объединения и защиты княжества, приобретало широкое общественное звучание. В «Сказании о чудесах Владимирской иконы Богородицы», возникшем одновременно с установлением древнерусского богородичного культа в XII веке, идея покровительства выражена так: «Защити нас божественным покровом еа, от стрел,

1 Введение христианства на Руси..., с. 270

летающих во тме разделения нашего»... По данным церковно-учительной литературы и народным поверьям языческие рецидивы богородичного культа выглядят довольно рельефно. «Сказание о чудесах» акцентировало внимание на покровительстве Богородицы беременным женщинам... Возвышение авторитета защитницы Марии объективно подрывало веру в могущество Творца как промыслителя и судии. Богородичный культ играл первостепенную роль в идеологическом обосновании объединительной политики Андрея Боголюбского, поскольку был направлен против внешних врагов княжества, но именно этот культ воспринимался блюстителями ортодоксии как «хульный» и еретический, хотя и восходил к почитанию Влахернской кионы – покровительницы Царьграда. Восприятие Богородицы как защитницы связано с легендой о чудесном влиянии Влахернского образа Богоматери на поражение войск руссов под Константинополем в 860 г. Развитие подобного культа на Руси утвердилось в антивизантийской окраской, усиленной заметной примесью двоеверных элементов. Почитание Богородицы в условиях русской жизни приобрело совершенно новое идейное значение. Была создана легенда о переселении Богоматери в Русскую землю. Благодаря этой легенде культ сохранил изначальную покровительственную окраску, однако назначение этого покровительства изменилось. Согласно специальному разъяснению «Сказания о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери», Богоматерь, как солнце обходя все русские страны, всех защищает, но особенно «заступница бытии на Ростовскую землю, посети новопросвященные (т.е. недавно крещенные) люди»... Думается, есть все основания предполагать особые двоеверные черты культа Богородицы во Владимире».¹

Утверждение В. В. Милькова о том, что почитание Матери Божией в Ростово-Суздальской земле воспринималось «блюстителями ортодоксии» как «хульное и еретическое» не находит своего подтверждения в источниках.

Наоборот, выше мы видели, что константинопольский патриарх Лука Хрисоверг писал князю Андрею Боголюбскому: «Яко в твоей земле Божиею благодатию и милостию, и пречистыа Богородици помощию, по вере твоей и по добродетели, велие благочестие распространяется и яко по многим местом святыа церкви и честныа монастыри создал еси Христу Богу и Пречистой Богородице; и сие по велицей

1 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с.с. 290–291

вере твоей к Господу Богу и Пречистой Богородице и о благих делех твоих зело благодарим».¹ Почитание Матери Божией здесь не отделяется от почитания Иисуса Христа.

Действительно ли «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери» «акцентировало внимание на покровительстве Богородицы беременным женщинам»? Обратимся к его тексту, изданному В. В. Ключевским.²

Сказание описывает десять чудес, из них только три так или иначе связаны с родами. Нигде к тексту «Сказания» не делается какой-то особый акцент на покровительстве Матери Божией беременным.

Никакого текста о «переселении Богоматери в Русскую землю» в «Сказании» нет вообще. Здесь не говорится о том, что «Богоматерь, как солнце обходит все русские страны».

На самом деле в «Сказании» мы читаем о переселении князя Андрея Боголюбского: «Яко бо солнце сотвори Бог, не на едином месте постави, егда светит обходя всю вселенную, лучами освящает, такоже и сии образ Пречистыя Владычица наша Богородицы и Приснодевы Мария не на едином месте чюдеса и дары исцеления источает, но обходяще вся страны просвещает и от недуг различных избавляет. Князю же Андрею хотящу княжити на Ростовскую землю и нача беседовати о иконах, поведаша ему икону в Вышгороде в женьском монастыри, Пресвятыя Владычицы наша Богородицы, яко трижды ступила с места. Первое внидоша в церковь и поставиша ю на ином месте, второе видевшее ю ко олтареву лицом обратившуся и рекоша яко во олтареву хочет стояти, и поставиша ю за трапезою. Третье видеша ю кроме трапезы о себе стоящу и иных чудес множество. Се слышав князь рад бысть, и прииде в церковь и нача смотрити по иконам. Сия же икона яко прешла бе всех образов. Видев ю и припаде на земли моляся глаголя: «О Пречистыя Богородице, Мати Христа Бога нашего. Аще хочещи ми заступница быти на Ростовскую землю, посетити новопросвещенныя люди, да по Твоей воли вся си будут». И тогда взял икону поеха на Ростовскую землю, поим клир с собою».³

Как видим, речь идет не о Богородице, а об Ее иконе. Выше приводились летописные повествования о принесении этой иконы на Русь.

1 ПСРЛ, т. IX, с. 223

2 Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери//Известия Императорского общества любителей древней письменности. Том XXX. — Спб., 1878

3 Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери..., с.с. 29–31

Около 1131 года из Константинополя в дар киевскому великому князю Мстиславу были присланы две иконы Матери Божией.¹ Для одной из них, именуемая «Пирогощей» (то есть «Башенной») князь Мстислав в 1131 году заложил в Киеве особый храм.² Икона же, которая считалась написанной апостолом и евангелистом Лукой на доске от стола Тайной вечери, была размещена в Вышгороде в Девичьем монастыре.³ Именно об этой последней иконе и идет речь в «Сказании». Оно говорит не о том, что Матерь Божия физически обходит все страны подобно движению солнца. В тексте мы ясно видим, что здесь говорится о пребывании Ее иконы в разных «странах». Действительно, Ее икона находилась сначала в Константинополе, затем в Вышгороде под Киевом, затем князь Андрей Боголюбский взял ее с собой в Ростовскую землю.

В «Сказании» мы видим молитву князя Андрея о том, чтобы Матерь Божия, если захочет, через вот эту, находящуюся в Вышгороде икону, стала заступницей для новопросвещенных людей Ростовской земли. Ничего еретического или даже просто специфического относительно византийской традиции, в этом тексте нет.

Защита и покровительство верующим не соотнесены в тексте «Сказания» исключительно с Матерью Божией. Здесь в связи с событиями, связанными с установлением праздника 1 августа приводится такая молитва, обращенная к Иисусу Христу: «И ныне покрый Владыко вся люди Рускыя земли, уповающая на Тя. Тем вси припадаем ти глаголюще: Господи Иисусе Христе, что ти въздам о всех яже въздаст нам. Велий еси Господи, чудна дела Твоя. Благословен Господь Бог и не даст нас в плен и врагом, но Сам Господь призри на ны милостию своею и человеколюбием Своим защити ны, и славою възнеси десницею оуповающих на Тя и матернею моление услыши и помилуй люди своя... Призри Господи милостивыма очима Своима на вся люди оуповающа на Тя и на Пречистую Твою Матерь и на вся святых Твоя».⁴ Текст этой молитвы также не содержит ничего «еретического». Речь идет о церковной традиции, согласно которой Матерь Божия и святые молятся Господу о людях.

1 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая. — М., 1995, с.646–647

2 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 647

3 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 647

4 Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери..., с.с. 24–26

В. В. Мильков пишет: «В апокрифическом варианте развития богородичной легенды Мария выступает заступницей за всех грешников, в том числе и за язычников. Этот неканонический мотив, присутствующий в «Хождении Богородицы по мукам», имел достаточно широкое распространение, о чем свидетельствует проникновение его в целый ряд письменных произведений».¹

Здесь следует ссылка на некую работу А. Н. Веселовского, которую В. В. Мильков обозначает как «Разыскания в области духовного стиха XI—XVII вв.». На самом деле работа называется «Разыскания в области русского духовного стиха»², а римские цифры, небрежно принятые В. В. Мильковым за века, обозначают собой внутренние главы этой работы.

Несмотря на свое название, в этой работе А. Н. Веселовский пишет о широком европейском контексте мифологических явлений, возникающих преимущественно в церковной народной среде.

По приведенной В. В. Мильковым ссылке в тексте А. Н. Веселовского вообще ничего не говорится о Пресвятой Богородице. Он пишет там о западной средневековой традиции, согласно которой кроме рая и ада существовал «лимб отцов», место в котором обретались ветхозаветные праведники и некрещенные младенцы — «лоно Авраамово».³

В связи с текстами Данте А. Н. Веселовский показывает, каким образом в европейской традиции развилось представление о том, что на этом лоне покоятся и души добродетельных язычников. А. Н. Веселовский привлекает широкий материал от Дионисия Ареопагита до Метхгильды Магдебургской.

В связи с печатным изданием XVII века из библиотеки Киево-Печерской Лавры А. Н. Веселовский пишет о загробной участи Вергилия как «провозвестника Христа», а также о «христианском пророчестве» Овидия.⁴

Повторим, что всё это рассматривается в общеевропейском и даже в общехристианском контексте. Таковы, например, приводимые

1 Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли..., с. 290

2 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI — XVII. Выпуск пятый//Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Том XLVI, № 6. — СПб., 1889

3 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха..., с. 135

4 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха..., с. 141

А. Н. Веселовским данные о нидерландском поверье,¹ повести о Тундале, видении Баронта² и т.д.

Никакого отношения ни к «Сказанию о чудесах Владимирской иконы Пресвятой Богородицы», ни к ситуации в Северо-Восточной Руси XII века этот текст А. Н. Веселовского не имеет.

Носило ли почитание Матери Божией на Руси «антивизантийскую окраску»?

Первые иконы Пресвятой Богородицы пришли на Русь из Византии. Например, согласно церковной традиции считается, что Константинопольский патриарх Николай II Хрисоверг благословил царевну Анну на брак со святым равноапостольным князем Владимиром Зимненской Святогорской иконой Матери Божией.³ Князь Владимир принес с собой из Корсуни иконы, известные потом как Корсунская, Минская, Холмская, Изяславская, Иерусалимская.⁴ Он же построил в Киеве в 990–996 годах храм в честь Матери Божией, получивший название Десятинный.⁵ В 1046 году константинопольский император Константин IX Мономах благословил свою дочь на брак с князем Всеволодом Ярославичем иконой «Одигитрия».⁶ Около 1095 года этот образ был перенесен князем Владимиром Мономахом в Смоленск и стал называться Смоленским.⁷ В 1073 году в Киево-Печерском монастыре начинается строительство Великой Успенской церкви греческими зодчими, которым, согласно преданию Киево-Печерского патерика, Мать Божия во Влахерне в Константинополе вручила Свою икону для этого храма.⁸

Сюда же по сказанию Киево-Печерского патерика явились и греческие иконописцы, посланные Матерью Божией.⁹ В Ростове соборный храм был построен в ту же меру, как и Успенская церковь в Киево-Печерском монастыре.¹⁰

В начале XII века в Киевской митрополии устанавливается празд-

1 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха..., с. 143

2 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха..., с. 144

3 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 645

4 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 645

5 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 645

6 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 646

7 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 646

8 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 646; Киево-Печерский патерик. — М., 1900, с.с. 151–159

9 Киево-Печерский патерик..., с.с. 163–165

10 Киево-Печерский патерик..., с. 162

ник Покрова Пресвятой Богородицы на основании греческого повествования о чуде с блаженным Андреем в храме во Влахерне.¹

Нигде в церковных текстах X–XII веков мы не находим противопоставления почитания Матери Божией на Руси и такого же почитания в Византии.

Почитание Матери Божией развивалось в первые века христианства в первую очередь в Палестине. Значительным местом такого почитания становится город Константинополь, где собирались древнейшие богородичные иконы и святыни, сооружались храмы в Ее честь, а город мыслился находящимся под покровом Пресвятой Девы.²

После III Вселенского собора (431 г.) почитание Пресвятой Богородицы получило широкое распространение в христианском мире.³

С VI века немаловажную роль в почитании Богородицы играют ее иконы. Основные типы образов Матери Божией сложились в доиконоборческий период, самые ранние находятся в росписях римских катакомб.⁴

В церкви Санта-Мария Маджоре в Риме в 432–440 годах впервые в христианском искусстве было представлено изображение Матери Божией в конхе апсиды.⁵

В V веке в христианском мире распространяется изображение Пресвятой Богородицы «Оранта» без Младенца с воздетыми в молении руками.⁶

Особым почитанием пользовался в Константинополе образ Богородицы «Никопеи», держащей, подобно щиту, медальон с изображением Младенца Христа. Впервые он встречается на печатях императора Маврикия (562–602 г.г.), которого, по преданию, эта икона сопровождала на войне.⁷

С императором Маврикием связывают также установление праздника Успения Пресвятой Богородицы.⁸

2 июля 469 года святитель Геннадий I, патриарх Константинопольский

1 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая..., с. 646

2 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография//Богородица// Православная энциклопедия. Т. V. Бессонов — Бонвеч. — М., 2002, с.501

3 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

4 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

5 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

6 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

7 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

8 Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография..., с. 502

(458–471 г.г.) торжественно перенес в только что отстроенный храм во Влахерне ковчег с Ризой Пресвятой Богородицы.¹ Еще раньше, при императоре Феодосии II Младшем (408–450) в Константинополе началось почитание Пояса Пресвятой Богородицы, который хранился в золотом ковчеге в храме Богоматери на Медном Торгу, то есть в Халкопратии.²

В сложные для Константинополя моменты (например, осады 626 и 860 г.г., засухи, землетрясения) Ризу Матери Божией поднимали на стены, погружали в воды Босфора, носили с молебными песнопениями по городу.³ В церковных песнопениях помощь Матери Божией описывалась так: «Град почитающее Тя, и по долгу славящий, ограждаеши, Всепетая, Ризою Твоею честною от безбожных, Чистая, иноплеменник, от глада же, и труса, и междоусобных брани всегда, Дево Неискусобрачная, и сего ради поем Тя, Пресвятая Богоневесто, человеков Помощнице».⁴

Во второй половине V века в стенах Великого дворца в Константинополе обустраивается храм Матери Божией, из которой потом столетиями начинался выход императора в храм Св. Софии.⁵

При императоре Анастасии (492–518 г.г.) в его военном лагере Стратегоне был построен храм Матери Божией.⁶

В VI веке святой император Юстиниан после храмов, построенных во имя Божие (Софии и Ирины) строил больше всего церквей во имя Божией Матери. Он расширил Влахернский храм, построил храм Живоносного источника за Золотыми воротами и «неописуемый словами» большой храм в Гиерии на азиатском берегу Босфора.⁷

В течение VI века храмы Божией Матери выходят в Константинополе на первый план: они делаются, подобно храму Св. Софии, убежищами (с 602 года), иконы Пресвятой Богородицы появляются на мачтах военных кораблей императора Ираклия.⁸

Тот же император вверяет в 622 году, при отъезде, столицу империи охране Богоматери и Ее чтимой иконы.⁹

1 Никифорова А. Ю. Реликвии в византийской гимнографии//Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. Ред.-сост. А. М. Лидов. — М., 2006, с. 123

2 Никифорова А. Ю. Реликвии в византийской гимнографии..., с. 123

3 Никифорова А. Ю. Реликвии в византийской гимнографии..., с. 123

4 Никифорова А. Ю. Реликвии в византийской гимнографии..., с. 123

5 Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I.— Спб., 1914, с. 346

6 Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I..., с. 346

7 Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I..., с. 346

8 Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I..., с.с. 347–348

9 Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I..., с. 348

Местность Влахерны с построенным там храмом и святым источником становится особо важным в сакральном смысле участком Константинополя. Начиная с императора Маврикия (587 г.) здесь учреждаются особые крестные ходы по городу в Халкопратийский храм с иконой Матери Божией.¹

После того, как в 626 году персы и авары неудачно осаждали Константинополь и были, как верит церковная традиция, разгромлены предстательством Матери Божией, утверждается особое празднование Субботы акафиста (суббота 5-й седмицы Четырдесятницы).²

Каждый вторник на площади перед монастырем Одигон, располагавшемся к юго-востоку от Св. Софии, происходило Вторичное действо с иконой Матери Божией «Одигитрия». Оно непрерывно и без изменений описывается в письменных источниках, начиная с XII столетия и до падения Византии.³

В них на протяжении веков описывается одно и то же еженедельное чудо: тяжелую икону, которую с трудом поднимает несколько человек, выносят на площадь, ставят на плечи представителю избранного рода мирян-служителей Одигитрии, она чудесным образом становится легкой и носится этим человеком по всей площади, освящая всё вокруг.⁴

Таким образом, можно говорить о том, что представление о покровительстве и защите Матери Божией по отношению к верующим в Ее Сына, является парадигмальным для всей византийско-христианской традиции. Русь полностью восприняла эту веру и не привнесла в нее ничего нового.

Выше я предпринял разбор утверждений П.Н. Травкина и В.В. Милькова, на текст которого, с моей точки зрения, первый опирается. Они пишут, что князь Андрей Боголюбский, якобы, ввел в Северо-Восточной Руси некий синкретизм христианства и язычества.

По всей видимости, подобный разбор не предпринимался ни научным руководителем диссертации П.Н. Травкина, ни рецензентами. В результате в научной квалификационной работе оказались утверждения, никак, с моей точки зрения, не основанные на письменных источниках.

1 Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Том I..., с. 348

2 Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Том I..., с. 348

3 Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-пардигмы в византийской культуре. — М., 2009, с.с. 40–43

4 Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-пардигмы в византийской культуре..., с. 43

Для чего эти утверждения про «епископа-волхва» понадобились П. Н. Травкину? В своей диссертации он пытается доказать наличие в Плесе в XII—начале XIII веков языческого сакрального центра. Такой центр, именуемый им «общегородским святилищем», якобы сосуществовал с христианским храмом.

П. Н. Травкин считает, что языческие жрецы, именуемые им то «волхвами», то «шаманами», благополучно дожили в Плёсе до XV века. Но это было бы невозможно в случае, если бы не существовало на политическом уровне синкретизма христианства и язычества, если бы не было официального двоеверия.

Однако, как мы видели, письменные источники не дают оснований утверждать, что князь Андрей Боголюбский с помощью «епископа-волхва» Федора утверждал такой синкретизм. Русская церковность изначально развивалась в контексте византийской традиции. Русская Церковь, как одна из многочисленных митрополий Константинопольского патриархата, была органичной частью общецерковной духовно-интеллектуальной среды. Епископ Феодор не был волхвом, хотя и оказался весьма резким и жестоким человеком.

Впереди нам предстоит много интересного.

Например, П. Н. Травкин, насколько я его понял, в качестве научного аргумента приводит в своей работе рыбацкую байку из местной районной газеты о виденном, якобы, в Волге четырехметровом животном, похожем на змею с «поросычьей мордой». Мол, могут же в природе сохраняться некоторые «реликты».¹

И научный руководитель, и оппоненты, по-видимому, посчитали это вполне подходящим аргументом для диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Наверное, вместо письменных источников.

Впрочем, об этом и многом другом нам еще предстоит разговор.

*Игумен Виталий (Уткин),
выпускник исторического факультета Московского педагогического
государственного университета,
преподаватель Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии,
руководитель Отдела по взаимоотношениям Церкви
и общества Иваново-Вознесенской епархии.*

1 Травкин П. Н. Сакральные представления..., с.с. 121–122

ИСТОЧНИКИ:

- Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 4: XII век. — СПб., 1997
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том II. Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. — М., 1913
- Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому//Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Том VI. Памятники древне-русского канонического права. Часть первая. — СПб., 1880
- Киево-Печерский патерик. — М., 1900
- Летописец о ростовских архиереях. С примечаниями члена-корреспондента А. А. Титова. — СПб., 1890
- Пискаревский летописец//Полное собрание русских летописей. Т. 34. — М., 1978
- Полное собрание русских летописей. Том I. Лаврентьевская и Троицкая летописи. — СПб., 1846
- Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. — СПб., 1845
- Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. Издание второе. — СПб., 1908
- Полное собрание русских летописей. Т.IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. — СПб., 1862
- Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. — М., 1877
- Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери//Известия Императорского общества любителей древней письменности. Том XXX. — СПб., 1878
- Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академии наук. Т. II, СПб., 1847
- Слово святых отец о посте и о восстании церковнаго чину//Православный собеседник, 1858, том первый
- Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Тома I — III. — СПб., 1893–1912
- Татищев В. Н. История Российская. Часть вторая (вторая редакция)//Татищев В. Н. Собрание сочинений. Тома II и III. История Российская. — М., 1995
- Типикон, сиесть Устав. — М., 2011
- Чинопоследование во святую и великую Неделю Пасхи. — М., 2006

ЛИТЕРАТУРА:

- Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. — Спб., 1914
- Барашко, Григорий, свящ. Богословское содержание притчи свт. Кирилла Туровского «О слепце и хромце»//Христианское чтение, № 3 (38), 2011
- Величко А. М. История византийских императоров. Том IV. — М., 2010
- Веселовский А. Н. Генварские русалии и готские игры в Византии//Журнал Министерства народного просвещения, 1885, сентябрь
- Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды//Журнал министерства народного просвещения (ЖМПН), 1875, № № 4, 5; 1876, № № 2, 3, 4, 6; 1877, № № 2, 5
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI — XVII. Выпуск пятый//Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Том XLVI, № 6. — Спб., 1889
- Вин Ю. Я. Русалии: свидетельства византийской традиции//Вестник Волгоградского государственного университета. Сер.4, Ист., 2014, № 2 (26)
- Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг (Из истории русско-византийских отношений XII века)//Византийский временник, т. XXI. — М., 1962
- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том первый. Период киевский или домонгольский. Вторая половина тома. Изд-е 2-е, испр. и доп. — М., 1904
- Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — Спб., 2001
- Даркевич В. П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX — XVI в.в. — М., 2006
- Даркевич В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X — XIII века. — М., 1975
- Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Древнерусская церковь и архаические традиции//Язычество восточных славян. Л., 1990
- Желтов М. С. Апостольские постановления// Православная энциклопедия. Т. III. Анфимий — Афанасий. — М., 2001
- Забелин И. Е. Следы литературного труда Андрея Боголюбского//Археологические известия и заметки, 1895, № 2–3
- Зеленин Д. К. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов)//Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. — М., 1994
- Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского//Труды Отдела древ-

- нерусской литературы. Том XI. — М. — Л., 1955
- Еремин И. П. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности//Известия ОРЯС АН СССР, т. XXX — М., 1925
- И. Л. Белый клобук//Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. V. — Спб., 1891
- Киреева Е. В. История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. — М., 1970
- Кирилл II//Православная энциклопедия. Т. XXXIV. Кипрская Православная Церковь — Кирион, Вассиан, Агафон и Моисей. — М., 2014
- Кливидзе Н. В. Литургическое почитание Богородицы. Иконография//Богородица// Православная энциклопедия. Т. V. Бессонов — Бонвеч. — М., 2002
- Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Том I. — Спб., 1914
- Кун Т. Структура научных революций. — М., 2003
- Лебедев А. П. Очерки истории Византийско-восточной Церкви от конца XI-го до половины XV века. — М., 1892
- Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. — М., 2009
- Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Отв. ред. Б. А. Рыбаков. — Л., 1987
- Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М. — Л., 1947
- Лихачева О. П. К изучению «Слова о твари и о дни, рекомем неделя»//Труды отдела древнерусской литературы. Том XXIV. — Л., 1969
- Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. — М., 2009
- Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга вторая. — М., 1995
- Милюков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия// Введение христианства на Руси. М., 1987
- Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский// Православная энциклопедия. Т. II. Алексей, человек Божий — Анфим Анхимальский — М., 2001
- Никифорова А. Ю. Реликвии в византийской гимнографии//Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. Ред.-сост. А. М. Лидов. — М., 2006
- Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский//Богословские труды. Выпуск 1. — М., 1960
- Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. Выпуск

- первый. — Спб., 1860
- Патриарший календарь на 2015 год. — М., 2014
- Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный каталог-справочник. Под ред. Я. Н. Щапова. — Спб., 2003
- Пыпин А. Н. Исследования для объяснения ложных книг и преданий. Неделя и «Епистолия о неделе»//Летопись занятий Археографической комиссии. 1862–1863. Выпуск второй. — Спб., 1862
- Пэнэжко, Олег, прот. Храмы и монастыри г. Переславля-Залесского и окрестностей. — Владимир, 2009
- Руднева Е. «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского: опыт лингвотекстологического исследования. — Таллинн, 2011
- Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». — М., 1972
- Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1987
- С-въ Н. Русалии//Энциклопедический словарь под ред. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXVII. — Спб., 1899
- Сергий (Спасский), архиеп. Святой Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы//Жизнь и деяния святого отца нашего Андрея Юродивого Христа ради. — Спб., 2007
- Скабалланович М. Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. — М., 2004
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л., 1987
- Сон Джонг Со. Житие Кирилла Туровского в составе Пролога// Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 55 — Спб., 2004
- Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. Издание Археографической комиссии. — Спб., 1877
- Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М., 1997
- Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского муждуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — Иваново, 2003
- Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2007
- Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI — XIX веков (очерки по истории народных верований). — М., 1957

Хазанова С. И. Пискаревский летописец: происхождение, источники, проблемы авторства. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — М., 2009

Эпистолярное наследие Древней Руси: XI — XIII в./ Подг. Н. В. Поньрко. — Спб., 1992

Ed. Evans H. C., Wixon W. D. The Glory of Bizantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A.D. 843–1261. — N.Y., 1997