

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

М.Ю. Андрейчева

МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ

УДК 94(47).025 “986/987”

В статье рассматриваются образы ислама, католицизма и иудаизма, представленные в Повести временных лет в Сказании о выборе веры князем Владимиром. Автор выявляет источники, прямо или косвенно повлиявшие на летописное описание этих вероучений. Анализирует влияние контекста источников на текст летописи и выявляет принципы отбора материала, которыми руководствовался летописец. Реконструируя систему летописных образов, автор выясняет их семантику, и раскрывает задачи, которые ставил летописец при создании текста Сказания. В завершении М.Ю. Андрейчева разбирает композицию летописного текста и делает выводы об его авторстве времени возникновения.

Ключевые слова: Повесть временных лет, ислам, католицизм, иудаизм, православие, киевский князь Владимир Святославич, Сказание о выборе веры, Крещение Руси.

Key words: Tale of Bygone Years, Islam, Catholicism, Judaism, Orthodoxy, Kievan Prince Vladimir Svyatoslavich, Story of Choosing the Faith, Baptism of Rus.

Рассказ о выборе веры святым Владимиром¹ в Повести временных лет (далее – ПВЛ) – один из ключевых моментов в летописной истории крещения Руси, вокруг которого ведется множество исследовательских споров. Традиционно историки очерчивают условные границы Сказания двумя статьями 6494 и 6495 гг., где рассказывается о приходе в Киев исламских проповедников из Волжской Болгарии, “немцев” от папы, хазарских иудеев и, наконец, православного греческого миссионера. Киевский князь Владимир узнает об их вере и законах, а затем отправляет своих представителей в Болгарию, “в Немцы” и в Константинополь. После принесенных русскими послами известий об увиденных “службах” он решает принять православие.

Как правило, историков, изучавших данный летописный текст, волновали два вопроса: это проблема достоверности информации, представленной в Сказании, и его текстология. Большинство исследователей полагало, что степень надежности сведений, излагаемых в Сказании, крайне мала. Типично в данном случае мнение, что описываемые обстоятельства являются “благочестивыми вымыслами, составленными на разные византийские сюжетные мотивы, и не содержат в себе ни крупницы исторической истины, кроме одного голого факта, что в 988 или 989 г. Владимир и его дружина приняли из Византии христианство, которое и было объявлено официальной религией”². Другие исследователи, привлекая дополнительные источники, полагали, что информация о религиозных миссиях в Киев достоверна, но литературное описание их – более позднее творчество летописца³.

Одна из основных дискуссий вокруг текста Сказания касалась времени его создания. Отправной точкой для интерпретаций исследователей по данной проблеме явилось мнение А.А. Шахматова⁴, который пришел к выводу, что статьи 6494 и 6495 гг. создавались в несколько этапов. Рассказ о прибытии к Владимиру проповедников исследователь возводил к Древнейшему своду 1039 г.⁵ Историю же с русским посольством к болгарам, немцам и грекам, а также окончательный выбор веры киевским князем и поход на Корсунь, он относил к Начальному своду второй половины 1090-х годов Шахматов предполагал, что в первоначальном варианте Сказания рассказ об испытании веры завершился крещением Владимира, состоявшимся сразу после речи греческого Философа. Составитель же Начального свода конца XI в. опустил этот эпизод и вставил историю с посольством Владимира, дабы включить в летописание легенду о Корсунском походе.

Дальнейшая полемика по данному вопросу велась в контексте проблематики существования Древнейшего и Начального сводов.

Мнение Шахматова нашло поддержку в трудах М.Д. Приселкова⁶ и С.А. Бугославского⁷.

Несколько иначе представлен начальный этап летописания Д.С. Лихачевым, который предполагал существование ряда сказаний, посвященных первым русским князьям-христианам. Отметив их идеологическую и стилистическую целостность, он объединил сказания в одно произведение с условным названием “Сказание о распространении христианства на Руси”, которое относил к началу 40-х годов XI в.⁸

В него Д.С. Лихачев включил “Сказание о крещении Руси” в следующем составе: рассказ об испытании вер, Речь Философа, испытание служб, Похвала князю Владимиру. За его рамками исследователь оставил лишь так называемую “Корсуньскую легенду”, которую признал отдельным памятником.

Гипотеза Лихачева была критически проанализирована Д.А. Баловневым, который отметил, что в рассказе о приходе иностранных послов Сказание “развивается как бы по восходящей линии, в нем не заметно вставок, стыков и сочленений текста”⁹. Тем не менее, исследователь усмотрел вставной характер летописного эпизода с испытанием служб и “Корсуньской легендой”. В целом Баловнев вернул изучение данных летописных фрагментов на текстологические позиции, определенные А.А. Шахматовым.

В пользу более ранней датировки начального летописания на Руси высказался Л.В. Черепнин, который выдвинул гипотезу о раннем летописном своде 996 г. Создание его он связал с выдачей князем Владимиром грамоты о десятине киевской Десятинной церкви. К сожалению, исследователь не конкретизировал какие текстовые пласты ПВЛ, помимо “повести о полянах-руси”, он возводит к данному своду¹⁰.

М.Н. Тихомиров считал вопрос о Древнейшем своде наиболее слабым местом в построениях Шахматова¹¹. Он, как и Д.С. Лихачев, предположил, что в основу ПВЛ лег ряд древнейших сказаний, но представил их состав и время возникновения иначе. По его мнению, известия о Руси IX–X вв. в ПВЛ основаны на сказаниях: о начале Русской земли, о призвании варяжских князей, о русских князьях X в. Последнее он считал наиболее ранним, относил его появление “ко времени сразу после крещения Руси” и полагал, что оно заканчивалось известием о вокняжении князя Владимира в Киеве 978 г.¹² Остается неясным только, почему, составленное сразу после Крещения сказание, по мнению Тихомирова, не включало в себя описание самого Крещения. Очевидно, исследователь не увидел оснований к ранней датировке данного летописного текста.

Серьезную коррективу шахматовской структуры ПВЛ предложил М.Х. Алешковский, который отнес время создания древнейшего свода (Начальной летописи) к 1067 г., а следующий свод датировал 1091 г., предположив, что составителю последнего принадлежат и все летописные статьи с 1091 г. по 1115 г.¹³

Идею Древнейшего свода 1039 г. признавали слабо аргументированной также Я.С. Лурье¹⁴ и А. Поппэ¹⁵, полагая, что наилуч-

шим образом верифицировано А.А. Шахматовым предположение о Начальном своде середины 1090-х годов. Однако, и последняя гипотеза уже более десятилетия служит предметом спора, своеобразными “эпицентрами” которого являются исследования Т.Л. Вилкул¹⁶ и А.А. Гиппиуса¹⁷.

Большую работу по проблеме стратификации текста ПВЛ и, в частности, рассказа о крещении князя Владимира и Руси проделал А.А. Гиппиус. В целом, автор вслед за М.Н. Тихомировым признает древнейшим ядром ПВЛ “Сказание о русских князьях”, но в отличие от него расширяет текстовые границы Сказания, включив в него “начало княжения Владимира и его крещение”. К данному этапу формирования фрагмента Гиппиус относит рассказ о выборе веры (в нем отсутствовала иудейская миссия) и эпизод “испытания служб” русским посольством. Завершалось повествование крещением Владимира в Киеве. На следующем этапе – в своде 1060-х годов¹⁸ (ранее автор писал о своде 1070-х годов¹⁹. – *А.М.*) – в тексте появляются: посольство иудеев, диалоги Владимира с послами, Речь Философа вместе с курсуньской версией рассказа о крещении. Одновременно история с русским посольством устраняется. На третьем этапе – в Начальном своде 1090-х годов – отрывок с “испытанием служб” восстанавливается, добавляются антилатинские пассажи и символ веры в Речи Философа²⁰. Такова сложная многоступенчатая генетика исследуемого текста ПВЛ, предложенная исследователем.

Необходимо отметить, что до сих пор большинство работ исследователей было посвящено анализу структурных противоречий текста Сказания или же его языковой гетерогенности, тогда как практически за рамками ученых изысканий оставался ключевой вопрос: о чем же, собственно, говорит нам летописный текст? Что хотел зафиксировать и донести до читателя летописец?

Попытаемся ответить на данные вопросы, проанализировав смыслы, которые вкладывал летописец в созданные им образы мусульман, католиков и иудеев. Для этого нам потребуется выявить источники, которыми прямо или косвенно мог пользоваться летописец. Анализ прямых текстовых параллелей с летописью, позволит, во-первых, выяснить принципы, какими руководствовался древнерусский книжник, отбирая материал для выстраиваемых образов, во-вторых, определить влияние контекста компилируемых источников на круг идей летописца. В случае обнаружения прямых параллелей к летописному тексту, мы попытаемся проследить, в каких источниках встречаются схожие цитаты или концепции и каков историко-культурный контекст их бытования.

Будет также учтено, как интерпретировались летописные тексты в более поздних древнерусских источниках. Совокупность полученных данных позволит реконструировать систему летописных образов, выяснить их семантику, и соответственно, раскрыть задачи, которые ставил летописец при создании текста Сказания.

Важным этапом в анализе летописного текста станет рассмотрение принципов его композиции. Полученный результат позволит сделать выводы об авторстве текста и времени его возникновения.

“ВЕРУЙ В ЗАКОН НАШЬ
И ПОКЛОНИСЯ БОХЪМИТУ...” :
МУСУЛЬМАНЕ В СКАЗАНИИ
ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР

Для начала остановимся на известиях об исламе, описываемых в Сказании. В тексте они представлены в виде трех групп: к первой группе относится то, что болгаре говорят Владимиру о своей вере; ко второй – то, что сообщает о мусульманах греческий Философ; к третьей – рассказ послов Владимира об исламском богослужении. Все три блока информации дополняют друг друга, раскрывая точку зрения летописца на мусульман и ислам.

В статье 6494 г. болгаре “веры Бохмиць” приходят к Владимиру и обращаются к нему со следующей речью:

“Ты князь еси мудръ и смыслень, не веси закона, но веруй в закон наш и поклонися Бохъмиту... [Мухаммеду. – А.М.] Веруем Богу. А Бохмит ны учить глаголя обрезати оуды тайныя и свинины не ясти, вина не питии, [а по смерти же рече со женами похоть творити блудную] даст Бохмитъ комуждо по семидесят женъ красных, исбереть едину красну и всъх красоту възложет на едину – та будет ему жена. Иде же рече достойть блудъ творити всякъ на семь свете. Аще буде кто оубогъ, то и томо и ина многа леть еяже не лзь псати срама ради”²¹.

Как отмечает В.В. Пузанов, парная формула “мудр и смыслен”, с которой обращаются болгаре к князю, неслучайна. В ПВЛ помимо Владимира такое определение в полной мере дается лишь мужьям-полянам (“мужи мудры и смыслены”²²). Великую княгиню Ольгу летописец также называет “мудрейшей”²³, и “смысленой”²⁴, однако употребляет данные эпитеты порознь. Отсюда В.В. Пузанов делает вывод, что в соотношении летописных оценок полян и князя Владимира присутствует “определенный

символизм: во главе мудрых и смысленых полян мудрый и смысленый князь, а вместе они – во главе Руси (неслучайно и “поляне, яже ныне зовомая Русь”²⁵). О мудрости и смысленности князя (да и киевлян/полян) свидетельствует, как увидим, и осознанный выбор веры”²⁶. Данное наблюдение дополняет то, что указанные эпитеты являлись устойчивыми характеристиками одного из библейских прообразов князя Владимира – царя Соломона²⁷, которому, как следует из 3-й книги Царств, Бог даровал “смысл и мудрость”²⁸. Отсюда, у нас есть основания предположить, что в летописи формула “мудр и смыслен” имела функцию своеобразного маркера, отсылающего к известному ветхозаветному эпизоду, и свидетельствовала об исключительной одаренности тех, к кому она прилагалась²⁹.

Далее в тексте ПВЛ болгары говорят Владимиру, что он “не веси закона”. Ключом к пониманию данной фразы может служить текст ПВЛ с описанием славянских племен, где летописец цитирует Георгия Амартола: “комуждо языку овем исписан закон есть, другим же обычаи, зане [закон] беззаконьником отечествие мнится”³⁰. В данном контексте, реплика последователей “веры Бохмичь”, очевидно, свидетельствует о предложении Владимиру обрести письменный закон вместо языческих обычаев отцов.

Еще А.А. Шахматовым было отмечено, что сведения об исламском единобожии, обрезании и пищевых запретах летописец извлек также из Хроники Георгия Амартола³¹. Амартол же почерпнул их из трактата “О ста ересях” преп. Иоанна Дамаскина³², внося некоторые дополнения. Рассмотрим тексты Хроники, послужившие протографом для летописца: “От иудей [Мухаммед принял. – М.А.] прият единоначальствие... и научив я обрезываться и мужем и женам, и единому точию поклоняться Богу... не приимаху свиных мяс, вина же весма не приимаху”³³.

Данные отрывки привлекают внимание летописца, который следует своему критерию отбора информации. Судя по тому, что он выделяет из характерных черт исламского учения веру в единого Бога, обрезание и отказ от свинины, – все это, очевидно, свидетельствует о желании автора летописи подчеркнуть близость магометанской веры к иудаизму, что соответствовало средневековым византийским представлениям о происхождении ислама³⁴.

Из всех законоположений ислама наиболее негативную реакцию у киевского князя вызывает запрет на винопитие. Владимир отвергает его со словами: “Руси есть веселье питье – не можем бес того быти”³⁵. В свое время И.Н. Данилевский указал, что “истинный смысл реплики, приписанной летописцем Владимиру, в

летописном контексте становится ясным только при обращении к Толковой Палее: “А еже рече “веселѣ очи его от вина”, – вино бо есть кровь Христова, иже преда намъ, рекъ: “питие, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Богъ плотию, возвелся божествомъ”. Другими словами, ответ Владимира прообразует принятие им христианства”³⁶. Помимо этого исследователь отметил, что библейским протографом ответа киевского князя явилась цитата из Книги Иисуса, сына Сирахова (“Что за жизнь без вина? Оно сотворено на веселие людям”³⁷), вошедшая в редакторской переделке в Изборник 1076 г.: “Медь в веселие дано бысть Богъмь, а не на пьянство сътворено бысть”³⁸. На цитату из Изборника в свое время обратила внимание В.Н. Калиновская, которая увидела к ней параллель в “Слове о пьянстве”³⁹. В одной из редакций памятника фрагмент выглядит так: “*Питие* бо умнымъ есть *на веселие*, а несмысленнымъ еже часто упиватися в пьянство на неизбытныи грех: не рече бо Писание не пити, но да не упиваются, в пьянство да не пьют”⁴⁰. Здесь цитата выглядит более развернутой и позволяет нам установить еще один библейский отрывок, помимо параллели из Книги Иисуса, сына Сирахова, который косвенно мог послужить протографом как к цитате из “Слова” и Изборника, так и к летописной реплике. Это текст из книги притч Соломоновых: “Невинно вино, укоризненно же пьянство, и всякъ пребывая в нем не будет премудр”⁴¹.

Таким образом, Владимир, как муж “умный” или “смысленный”, избирает умеренное питие “на веселие”. Такая трактовка реплики киевского князя не входит в противоречие с ее очевидной евхаристической коннотацией, а служит дополнительным курсом ее понимания.

Далее из летописного текста следует, что мусульмане в раю будут “творить похоть блудную” с женой, которая будет равна по красоте семидесяти красавицам. Данный сюжет был исследован Д.Ю. Араповым⁴², который справедливо усмотрел в летописном отрывке влияние образа исламского рая, зафиксированного в Коране и хадисах, согласно которому праведников на том свете будут ублажать семьдесят гурий – идеальных женских существ, наделенных неземной красотой. Однако в летописи говорится об одной жене, равной по красоте семидесяти женщинам, вместо семидесяти аутентичных исламских гурий. Подобного рода трансформация может свидетельствовать о воздействии на текст некой устной традиции.

Следующий принцип своего вероучения, который излагают волжские болгары, – учение о посмертном воздаянии: “аще

буде кто оубогъ, то и томо”. Эта цитата также восходит к Хронике Георгия Амартола. Согласно мусульманским представлениям, каждому человеку Аллахом уготована на земле своя участь: бедному – жить в нищете, богатому – наслаждаться достатком, праведному – самосовершенствоваться, грешнику – падать все ниже⁴³. Но Амартол спроецировал мусульманскую точку зрения о предопределении земного пути человека и на его посмертное существование, так что даже на том свете бедняк, будучи праведным, получал меньшее воздаяние, чем праведник-богач: “Коиждо убо zde поживет или в богатстве, или в нищете, и без славы, таким же образом и тамо пребывает”⁴⁴.

Следующий этап в выстраивании летописного образа мусульман представлен в речи греческого проповедника Философа. Здесь летописный текст тесно сближается с текстом Толковой Палеи, на что в свое время указывали В.М. Успенский⁴⁵ и А.А. Шахматов⁴⁶.

Повесть временных лет

“Ихже вера оскверняет небо и землю, иже суть проклятии паче всех человек, оуподольшеся Содому и Гомору на неже пусти Господь камение горюше и потопа я и погрязоша. **Яко и сих ожидает день погибели их**, егда прииде Бог судить земли и погубять вся, творящие беззакония и скверны дьющая: **си бо омывают оходы своя в рот вливают и по браде мажутся**, поминают Бохмита, такоже и жены их творят ту же скверну и ино пуще от совокупления мужьска и женьска вкушают”⁴⁷.

Толковая Палея

«Постыдите же ся убо вы и посрамитеся веры Бохмиць, оканьнии агаряне. Разумеите же убо, что ради погублен бысть Содом и Гоморъ? Злаго ради нрава иже вы ныне держите, **муж с мужи лежюче, оходы свои подьмывающе и по главе своей и бороде тем на ся взливающе**. Аще же мните беззаконие яко законъ вамъ есть, содомьскы живуше содомьскы погибнете. **Аще же Богъ содомляны скоро живота премени, вас же ожидает день погибели**. Блажнии Нои праотец прорече о васъ, глаголя: “Хам да будетъ хлапъ братама своима”. Тогда бо не работаше брат брату, но вы хлапи нарекостесея, веровавше в жидовьскаго хлапа Бахмета, **таже убо вера оскверняетъ небо и землю**»⁴⁸.

Вопрос о взаимосвязи этих двух фрагментов лежит в области исследования проблемы датировки Толковой Палеи и ее отношения к тексту ПВЛ. Так, О.В. Творогов отмечает: “текстуальная близость Палеи и летописи была замечена давно, но ей давались различные объяснения: видели в Палее источник летописи, и, напротив, в своей последней работе по этому вопросу А.А. Шахматов посчитал возможным, что Палея сама восходит к летописи. Более вероятно, однако, точка зрения, согласно которой близость Палеи и летописи объясняется их обращением к общему источнику. Время составления Палеи, во всяком случае, той ее разновидности, которая известна нам по Коломенскому и сходным спискам, не установлено. В.М. Истрин высказал мысль о создании Палеи в XIII в., но приведенная им аргументация недостаточна”⁴⁹. Тем не менее, в последнем издании Толковой Палеи в предисловии к тексту В.В. Кожин пишет, ссылаясь на мнение М.Н. Тихомирова, что “Палея создана не позднее XII века, то есть, возможно, еще в XI столетии...”⁵⁰.

Нерешенный вопрос о соотношении ПВЛ и Палеи не мешает, тем не менее, эффективно сопоставлять оба текста и исследовать смыслы, заложенные в летописи, привлекая контекст и текстологические параллели Палеи, как это делает И.Н. Данилевский⁵¹. Применение подобного метода представляется оправданным и в отношении исследуемого нами отрывка из Речи Философа, посвященного мусульманам.

Создатель Палеи именуется Магомеда “холопом жидовским”. Пояснение к данному наименованию находим там же в пророчестве Ноя о своих сыновьях. В нем говорится, что Хам будет рабом своих братьев. Автор Палеи так толкует данное место: “Хамово же племя, разделив весь поганьским язык, и прияша веру Бохмичу, яже оскверни землю. Ихъ же нарече Нои хлапы: *хлапы бо беша верою, иже в жидовьскаго хлапа Бохмита вероваша...*”⁵². Характеристика Мухаммеда как эпигона иудаизма перекликается с летописными характеристиками мусульман. Примечательна реплика в палейном тексте, следующая за обличением “новых содомлян” (она обращена к иудеям, хотя могла быть в равной мере отнесена и к их “холопам”-мусульманам): “Вась же убо, жидове, прообразовала Лотова жена, озревшиися вспять. Богу же благодать дающе своим людемъ отвергъшимъ Ветхий закон...”⁵³. Итак, по мнению составителя Толковой Палеи, иудеи, не признав Иисуса Христа и отвергнув свободу в благодати Святого Духа, предпочли остаться рабами ветхозаветного закона. Для демонстрации регрессивности иудаизма книжник апеллирует к образу жены Лота,

которая оглянулась на пылающий Содом и превратилась в соляной столп. В данном случае, негативная оценка иудеев лишь усиливает отрицательную окраску характеристик ислама, который, очевидно, воспринимался как своеобразный рецидив ветхозаветного законничества.

Обратим внимание на фрагмент с гротескным описанием мусульманского омовения, вошедший как в летописную Речь Философа, так и в Толковую Палею. В хадисах излагается следующая последовательность выполнения полного омовения (гусль): помыть кисти рук, помыть половые органы, прополоскать рот и нос, помыть лицо и руки до локтей, затем помыть голову, потом помыть оставшиеся части тела и закончить мытьем ног⁵⁴. Таким образом, в Толковой Палее и в летописи, хотя и в сокращенном виде, но достаточно точно отражены этапы исламского омовения.

Упоминания об исламском омовении у ранних византийских антиисламских полемистов – явление редкое. Единственный памятник такого рода, который удалось обнаружить, предшествующий по времени исследуемым нами древнерусским текстам, – “Обличение Агарянина” Варфоломея Эдесского (IX в.). В нем содержится описание омовения, идентичное последовательности, изложенной в хадисах. Варфоломей обвиняет мусульман в том, что они моют зад прежде рта и лица и – что, с его точки зрения, самое мерзкое – делают все это одной и той же рукой, так что вода с омываемого анального прохода попадает в рот и на лицо⁵⁵. Его критика по сути совпадает с мнением, изложенным в Толковой Палее, что дает основания предположить прямое или косвенное влияние текста “Обличения Агарянина” на палейный отрывок.

В Толковой Палее есть текст, в котором содержится объяснение, почему в исламе делается особый акцент на очищении заднего прохода. Составитель Палеи описывает рыбу “мюрому” (мурену), и характеризует ее как “нечистую” и “зело скверную”. Нечистота ее состоит в том, что она, оставив “сужичество свое”, ищет “ядовитую змею”, а, найдя, входит с ней в “смешение”. Описание мурены автор Палеи продолжает любопытным комментарием: “Есть въ челоуещехъ бесерменскийи языкъ: понеже ересью Бохмита своего объятии суще, оставляют подружья своя и сами ся убо содомъскы смешают, того ради чистят свои оходы паче лица и сердца”⁵⁶.

По-видимому, летописец и составитель Палеи придерживались единого мнения, что исламское омовение свидетельствовало о приверженности мусульман содомскому греху – мужеложеству. Сведения о распространении содомии среди последователей Му-

хаммеда древнерусские книжники могли почерпнуть из Византии. Подобная характеристика мусульман содержится в “Послании Западным владыкам” Алексея Комнина, написанном в 1091 г. В нем он так описывает нападение турок на свое государство: “Над отроками и юношами, над рабами и благородными, над клириками и монахами, над самими епископами они (турки. – *А.М.*) совершают мерзкие гнусности содомского греха”⁵⁷. Позже на данную черту магометан будут указывать такие известные богословы, как свв. Григорий Палама⁵⁸ (конец XIII – первая половина XIV в.) и Симеон Фессалоникийский⁵⁹ (конец XIV – первая половина XV в.).

Таким образом, эпитет “содомляне” стал своеобразным топосом в наименовании мусульманам. Образ Содомы и Гоморры как символ половой распущенности приверженцев ислама, подкреплялся еще и имевшимися на тот момент свидетельствами очевидцев-странников, побывавших в Святой земле. Так в древнерусском Хождении во Святую землю игумена Даниила, рассказывается о “поганных” мусульманах, живших на “месте Содомстем”, из-за которых проводники игумена, изъявившего желание посетить те края, не пустили его, описав их как особо гиблые⁶⁰.

Завершающим штрихом в портрете мусульман явилось обвинение Философа о том, что они “от совокупления мужьска и женьска вкушают”. Упоминание о вкушении семени, как особого “устнама осквернения” встречается в “Вопрошании Кирика” (XII в.). Автор “Вопрошания” пишет о грехе, когда кто жену “обияти и поверше и лещи на неи или голым како любо прикоснутися инде не в само просто вверети, а то семе изыдет то ти есть”⁶¹. В источнике отсутствует пояснение, что символизировало данное действие. Достичь понимания текста может помочь другой памятник, известный под заглавием “Слово святаго Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят”. Самый ранний список “Слова святого Григория” содержится в составе так называемого Паисиевского сборника конца XIV в. Оно представляет собой русскую переработку текста “Слова Св. Григория Богослова на Божоявление Господне”, в котором наряду с описанием славянских языческих традиций отражена оригинальная интерпретация текста Речи Философа о болгарях-мусульманах. Судя по тексту “Слова”, мусульмане научились от неких язычников, поклоняющихся “срамным удам”, вкушать семенную “скверну”, полагая, что “сим вкушением оещаются греси”⁶². В редакции “Слова”, представленной в рукописи XV в. из Новгородской Софийской библиотеки, почитание срамных уд у славян упоминает-

ся в одном ряду с поклонением семени у болгар⁶³. В дополнение к этому в “Слове Григория Богослова” затрагивается также тема мусульманского омовения как традиции языческой, восходящей, по мнению автора, к почитанию египетского бога Осириса: “Проклят же Осирада рожен мати его радаючи и того сотвориша богом себе и требы ему сильны творяхуть оканнии, от тех извыкоша халдеи, начаша требы им творити великия: роду и рожаницам, пороженью проклятого бога Осира, сего же Осирита скажут книги сороциньския, яко не лепым проходом пройде, но смердящим, того ради сороцины мыют оход и болгаре и терканнии холми”⁶⁴. В данном памятнике и омытие “охода”, и вкушение от “совокупления” – скверные, языческие по происхождению традиции, усвоенные сарацинами, болгарами и турками от их учителя “Мамеда проклятого срацинского жерца”⁶⁵.

Такое толкование летописного текста помогает нам приблизиться к его понимаю. Очевидно, летописец, как и его поздний интерпретатор, находил сходство между обычаями мусульман и язычников.

Неслучайно также то, что в летописи акцентируется внимание на манипуляциях, производимых мусульманами со ртом. Такая практика, могла восприниматься как грех. Создатель летописной статьи мог иметь в виду, что мусульмане, гнушаясь отпить ртом вина и кусить свинины, тем не менее, не брезгают осквернять его разными нечистотами, уподобляясь идолопоклонникам-язычникам.

Любопытна реакция князя Владимира на речь Философа. Летописец пишет: “Си слышав, Володимерь, блюну на землю: Нечисто есть дело!”. То, что великий князь киевский плюет, глубоко символично. Согласно православному чину таинства крещения, в его первой огласительной части принято дуть и плевать на воображаемого сатану в знак отречения от него. Но подобная практика известна только с XV в.⁶⁶ Более ранее упоминание традиции плевать на землю встречается в “Слове св. отца Кирилла архиеп. Кипринского о злых дусех”⁶⁷. В “Слове” активно обличаются языческие суеверия, бытовавшие среди славян, в частности, накладывание “наузов” (оберегов) на младенцев: “то сии бабы чинет Бога призвають и оны прокляты и скверны и злокозны наузы много верныя прельщают: начнет на дети наузы класти смеривати, плююще на землю, рекше беса проклинает, а она его боле призывает творится, дети врачующе, а отца и матерь в пропасть адову ведущее...”⁶⁸. Схожий пассаж присутствует в “Памяти и похвале князю русскому Владимиру” Иакова Мниха: “(Владимир. –

М.А.) и дьявола отвръгшися, и службы его поругашася, и *поплеваша бесы...*”⁶⁹. Возможно, в народной среде Древней Руси, была распространена традиция плевать на землю в знак покаяния злых духов, поэтому плевки и слова князя Владимира могли являть собой символическое действие отречения от исламского учения как нечистого и бесовского.

Следующее описание, касающееся молитвенных обрядов магометан, принадлежит послам Владимира: “Они (послы. – М.А.) же реша, яко ходиша в Болгаре, смотрихом како ся поклоняют в храме, рекше, в ропате, стояще бес пояса, поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик. Несть добро закон их”⁷⁰. Отсутствие пояса – важная деталь, на которой заостряет внимание летописец. В свое время Е.Е. Голубинский указал на то, что цитату “стояще бес пояса” поясняют “*Responsa papae Nicolai ad consulta Bulgarorum*” (866)⁷¹. В данном памятнике содержится следующий ответ папы Николая I на вопрос болгар о необходимости подпоясываться христианину: «Что же до того, наконец, что греки, как вы утверждаете, запрещают вам принимать причастие неподпоясанными, то какими заповедями Священного Писания они обосновывают этот запрет, мы точно не знаем; тем разве, что Господь заповедал, говоря: “Да будут чресла ваши препоясаны”⁷². Но эту заповедь надлежит исполнять не по букве, а по духу...»⁷³. Отсюда следует, что греки придавали ношению пояса глубокое символическое значение. Восточно-христианская семантика пояса могла сформироваться под влиянием монашеской среды. Так, в “Чине пострижения в монашество”⁷⁴ препоясывание являлось важным этапом священнодействия и сопровождалось произнесением соответствующего текста, раскрывавшего значение вещи для постригаемого: “Брат наш *поясет чресла своя силою истины*”⁷⁵. Очевидно, данный текст чина восходит к отрывку из послания к Ефесянам ап. Павла: “Станѣте убо препоясани въ чресла ваша истинною и оболкъшесе въ броня правды, и обувше нозѣ въ уготовани благовѣствованиа миру”⁷⁶.

Рассуждения по поводу символики пояса присутствуют и в Толковой Палее в пророчестве Анны, матери пророка Самуила: “лук сильныхъ изнеможе, а немощный *препоясашася силою*” [1 Цар 2 4]. Толкование на это пророчество такое: “Силни бо бѣсте тогда, имже Господь бѣ с вами (“жидами”. – М.А.), иже безъ оружия страны языкъ наслѣдовасте.... Да того ради вы, силни, от лука своего изнемогосте, мы (бывшие язычники, нынешние христиане. – М.А.) же оубо, немощни бывше иногда, но *препоясахомъся силою Владыкы нашего Иисуса Христа*”⁷⁷.

Краткий трактат, посвященный теме ношения пояса, встречается в составе “Мерила праведного” (список кон. XIV в.): “Почто повелено туго поясатися апостолом и всем святым. Толк: Да крепко служат Богу, поклоном и постом, бдением, молением, течение проповедив в языцех. Того ради чернецы и попове туго привязаются, лепо бы тако и всем кристьяном”⁷⁸.

Из этого следует, что пояс в древнерусской культуре имел символический смысл. Его исходная семантика, очевидно, задавалась новозаветными текстами, в которых препоясывание символизировало твердое стояние в истине на службе Богу. Следовательно, летописное упоминание об отсутствии пояса на молящихся болгаро-мусульманах могло служить свидетельством об отсутствии истины в их учении.

Следующий эпизод в анализируемом нами отрывке касается “странного” поведения магометан во время молитвы – “поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен”. Как указывает Д.Ю. Арапов⁷⁹, летописец здесь упоминает отдельные элементы мусульманской молитвы – “ас-салат”: поклоны (поясные и земные) и сидение на коленях, совершаемые во время раката (одного из циклов моления), а также момент выхода из намаза (таслим), когда по нормам ислама мусульманин должен со словами приветствия повернуть голову направо и налево, дабы почтить ангелов, находящихся по его правое и левое плечо.

В то же время не исключено, что данные детали исламской молитвы привлекли внимание летописца по другой причине. Действия молящихся мусульман он характеризует как поведение одержимых. Подобная оценка содержится в хронике Георгия Амартола по отношению к Мухаммеду, который именуется эпилептиком и бесноватым⁸⁰. Вероятно, целью летописца было подчеркнуть, что в молитве болгары подражают личной молитвенной практике своего пророка, которая расценивалась как проявление одержимости.

Не менее любопытна также заключительная ремарка летописца по поводу мусульман: “и несть веселья в них, но печаль и смрад велик”. Зловоние, исходящее от грешников, – это полисемантический образ, встречающийся в ПВЛ неоднократно. Так, дым⁸¹ или смрад⁸² исходят от могилы Святополка Окаянного. И.Н. Данилевский обратил внимание, что «дым, о котором идет речь, явно восходит к “параллельному” тексту в Апокалипсисе, где говорится, что люди, поклонявшиеся Анихристу, после Страшного суда будут мучимы в огне и сере: “и дым мучения их будет восходить во веки веков”»⁸³.

Безусловно, прообразом адских мучений было наказание городов Содомы и Гоморры, на которые Бог пролил “дождем серу

и огонь”⁸⁴ так, что, на их месте “дым” поднимался с земли, “как дым из печи”⁸⁵.

Но, пожалуй, наиболее интересный и близкий по содержанию образ обнаруживается в уже упоминавшемся выше тексте Хождения игумена Даниила, который при описании “места Содомского” пишет, что «не даша ны ити тамо правовернии человеци, рекоша ны тако: “ничтоже вы тамо видети добра, но токмо муку, и смрадь исходить оттуду, и болети ти будет”, – реша ны – «от смрада того злаго”»⁸⁶.

Таким образом, смрад, исходящий от мусульман, – это образ, свидетельствующий об их символично-топографической связи с Содомом и Гоморрой и, соответственно, открывающий их будущность, как осужденных вместе с Антихристом в последние времена.

Итак, мы установили, что образ мусульман в Сказании во многом формировался под влиянием византийской модели восприятия ислама. Присутствует в тексте Сказания и отрывок, в котором можно увидеть отражение личных или опосредованных наблюдений летописца: описание мусульманской молитвы “в ропате”. К устной традиции фантастического характера, по-видимому, относились сведения о вкушении семени и частично известия о мусульманском рае. Летописец не идет слепо за своими источниками, а подходит к подбору и конструированию компилируемого материала творчески, выстраивая собственный образ мусульман. Как и его византийские предшественники, древнерусский автор акцентирует внимание на связи ислама с иудаизмом и язычеством, но языческие черты представлены здесь как превалирующие⁸⁷.

Тем не менее, в исламскую проповедь включен ряд сведений из Священного писания (о единобожии и некоторых элементах иудейских законов), которым в тексте могла придаваться положительная функция своеобразного приуготовления Владимира к последующему адекватному, с точки зрения летописца, восприятию проповеди других миссионеров: “латинян”, “жидов” хазарских и, в конечном счете, православных греков.

“НЕМЬЦИ ОТ ПАПЕЖА”:

КАТОЛИКИ В СКАЗАНИИ ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР

Образ католиков в Сказании, так же, как и образ мусульман, представлен трехчленно: свидетельства “латинян” о своей вере перед князем Владимиром, их характеристика в речи Философа и описание латинской службы в рассказе послов.

Рассмотрим отрывок, повествующий о приходе папских миссионеров к киевскому князю: «Придоша Немци, глаголюще придохомъ послании от папежа и реша ему: “Рекль ти тако папежь: *“Земля твоя, яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша – светъ есть. Кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звезды, месяцъ и всяко дыханье. А бози ваши – древо суть”*». Володимеръ же рече: “Кака заповедь ваша”? Они же реша: «Пощенье по силе: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию”, – рече учитель нашъ Павел”. Рече же Володимеръ Немцемъ: *“Идете опять, яко отци наши сего не прияли суть”*»⁸⁸.

Характер обращения к Владимиру послов “от Немец”, безусловно, отличается от заискивающей манеры магометан. Они говорят с Владимиром как представители влиятельной власти. Текстовая параллель к речи миссионеров присутствует в 4 Книге Царств и в Книге пророка Исаии. В них содержится практически идентичный отрывок с описанием прихода послов Ассирийского царя к стенам осажденного Иерусалима. Ассирийский посланник Рабсак обращается к евреям во главе с царем Иудеи Езекией и лестью уговаривает их сдаться своему господину царю Сеннахириму, под власть которого уже подпали земли Израильского царства. Рабсак просит евреев довериться ассирийцам, сложить оружие и жить спокойно, пока Сеннахирим не придет и не возьмет их *“в землю такую якоже есть земля ваша... и живи будете, и не умрете”*. Посол ассирийского царя насмехается над Богом евреев, говоря, что Он также не сможет помочь им, как и боги тех народов, которые уже захвачены ассирийцами. Услышав обольстительные речи Рабсака, Езекия идет в храм и молится Богу евреев со словами *“Господи Боже... Ты еси Бог един въ всѣхъ царствіихъ земли, Ты сотвори небо и землю!... Яко поистиннѣ, Господи, исказиша цари асуриистии языки и даша боги ихъ на огонь, яко не не бози бѣша, но дѣла руку человеку, дерева и камня; и погубиша я. И ныне, Господи Боже, спаси ны из руки ихъ, и разумѣютъ вся царства земли, яко Ты еси Господь Богъ единъ”*. В ответ на молитву Езекии пророк Исаия предрекает о Сеннахириме: *“рече Господь, Бог Израилев возвращу тя по пути, имже приидеши”*⁸⁹.

А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский уже отмечали влияние данного ветхозаветного сюжета на летописные статьи 1075–1076 гг., где оно прослеживается в истории посольства “из Немец” к Святополку Ярославовичу. В рассказе о царе Езекии излагается история двух посольств: ассирийского и вавилонского. Последнее послужило образцом для описания немецкого посольства к Святополку. Тем не менее, как указывают исследователи, летописец

был, очевидно, знаком и с историей ассирийского посольства, и с историей царя Езекии в целом⁹⁰.

Можно предположить, что на описании посольства “из Немец” к Владимиру сказало влияние рассказа об ассирийском посольстве к стенам Иерусалима. Ветхозаветный сюжет мог служить своеобразным “ключом” к пониманию текста летописи и вызывать ряд ассоциаций: послы Папы – послы ассирийского царя Сеннахирима, Папа – Сеннахирим, Владимир – Езекия. Начальные слова латинян “от Немец” (“земля твоя, яко и земля наша”), очевидно, являлись указанием на плодородность и богатство немецких и русских земель⁹¹. Такое, на первый взгляд, лестное обращение, могло служить своеобразным маркером, отсылающим к ветхозаветному контексту, и свидетельствовать о том, что речь идет о дипломатическом обмане. В случае его удачи, последствия для Руси были бы столь же плачевными, как и обстоятельства ассирийского пленения для евреев.

Тем не менее, Владимир – пока еще только в перспективе “Езекия”⁹², поскольку его боги – “древо суть”, и он еще не уверовал в Бога, “сотворшего небо и землю”, и в этом состоит уязвимость его позиции. Но выбор Владимира уже намечен, поскольку его ответ послам Папы: “Идите вспять” содержит пусть в весьма усеченном виде слова пророка Исаии о Сеннахириме: “возвращу ты по пути, имже приидеши”. В летописи мы имеем дело с видоизмененной цитатой из Исаии. Это может свидетельствовать о том, что летописец воспроизводил библейский текст по памяти⁹³.

Примечательно, что немцы, пришедшие “от Папежа”, в тексте прямо не говорят о Христе. О них как о “христианах” в первый раз упомянут хазарские иудеи, которые вслед за латинянами посетят Владимира. Тем не менее, в речи посланников папы сведения о Спасителе все-таки присутствуют, хотя и в завуалированной форме. “Вера бо наша свет есть”, – говорят они, и эти слова, по всей видимости, отсылают нас к тексту Евангелия от Иоанна, где Иисус говорит: “Аз есмь Свет миру. Ходяй по мне не имать ходити во тьме, но имать свет животный”⁹⁴. В Евангелиях и в посланиях Апостолов Бог неоднократно именуется Светом⁹⁵. В одном из полемических антилатинских сочинений – “Сказании о 12 апостолах, о латине и о опресноцех”, бытовавшем в домонгольской Руси⁹⁶, – излагается сюжет крещения римлян апостолом Петром, где он обращается к оглашенным со словами: “ныне же вам, познавшим истиннаго света, иже всю тварь мудростию просветив светом богоразумия. Ныне достойни будете истиннаго света приятии, да истинный свет с небеси будет и породит вас”⁹⁷. В том

же тексте автор-составитель пишет о римлянах: “кто не восплачется вашего отпадения от правых веры, воистину чуда исполнь вселице разумей хитреиша всех язык, ныне безумнее всех яvisteся, како оставльше *свет*, тьму держите”⁹⁸. Можно предположить, что летописный фрагмент речи латинян мог сформироваться как под влиянием новозаветных текстов, так и “Сказания”, в которых “свет” представлен сложной богословской метафорой Христа.

Интересен подбор “заповедей”, предлагаемых латинянами Владимиру: “Пощенье по силе, аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию, рече оучитель нашъ Павел”. По мнению А.Ю Карпова, здесь пост “по силе”, “вероятно, представляет собой позднейшее осуждение тех послаблений в исполнении поста, которые отличали католическую церковь от православной”⁹⁹. К таким “послаблениям” относились: традиция латинских монахов вкушать мясо¹⁰⁰; отсутствие мясопустной недели (преддверие Великого поста); начало Великого поста со среды первой великопостной недели; несоблюдение строго от начала и до конца Великого поста (в Великий четверг яйца, сыры и молоко едят, а детям, вообще позволяют вкушать эти продукты все великопостное время)¹⁰¹. Таким образом, заповедь “пощение по силе”, скорее всего, служила отсылкой к известным фактам из списка обвинений латинян, упоминавшимся во многих византийских и древнерусских антилатинских сочинениях.

Продолжение этой фразы: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию, рече оучитель нашъ Павел”, – вызывает множество вопросов. Это неточная цитата из первого послания апостола Павла к Коринфянам, которая, на первый взгляд, призвана продолжить предыдущий текст о посте по силе. На самом деле, она стоит особняком и имеет самостоятельное значение, о чем свидетельствует контекст послания, из которого она взята. В десятой главе апостол Павел рассматривает вопрос об идоложертвенной пище: “Аще ли кто призывает вы от невѣрных и хоцете ходити, все прѣд поставленое вамъ ядите, ничтоже вѣстязающесе за съвѣсть. Аще кто вам речеть: се идоложрѣвленное – не ядите за оногo повѣдавшаго и съвѣсть... *Аще бо ясте, аще ли пиете, аще ли что творите, всѣ въ славу Божию творите*. Безъ прѣтокновени бываите иоудеом и еллином и церкви Божии”¹⁰².

Апостол Павел, на которого ссылаются послы Папы как на “учителя”, с одной стороны, выступал за запрет среди новообращенных христиан таких языческих проявлений как блуд, вкушение идоложертвенного, крови, и мяса удушенного животного¹⁰³. С другой стороны, он был противником того, чтобы христианским

общинам из бывших язычников предписывалось обрезание и соблюдение закона Моисеева. Тем не менее, во многих антилатинских сочинениях первых десятилетий после разделения церквей, одним из самых популярных обвинений в адрес католиков было нарушение постановления Первого собора, а именно, употребление крови и удавленины¹⁰⁴. Вкушение “скверноядия”, к которому относилось также поедание различных нечистых животных, могло служить указанием на воспроизведение в среде папистов языческих обычаев¹⁰⁵.

На апостола Павла антилатинские полемисты ссылались и в тех случаях, когда речь шла об употреблении опресноков¹⁰⁶. Свою оценку опресночной службы в Сказании об испытании вер летописец высказал словами Философа: «служат бо опрѣсноки рекше оплатки, ихже Бог не преда, но повелѣ хлѣбом служити и преда апостолом, прием хлѣб, рече: “Се есть тѣло мое, ломимое за вы”. Также и чашю прием, рече: “Се есть кровь моя Новаго Завѣта”. Си же того не творят, суть не бысть правила вѣры»¹⁰⁷. В XI и XII вв., как справедливо заметил Дж. Эриксон, “судя по количеству истраченных чернил и пергамента, для большей части духовенства основным пунктом расхождения с латинянами был не папский примат и не филиокве, а использование пресного или квасного хлеба в Евхаристии”¹⁰⁸. Неслучайно составитель Сказания о выборе вер вложил в уста Философа только одно, но, пожалуй, основное из многочисленных нареканий против латинян – обвинение в службе на опресноках. Облатки или опресноки в латинском богослужении однозначно воспринимались греко-православными современниками раскола как “жидовское прельщение”¹⁰⁹. Как отмечал в своем послании венецианскому архиепископу антилатинский полемист середины XI в. патриарх Антиохийский Петр, “оплатци бо узаконишася жидом... тии же, кто комкает оплаток, под Ветхим законом ходит, а не под Новым”¹¹⁰. На Руси евхаристия на опресноках также воспринималась как проявление “жидовства”. Такая характеристика встречается в сочинениях русских митрополитов Иоанна¹¹¹, Георгия¹¹², Никифора¹¹³.

Отсюда можно предположить, что летописец умышленно вставил в речь папских послов вышеуказанную цитату из апостола Павла, поскольку ее новозаветное продолжение (“Безъ прѣтокновенни бываите иоудеом и еллином и церкви Божии”) являлось скрытой характеристикой латинян, своими обычаями подававшими соблазн и евреям, и язычникам, и “церкви Божией”.

Своеобразным продолжением темы опресночной евхаристии является реакция послов Владимира на виденную ими немецкую

службу: “Придохом в Немцы и видехом в храме многи службы творяща, а красоты не видехом никоеяже”¹¹⁴. Для того, чтобы понять, что пришлось не по душе послам Владимира в латинском богослужении, необходимо обратиться к тексту, в котором они описывают греко-православное богослужение: “И приходом же в Греки и ведоша ны идеже служат Богу своему. И не свемы на небе ли есмы были ли на земли. Несть бо на земли такого вида ли красоты такая. И не доумеем бо сказати, токмо то вемы, яко Бог с человеки пребывает. И есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя. Всяк бо человек аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...”¹¹⁵.

В историографии господствует мнение, что послы Владимира прельстились внешней пышностью византийского богослужебного обряда¹¹⁶. Между тем, для понимания данного отрывка чрезвычайно важны слова византийского царя, обращенные к константинопольскому патриарху по случаю прихода русских послов: “пристрои церковь и крилось и сам причинися в святительские ризы, да видят славу Бога нашего...”¹¹⁷. То есть, византийцы хотели показать киевским посланцам нечто большее, чем “красоту церковную, пѣнья и службы...”.

То, что цель их была достигнута, становится ясно из свидетельства самих послов об испытанном ими во время греческого богослужения чувстве присутствия Божия: “онде Бог с человеки пребывает”.

Близкие к речи послов идеи содержит одна из стихир Великого повечерия Рождества Христова: “Небо и земля днесь совокупишася, рождшуся Христу: днесь Бог на землю прииде, и человек на небеса взыде: днесь видим есть плотию, естеством невидимый, человека ради. Сего ради и мы славословяще возопиим Ему: слава в вышних Богу, и на земли мир: дарова бо пришествие Твое, Спасе наш, слава Тебе”¹¹⁸.

В этом песнопении содержится изложение мистической стороны церковной экклезиологии, согласно которой церковь понимается как “небо на земле”. “Церковь – есть небо на земле, где пребывает и действует Небесный Бог”¹¹⁹ – данный тезис был сформулирован еще в VIII в. патр. Германом Константинопольским в “Церковном сказании”. Это сочинение, содержащее толкование на божественную литургию, пользовалось широкой известностью в средневековой православной славянской книжности¹²⁰.

Помимо упомянутых текстов, круг богослужебных и богословских источников, заключавших и развивавших такого рода идею понимания церковного сакрального пространства был достаточно

широк. Вероятно, именно под их влиянием летописец создал образ греческой литургии, описанный послами Киевского князя.

В соответствии с вышеизложенным, и лексема “красота” может быть понята как “блаженство”, “сладость”¹²¹. Такое прочтение мы встречаем в псалтири, где оно представлено в схожем контексте: “Единого просих от Господа, того възизу: да живу в дому Господни вся дни живота моего, *зрѣти ми красоту Господню* и пощѣпати церковь святую Его”¹²². Как отмечает прот. Г. Разумовский, в данном случае выражение “красота Господня” является переводом греческого понятия “*τέρψις*” и означает: радость от Господа, то, что услаждает и утешает свыше¹²³.

Примечательно, какими словами завершают послы свою аргументацию в пользу греческой службы: “Всяк бо человек, аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...”. Толковая Палея содержит апокрифический текст, который может послужить “ключом” к пониманию реплики посланников Владимира. В нем описываются известные ветхозаветные события, случившиеся после чудесного перехода евреев по дну Красного моря. Израильтяне находились в пустыни несколько дней без воды и, обнаружив источник с горькой водой, непригодной для питья, возроптали на Моисея. Тогда Моисею явился Ангел и дал ему три древа, повелев их сплести “в образ Святыя Троицы” и “всади в воду”. Пророк исполнил повеление, и вода сделалась сладкой. Согласно апокрифу, дерево, данное Моисею Ангелом, позже стало крестным деревом, на котором был распят Спаситель: “Якоже древо... горькия воды оследи, тако и крест Христов горькая неверства языческа оследи”¹²⁴. В.П. Адрианова-Перетц отмечала влияние на текст Толковой Палеи сочинений еп. Феодорита Кирского, в частности, его “Толкования на Пятикнижие Моисеево”¹²⁵. Данное произведение, вероятно, не единственное сочинение епископа, откуда составитель Палеи мог черпать свои идеи к толкованию. Так, “Краткое изложение Божественных догматов” Кирского архипастыря начинается словами: “Сладок бывает мед для всех людей, если он и ни с чем не сравнивается: но он еще слаще кажется, когда противопоставляется ему какое-либо горькое вещество. Так и истина для тех, кои правильно понимают оную, хотя и сама по себе прекрасна, но она бывает еще светозарнее и божественнее, когда сравнивается с ложью. Итак, поелику мы показали гнусность лжи и разоблачив еретические басни, увидели ясно, сколь они нечестивы, отвратительны и лживы: то сравнивая с ними Евангельское учение, покажем какое различие между светом и тьмой...”¹²⁶.

Таким образом, рассуждения послов касательно вкушения “сладкого”, могут отражать косвенное влияние как текста Палеи, так и сочинения еп. Феодорита. Можно также предположить, что на примере антитезы “сладкий” – “горький” мы имеем дело с топосом, распространенным в риторической практике византийской и древнерусской книжной культуры, применявшимся при создании художественных образов истинного и ложного учения. Становится ясным, что послы таким своеобразным завуалированным способом свидетельствуют о том, что они, вкусив “сладкого” христианского учения, отвергают “горькое” язычество, а потому и не могут уже в нем “пребывать”.

Очевидно, рассказ о красоте греческой службы отражает не столько эстетическое внешнее восприятие богослужения, сколько внутреннее, духовное, поэтому становится возможным прояснить и вопрос об отсутствии красоты в службе латинской.

Прежде всего, отсутствие “красоты” в латинском богослужении, по-видимому, связано со службой на опресноках. Восприятие “оплаток” как уклонение в “жидовство” – не единственный аспект обвинения латинян. Существовали еще и серьезные богословские основания для осуждения опресночной службы. Согласно им, в квасном хлебе евхаристии закваска символизирует душу Спасителя. Таким образом, хлеб Причастия являет собой одушевленную плоть Христову. А опреснок, не имеющий “кваса”, являет, соответственно, мертвую бездушную плоть Спасителя. Вот как об этом пишет патриарх Антиохийский Петр: “квас бо в души место есть в хлебе, а оплаток мертв есть бездушен... иже комкает оплатки явленно есть яко еще пребывает в стени Мосеева закона, а трапезу ясте иудейскую, а не ясти плоти Божию словесныя и живущия”¹²⁷. Подобные богословские обоснования высказывались и в других антилатинских полемических произведениях¹²⁸.

Кроме того, немаловажным аспектом была не затрагивавшаяся напрямую, но, безусловно, известная летописцу, латинская проблема “филиокве”¹²⁹.

Таким образом, можно предположить, что посланники русского князя, действительно, в латинской службе “красоты не видехом никоеяже”, поскольку она, во-первых, совершалась на “мертвых”, “бездушных” опресноках, и, как следствие искажения догмата о Святой Троице, не была освящена полнотой Святого Духа. Значит, в ней не было той божественной красоты, которая может открыться человеку только во время подлинной церковной службы, освященной присутствием Божественной Благодати. А потому в глазах княжеских послов богослужение римо-католиков

однозначно проигрывало греко-православной службе не по внешнему обрядовому, а прежде всего по внутреннему, духовному содержанию.

“ВЕРУЕМ ЕДИНОМУ БОГУ
АВРАМОВУ, ИСАКОВУ, ЯКОВЛЮ...” :
РЕЧЬ ИУДЕЕВ ВЛАДИМИРУ

Вслед за латинянами к Владимиру приходят “жидове Козарстии”. В тексте летописи характеристики иудеев представлены двумя блоками информации: то, что они сами рассказывают Владимиру о себе и то, что о них говорит киевскому князю греческий Философ.

**Диалог Владимира и
“жидов Козарстих”**

Се слышавшее, жидове Козарьстии придоша рекуще: “Слышахом, яко приходиша Болгаре и християне, учащее тя ктоже вере своей. Християне бо веруют егоже мы распяхом, а мы веруем единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю”. И рече Володимер: “Что есть закон ваш?”. Они же реша: “Обрезатися, свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити”. Он же рече: “То где есть земля ваша?”. Они же реша: “В Ерусалиме”. Он же рече: “То тама ли есть? ”. Они же реша: “Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестьяном”. Он же рече: “То како вы инех учителя, сами отвержении от Бога и расточении? Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чужим землям. Еда нам тоже мыслити приятии?”^{1,30}

Речь Философа

Рече же Владимир (Философу. – *М.А.*): “Придоша ко мне Жидове, глаголющее, яко немцы и греци веруют егоже мы распяхом”. Философ же рече: “Воистину в того веруем. Тех бо пророци прорецаху, яко Богу родитися, а друзии – распяту бытии и погребенну, а в третий день воскреснути, и на небеса възде. Они же ты пророки избиваху, другия претираху. Егда же сбьсться проречение сих, сниде на землю и распятие прия, и воскресе, на небеса възде, на сих же ожидаше покаяния за сорок шесть лет и не покаяшесе, и посла на ня Римляны, грады их разбиша и самы расточиша по странам и работают в странах”¹³¹.

Рассмотрим детально оба блока информации.

Иудеи в начале своей речи упоминают тех проповедников (“болгар” и “христиан”), которые приходили до них. Причем, они первые, кто говорит Владимиру о Христе: “христиане бо веруют, его же мы распяхом”. Это информация, призванная уничтожить последователей Христа в глазах князя, станет затем отправной точкой в обличительной противоиудейской проповеди Философа.

Иудеи сообщают, что веруют в единого Бога Священного Писания – “Богу, Аврамову, Исакову, Яковлю”, а их закон – “обрезаться, свинины не ясти, ни заячины, субботу хранить”. Существенно, что первые два требования обрезания и неприятия свинины – повторение “законов”, принятых в среде “болгар веры Бохмичь”, о которых Владимир уже слышал. Что же касается хранения субботы, то здесь явно возникает связь и с латинским “законом”. Несмотря на то, что в Сказании нет упоминания о традиции латинян соблюдать субботний пост, в византийских и древнерусских антилатинских сочинениях неоднократно встречается обвинение в адрес римлян по поводу того, что они постятся в субботу, следуя “жидовскому закону”¹³². Становится понятна реплика князя Владимира, который говорит об иудеях, что они – “иных учителя”. Эти “иные” – болгары и “латиняне”, частично перенявшие свое учение из “закона” иудеев.

Примечательно, что общение Владимира и иудеев оформлено в виде живого диалога. Им киевский князь чаще, чем предыдущим миссионерам, задает прямые и наводящие вопросы. Такое построение текста могло сформироваться под влиянием памятников антииудейской направленности, с которыми, вероятно, был знаком летописец: Толковой Палеи и антииудейских сочинений свят. Иоанна Златоуста¹³³. В этих сочинениях полемический текст зачастую начинается с реплики-обращения к воображаемому оппоненту – иудею.

Владимир, выслушав о законе “жидовстем”, задает важный вопрос: где находится земля иудеев? Они отвечают, что их земля в Иерусалиме. Но Владимир, как бы не удовлетворяясь ответом, просит уточнить, на что иудеи дают развернутое объяснение: “Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и *предана бысть земля наша хрестьяном*”.

По поводу данной реплики в историографии сложились различные мнения. Так, В.О. Ключевский предполагал, что она свидетельствует о достаточно позднем составлении Сказания – в начале XII в. (период завоевания Палестины крестоносцами)¹³⁴. По той же причине Д.И. Иловайский считал, что данная фраза могла

появиться не ранее второй половины XII в.¹³⁵ Д.С. Лихачев возводил к реалиям первого крестового похода весь эпизод с иудейским посольством и считал его поздней вставкой в древнейший текст Сказания¹³⁶. Новую интерпретацию летописного фрагмента предложил А.А. Шайкин, который заметил, что без прения с иудеями «рушится вся “глава”» об испытании вер, ибо греческий философ, отвечая на вопросы Владимира, начинает свою речь с дополнительного разоблачения своих предшественников, в том числе и иудея, касаясь при этом и темы утраты последними своей земли. В таком случае и “Речь Философа” придется также считать вставкой второй половины XII в., а это ведет к пересмотру всей истории начального летописания, ибо крещение Владимира и Руси – центральная часть всей ПВЛ, которую А.А. Шахматов относил еще к Древнейшему своду (1039 г.)¹³⁷. Исследователь предположил, что “вопрос Владимира и ответ иудея были своеобразным общим местом и нет никакой нужды привязывать слова иудея к событиям рубежа XI–XII в. и менять датировку этой части ПВЛ, объявляя ее вставкой середины XII в.”¹³⁸.

На параллель к иудейской реплике в Толковой Палее указал А.А. Шахматов: “Аз же ти глаголю, жидовине, слыши оубо егда беша отци ваши с Богом, то во дни живота своего прогневаша языки с лица земли обетованей. Егда же ли вы оканьный род отвергостеся Иисуса Христа Божия, то и сами прогневани бысть и расточении зле с земли обетованней. *Земля же та обетованная вдана бых крестьяном*”¹³⁹. Становится понятно, за какие “грехи” иудеи лишились земли обетованной: за то, что не приняли Иисуса Христа как Мессию и предали Его смерти. Примечательно, что сами иудеи в летописной интерпретации по этому поводу не распространяются, летописец выскажет данные обвинения позднее в речи Философа.

В итоге Владимир отвергает учение “жидовское” со словами: “То како вы инех учителя сами отвержении от Бога и расточении. Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чюжим землям. Еда нам тоже мыслити приятти?” В толковании на восьмой псалом свят. Иоанн Златоуст размышляет о причинах иудейского рассеяния схожим образом: «Иудеев... Бог поставил в пример, рассеяв их... Если ты спросишь о причине, то не узнаешь никакой другой, кроме той, что они распяли Христа... “Мы рассеяны для того, – говорят они, чтобы сделаться учителями вселенной”. Это нелепость и пустословие... Вы ежедневно пользуетесь пророками и никогда не делаетесь лучшими – и вы ли хотите быть учителями других?»¹⁴⁰. Обращает на себя внимание

то, что в тексте Иоанна Златоуста сквозными являются две темы: учительская роль Израиля и рассеяние евреев за распятие Христа. На них же акцентирует внимание и летописец. Это позволяет выдвинуть гипотезу о влиянии златоустовского комментария на текст летописи. Пока, к сожалению, не представляется возможным проследить, посредством каких текстов могла осуществиться данная связь, поскольку до сих пор остается малоизученным вопрос о бытовании в Древней Руси переводов толкований свят. Иоанна Златоуста.

Таким образом, отказ иудеям князя Владимира являлся одновременно повторным отречением от болгарской и латинской веры, поскольку эти учения частично переняли учение иудеев, и их, по аналогии с евреями, должна была настичь Божья кара.

Тем не менее, информация, которую доносят иудеи киевскому князю, является необходимой ступенью к раскрытию следующей темы, звучащей в Речи Философа: познание, кто есть Христос, и в чем провинились перед Ним иудеи.

КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСИ СКАЗАНИЯ ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Исследование текста Сказания, позволяет нам раскрыть определенные правила композиции, по которым оно, по всей видимости, было составлено.

Летописец выстраивал образы вероучений мусульман, католиков и иудеев, исходя из условно задаваемых вопросов:

1. В кого веруют? (об этом свидетельствуют миссионеры);
2. Каков их закон? (эта информация содержится в речи послов и в речи Философа).
3. Какова их служба? (на этот вопрос отвечают послы Владимира).

Эта триада вопросов не случайна. Если мы проследим, как на каждый из них формулирует ответ летописец, то выявим определенные закономерности.

Как отвечают проповедники на первый вопрос?

Мусульмане говорят Владимиру о едином Боге, латиняне вносят уточнение, что это тот Бог, который сотворил все сущее, а иудеи, как “учителя” предыдущих проповедников, отсылают к источнику этих представлений – Священному Писанию, уточняя, что речь идет о Боге Авраама, Исаака и Иакова. В речи же Философа идея о Боге будет окончательно оформлена как идея о Боге-

Отце, ипостаси Святой Троицы. Такое выстраивание сведений в тексте могло служить своеобразной подготовкой Владимира к принятию христианской проповеди Философа. Дабы не нарушить этот замысел, латиняне, хотя и именуются позже в речи иудеев христианами, сами о Христе прямо не говорят. Таким образом, информация о Боге-Отце выступает своеобразной осью ответа на первый вопрос.

В ответе на второй вопрос – каков закон каждой из вер – также обнаруживаются своеобразные композиционные оси. В диалоге с мусульманами ею является вопрос о винопитии, на котором заостряет внимание Владимир. Что касается латинян, то тут, очевидно, ключевым вопросом является проблема опресноков. Вино и опресноки – это две темы, которые непосредственно отсылают нас к теме вина и хлеба евхаристии, то есть, к Крови и Телу Христовым. Неслучайно тема распятия Спасителя становится квинтэссенцией миссионерской неудачи иудео-хазарских проповедников. Таким образом, в центре ответа на второй вопрос стоит Христос, Бог-Сын. Заметим, что, описывая законы мусульман, латинян и иудеев, летописец уделял, казалось бы, излишнее внимание рассказу о пищевых предпочтениях в этих религиозных учениях. Но выявленная смыслообразующая ось позволяет усмотреть в ней косвенное указание на то, что для христиан законом является Хлеб и Вино Евхаристии – “истинная пища и питие”¹⁴¹.

Ответ на последний вопрос – какова служба – при внимательном прочтении также обнаруживает своеобразную смысловую ось. Так, согласно летописцу, отличительным признаком службы мусульман является беснование, одержимость злым духом, латинская служба не имеет “красоты”, благодати Святого Духа, т.е. по сути, метафизически пуста, службу евреев вообще невозможно увидеть, поскольку единственное место, где она могла бы совершаться (Иерусалим), “отдано христианам”. Греческая же служба – это место подлинной службы во Святом Духе, где благодать Божия являет верующим в полноте Отца и Сына и Святого Духа. Следовательно, центром рассуждений летописца на последний вопрос является информация о Святом Духе.

Таким образом, есть основания предположить, что в основу композиции Сказания летописец закладывает идею триадности Святой Троицы, подчиняя этой теме и смысловое наполнение летописного нарратива. Последовательность, в которой миссионеры знакомят князя Владимира со своим учением, являет собой своеобразные ступени восхождения к истинному богопознанию.

Помимо всего прочего, это дает возможность уточнить время создания Сказания. Как уже говорилось, в речи латинян прослеживается параллель к тексту из 4 книги Царств (или книги пророка Исаии). Исходя из нее, послы папы имели прообразом послов ассирийского царя Сеннахирима, а князь Владимир уподоблялся благочестивому царю Езекии. Такое соотнесение, а также упоминание Философом проблемы опресноков, невозможно представить в тексте, составленном до разделения церквей в 1054 г. Напротив, как отмечалось выше, история царя Езекии послужила нарративным образцом для описания двух летописных сюжетов с немецкими посольствами (к Владимиру Святославичу, и позднее к Святославу Ярославичу), что может свидетельствовать о том, что их составил один автор. Такое умозаключение подводит нас к предположению о том, что эпизод с латинским посольством мог сформироваться не ранее, чем на этапе создания Начального свода, т.е. в 90-х годах XI в.

Еще одним аргументом в пользу указанного предположения является то, что в речи мусульманских миссионеров, как установил А.А. Шахматов, присутствуют текстовые параллели к Хронике Георгия Амартола. Исследователь полагал, что они могли попасть в ПВЛ двумя путями: непосредственно – на этапе создания самой Повести – и опосредованно, через хронографическую компиляцию (“Хронику по великому изложению”) – на этапе составления Начального свода. Тезис о том, что Хроника Георгия Амартола была использована непосредственно, а, следовательно, Сказание об испытании вер могло быть составлено на этапе создания ПВЛ во втором десятилетии XII в., следует отвергнуть, поскольку его текст читается в Новгородской первой летописи младшего извода, в которой отразился Начальный свод. Следовательно, можно предположить, что при создании Сказания был использован “Хронограф по великому изложению”. На первый взгляд, подтверждается это и тем, что отрывок из Амартола с описанием магометанской веры является принадлежностью хронографической Палеи¹⁴², Еллинского и Римского летописца и Троицкого хронографа¹⁴³ (именно эти памятники являются основными источниками для реконструкции “Хронографа по великому изложению”¹⁴⁴).

Вышеприведенные доводы по части отнесения датировки Сказания к этапу Начального свода можно было бы считать исчерпывающими, если бы они не зиждились на небесспорной идее о Хронографе по великому изложению. О.В. Творогов отмечает, что данные по составу Хронографа, которым, вероятно, поль-

зовался летописец, весьма ограничены¹⁴⁵ и многим летописным “параллелям соответствует совершенно сходный текст в Хронике Амартола и в Хронике по Великому изложению”¹⁴⁶. Наблюдения Т.Л. Вилкул показывают, что в начальной древнерусской летописи был использован не какой-либо из хронографов, а фрагменты из полных переводов Хроники Амартола и Малалы¹⁴⁷. С учетом этого необходимо подходить к вопросу о датировке Сказания как можно более аккуратно.

Таким образом, анализ композиции Сказания позволяет пересмотреть точку зрения А.А. Шахматова и А.А. Гиппиуса касательно происхождения данного текста. Расчленение текста на разновременные составляющие представляется неоправданным, поскольку наличие сквозных идей и стилистических приемов, примененных в Сказании, свидетельствует о едином авторе и единовременном складывании текста. Изучение источников, на которые опирался составитель Сказания, дает нам возможность утверждать, что оно сложилось на этапе складывания текста ПВЛ в период с 90-х годов XI в. по 10-е годы XII в.

В свое время Д.С. Лихачев предположил, что рассказ об испытании вер выстроен по схеме учительных произведений, имевших намерение “склонить читателей к принятию христианства примером их главы (в данном случае князя Владимира)”¹⁴⁸. Тем не менее, вряд ли Сказание создавалось с миссионерскими целями, поскольку структура его текста и идейное наполнение свидетельствует, что оно было рассчитано на прочтение адресатом, исторически и богословски сведущим.

Сказание об испытании вер было задумано, очевидно, не только как обоснование правильности личного выбора, сделанного Владимиром, но и как описание, в котором должна была отразиться воля Божественного промысла о спасении Руси. Отсюда могло проистекать стремление летописца облечь повествование в те художественные формы, которые должны были нужным образом отразить поставленные микро- и макроисторические задачи.

¹ В литературе его часто обозначают как “Сказание об испытании вер”.

² *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 2004. С. 9. См. также: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1901. Т. I, ч. 1. С. 120. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. I. С. 107.

³ См. подробнее: *Мавродин В.В.* Древняя Русь. М., 1946. С. 236; *Рапов О.М.* Русская церковь в IX – первой половине XII в.: Принятие христианства. М., 1988. С. 214.

⁴ *Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 111.

- ⁵ А.А. Шахматов указал на существование четырех летописных сводов, предшествующих Повести временных лет. К 1039 г. относится первый свод, названный исследователем Древнейшим Киевским сводом (предположительно составленным при основанной в 1037 г. киевской митрополии), к 1050 г. – древнейший Новгородский свод, исходящий из Древнейшего свода 1039 г. К 1073 г. был завершен свод, составленный в Киево-Печерском монастыре его игуменом Никоном, и являвшийся продолжением свода 1039 г. В свою очередь Киево-Печерский свод был продолжен до 1093 г., а в середине 1090-х годов восполнен Новгородским сводом 1050 г. и отредактирован. Так был составлен, согласно Шахматову, Начальный свод 90-х годов – непосредственный предшественник ПВЛ.
- ⁶ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 56, 61–62. (1-е изд. в 1939 г.)
- ⁷ *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Повесть временных лет. М., 2006. Т. 1: С. 20–21. (1-е изд. в 1939 г.)
- ⁸ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 58–76.
- ⁹ *Баловнев Д.А.* Сказание “О первоначальном распространении христианства на Руси”: Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 27.
- ¹⁰ *Черепнин Л.В.* “Повесть временных лет”, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. 1948. Т. 25. С. 332–333.
- ¹¹ *Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1962. Т. 1. С. 55–56.
- ¹² *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Вопросы истории. М., 1960. № 5. С. 54–56.
- ¹³ *Алешковский М.Х.* К Типологии текстов “Повести временных лет” // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. 1975. М., 1976. С. 142–143, 154.
- ¹⁴ *Лурье Я.С.* О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. М., 1976. С. 96.
- ¹⁵ *Поппэ А.В.* А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. № 3 (33). С. 78.
- ¹⁶ *Вилкул Т.Л.* Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica. Camb., Mass., 2003. Vol. XI. P. 5–35; Она же.* Повесть временных лет и Хронограф // Там же. *Camb., Mass., 2007. Vol. XV. № 2. P. 56–116; Она же.* Ладога или Новгород? // Там же. *Camb., Mass., 2008. Vol. XVI, № 2. P. 272–280.*
- ¹⁷ *Гиппиус А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72; *Он же.* Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics.* 2001. Т. 25. P. 147–181; *Он же.* Два начала начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер: Сб. к 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 57–95. *Он же.* Рекоша дружина Игореву... – 3: Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica. Camb., Mass., 2009. Vol. XVII. P. 249–287.*
- ¹⁸ *А.А. Гиппиус.* К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М., 2012. С. 41–50.
- ¹⁹ *Он же.* Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. М., 2008. № 3. С. 20–23.

²⁰ Там же.

²¹ Лаврентьевская летопись // Прямое собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). М., 2001. Т. 1. Стб. 84–85.

²² Там же. Стб. 9. В ПВЛ по списку Новгородской I летописи младшего извода сочетание эпитетов “мудры и смыслень” прилагается также к “мужам” Владимира, посланным испытать веру и службу болгар, немцев и греков. (См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 148). В Лаврентьевском списке в этом же месте: “мужи добры и смыслень”. (См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107).

²³ Там же. Стб. 108.

²⁴ Там же. Стб. 60.

²⁵ Там же. Стб. 25–26.

²⁶ Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкторы. Ижевск, 2007. С. 567.

²⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

²⁸ “И рече Господь к нему (Соломону. – М.А.)... се дахъ ти сердце *смыслено и мудростъ*” (3 Цар. 3 11 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог: Типография К.К. Острожского, печатник Иван Федоров, 12 авг. 1581.); “И дасть Господь *смысл и мудростъ* Соломону много зѣло и разлитие сердца, яко песок иже при мори. И распространися мудростъ Соломону зѣло паче смысла всехъ старыхъ человек...”. (3 Цар. 4 29–30 // Там же.) 3 Книга Царств приводится по Острожской Библии, поскольку в ее основу лег рукописный текст Геннадьевской Библии, в которой Царств были представлены в околемефодиевском переводе. (См.: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 198, 204–216).

²⁹ Подробно ветхозаветные параллели к парной формуле “мудр и смыслен” рассмотрены в следующих исследованиях: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 355–356; *Вілкул Т.Л.* Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописях, або Як змінюється зміст історичних повідомлень // Український історичний журнал. 2013. № 1. С. 134–136.

³⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 14.

³¹ *Шахматов А.А.* Толковая палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. СПб., 1904. Вып. 1. С. 230. Общей чертой всех списков первичной редакции старославянского перевода Хроники Георгия Амартола является то, что они обрываются на событиях середины VI в., хотя, оригинальный греческий текст памятника охватывал события вплоть до IX в. Текст о Мухаммеде и его вероучении в древнейшем старославянском переводе отсутствует, поскольку был включен в повествование хроники о событиях второй половины VII в. (См.: *Матвеевко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Горгия Моназа (Хроника Георгия Амартола). М., 200.С.8). Интересующий нас текст Амартола дошел до нас в составе древнерусского хронографического свода XV в. – Летописца Еллинского и Римского второй редакции, на который в дальнейшем мы будем ссылаться.

³² “Он (Бохмит. – М.А.) установил, чтобы саракины с женами обрезавались, и приказал не соблюдать суббот и не креститься, одно из дозволенного в законе есть, а от другого воздерживаться, винопитие же совсем запретил” (*Иоанн Дамаскин.* Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. С. 155)

³³ Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 402–403.

- ³⁴ На связь учения Мухаммеда с иудаизмом указывали византийские писатели Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник. Георгий Амартол обращался к трудам обоих авторов, создавая свою компиляцию. (См.: Византийские сочинения об исламе: (тексты переводов и комментарии) / под ред. Ю.В. Максимова. М., 2006. С. 16, 62–63, 68–69).
- ³⁵ ПСРЛ. Стб. 85.
- ³⁶ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97–98.
- ³⁷ Сир. 31 32
- ³⁸ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97.
- ³⁹ Калиновская В.Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. научн. тр. Л., 1984. С. 59.
- ⁴⁰ РГБ Ф. 304. I. № 2021. Сборник, устав в два столбца, исх. XIV в лист. Л. 232.
- ⁴¹ Притч. 20 1.
- ⁴² Арапов Д.Ю. Мусульманский рай в описании “Повести временных лет” // Славяне и их соседи: Сборник тезисов XIX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2000. С. 15–18; См. также подробнее: Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009. С. 121–144, 301–329.
- ⁴³ См. подробнее: Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када валкадар) / пер. с араб. Э.Р. Кулиева. М., 2008.
- ⁴⁴ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 403.
- ⁴⁵ Успенский В.М. Толковая паляя. Казань, 1876. С. 126.
- ⁴⁶ Шахматов А.А. Толковая паляя... С. 230–231; *Он же*. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 132–133, 138.
- ⁴⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.
- ⁴⁸ Паляя Толковая / пер. с древнерусс. А. Камчатнова. М., 2002. С. 182–183.
- ⁴⁹ Творогов О.В. Паляя Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). С. 225.
- ⁵⁰ Паляя Толковая. С. 6.
- ⁵¹ И.Н. Данилевский указывает на Толковую Палею как на один из источников ПВЛ и характеризует цели создания летописи, используя, в частности, параллели из Толковой Палеи. (Данилевский И.Н. Указ. соч. М., 2004. С. 90, 236. См. также: *Он же*. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110).
- ⁵² Паляя Толковая. С. 154–155.
- ⁵³ Там же. С. 183.
- ⁵⁴ Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка.
- ⁵⁵ “Вот проповедь, с которой Мухаммед обращается к тебе, когда ты собираешься помолиться: возьми сосуд с широким горлом, наполненный водой и, левой рукой выливая воду, правой вымой свой зад. И затем этой же рукой вымой свой рот, затем – свое лицо, затем – руки до локтей, затем глаза и уши, а затем – ноги”. “...И если ты собираешься поступить по заповеди твоего пророка, т.е. если не найдешь воды, чтобы вымыться, то, взяв землю вместо воды, почисти зад. А сейчас скажи мне, Агарянин, когда ты держишь землю в руке и трешь ей свой зад, то земля растирается рукой. А Мухаммед тебе указывает, чтобы после того, как почистишь свой зад, ты почистил также свой род и лицо. И ты собираешься делать это пять раз в день. И если ты окажешься в безводной местности и будешь должен пять в день чиститься землей, то какие зловонные запахи ты будешь чують своим носом? Ожидаемый тобою рай бу-

дет весь наполнен этим благоуханием...”. (*Варфоломей Эдесский*. Обличение агарянина // Византийские сочинения об исламе. С. 106–108).

⁵⁶ Палея Толковая. С. 65.

⁵⁷ *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. М., 1997. Т. 3. С. 112.

⁵⁸ “Итак, людей, о которых идет речь, [магометане. – *М.А.*] за то, что они, познав Христа, не прославили и не возблагодарили (Рим. 1 21) Его как Христа, Бог предал превратному уму, страстям и бесчестию, так что живут они постыдно, не по-человечески и богопротивно, подобно Исаву, с детства ненавистному Богу и лишенному отцовского благословения: они живут луком, мечом, в распутстве, находя удовольствие в порабощении людей, убивая, грабя и похищая, предаваясь бесчинству, разврату, содомскому греху” (*Экономцев И.Н.* “Письмо своей Церкви” святителя Григория Паламы // Богословские труды. Юбилейный сборник “Московская Духовная Академия – 300 лет”. М., 1985. Б. №. С. 305–315).

⁵⁹ “Отвергнув, безумные, неплотского Сына и Слова Божия и животворящего Духа, и соделав все [свои] порочные и общеизвестные дела, совершенно впади в еще более безобразнейшее, как в согласное с законом их, – разумеется противоестественное и мерзостное дело содомитян, множество женщин брали и наполняли [землю] убийствами и грабежом; вследствие чего [постоянно] жили с луком и кинжалом и развязывали войны против всех народов, изгоняя, убивая и захватывая, как разбойники, чужие страны, разлучая отцов от детей, жен от мужей, терзая разделением единое по естеству”. (*Симеон Фессалоникский*. Против язычников, или мухаммедан // Византийские сочинения об исламе. С. 190). “Это пишу из-за преступной, нечистой и оскверненной жизни язычников, на множество женщин разжигающихся и живущих хуже нечистых животных... Тем же, которые от естества суть преступники и скверные, какой вынес Он (Бог. – *М.А.*) приговор? Не огонь ли и дождь серный покрыл их? И не только их, но и города, в которых обитали, и землю, которую они, ходя по ней, оскверняли, и саму воду попалил Бог, и свидетельствует это о Содоме и Гоморре место и [находящееся] там озеро, называемое мертвым” (Там же. С. 218–219).

⁶⁰ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105–1108 // Православный палестинский сборник. СПб., 1883. Т. I, вып. 3. С. 124.

⁶¹ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки // Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследования по истории церковного быта. М., 1914. С. 24.

⁶² “Слово святого Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят” // Тихонравов Н.С. Летописи русской литературы и древностей. М., 1862. Т. IV. С. 96–97.

⁶³ “Словене же на свадьбах вкладывающе срамоту и чесновиток в ведра пьют. От фюфильских же и от аравитьских писаний наоучешеся болгаре: от срамных уд истекшую скверну вкушают и суть всех язык сквернейше и проклятейше” (Там же. С. 99).

⁶⁴ Там же. С. 97.

⁶⁵ Там же. С. 96.

⁶⁶ См.: *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. Париж, Июнь 1988. № 19. С. 84–85, 99).

⁶⁷ “Слово св. Кирилла Кипринского...” большинством исследователей признается русским по происхождению, а его автором считается архиеп. Кирилл

- Ростовский (1231–1262 гг.). (См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.).С. 225).
- ⁶⁸ РГБ Ф. 304. I. № 2021. Л. 237.
- ⁶⁹ Иаков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII вв. С. 320.
- ⁷⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.
- ⁷¹ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 115.
- ⁷² Лк. 12 35.
- ⁷³ Nicolaus I PP. Epist. 99 (Responsa ad consulta Bulgarorum) / Ed. E. Perels // Epistola Karolini aevi. Berolini, 1925. Т. 4. P. 587 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. Т. 6).
- ⁷⁴ Древнейший славянский перевод памятника дошел до нас в составе Требника конца XIII – начала XIV в. (Книга поребник-требник. СПб: Общество любителей древней письменности, 1878; См. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 369).
- ⁷⁵ Книга поребник-требник... С. 54.
- ⁷⁶ Еф. 6 14–15 // Библия 1499 года.... М., 1992. Т. 8: Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. С. 283.
- ⁷⁷ Палея Толковая. С. 469–470
- ⁷⁸ Мерило праведное. РГБ Ф. 304. I. № 2026. Л. 346 об.
- ⁷⁹ Арапов Д.Ю. Мусульманская молитва в “Повести временных лет” // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, 14–16 апреля 2010 г.: материалы конференции. М., 2010. С. 7–9.
- ⁸⁰ “(Мухаммед. – М.А.) *Имяше же и страсть умом шибенья*. Въздручашет бо ся, ибо жена его печална сего ради, яко великаго рода суца богата, к таковому мужу сочтавшись, не тчюю убогу, нь и *умомъ шибена*”. (Летописец Эллинский и Римский. С. 402; в современном переводе с греческого оригинала Хроники отрывок “Имяше же и страсть умом шибенья” переводится как “Он страдал эпилепсией”. (Георгий Амартол. О вожде сарацин Мухаммеде // Византийские сочинения об исламе. С. 68)). В другом месте Хроники: “Да испытают же немилостивнии и беснии (мусульмане. – М.А.), яже от него (Мухаммеда. – М.А.) нечестиво и бесовно изглаголана блядства” (Летописец Эллинский и Римский. С. 404).
- ⁸¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. Стб. 175.
- ⁸² Смрад над могилой Святополка упоминается в “Сказании и страдании и похвале мученикам святым Борису и Глебу”. (Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII вв. С. 346.
- ⁸³ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв): Курс лекций: Учебное пособие для вузов. М., 2001. С. 349.
- ⁸⁴ Быт. 19:24
- ⁸⁵ Быт. 19:27–28.
- ⁸⁶ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена... С. 124.
- ⁸⁷ Ярким свидетельством такого восприятия может служить поздняя переделка текста ПВЛ об обычаях половцев, представленная в так называемом “летописце Переяславля Суздальского”: “Якож и Половци законъ Магметевъ дръжатъ: кровь пролиати ради и хвалящеся о семь, и ядуще мертвечину и всю нечисто-

- ту, хомеки и сусолы, и поймают мачехи своя и ятрови, и *оходы жень подмы-
вающе и вкушают*, обычай очень имуть”. (Чтения в Императорском обществе
истории и древностей российских при Московском университете. М., 1898.
Кн. 4. С. 11). Здесь летописец подчеркнуто смешивает мусульманские и язы-
ческие обычаи как, по его мнению, близкие и органично сочетающиеся.
- ⁸⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.
- ⁸⁹ 4 Цар 18–19; Ис 36–37 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета... .
- ⁹⁰ *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Князь Святослав и царь Иезекия (к интерпретации статей “Повести временных лет” под 1075 и 1076 г.) // Древняя Русь. 2008. № 2 (32). С. 6–10.
- ⁹¹ К.А. Соловьев подметил сходство данного отрывка с более ранним летописным обращением славянских племен к призываемым ими варягам (“земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет”), а также с позднейшим обращением папских послдов, пришедших к Александру Невскому (“Слышахом ты князя честна и дивна, и земля твоя велика”) – См.: *Соловьев К.А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси: IX – первая половина XIV в. // Международный исторический журнал. 1999. № 1 (январь–февраль). (http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html)
- ⁹² Сравнение князя Владимира с Езекией встречается также в “Памяти и похвале князю русскому Владимиру Иакова Мниха: “Подобя ся царемъ святымъ, блаженный князь Володимерь, пророку Давыду, *царю Иезекею*,...”” (*Иаков Мних.* Указ. соч. С. 320).
- ⁹³ См.: *Повесть временных лет / подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева.* 2-е изд. СПб., 1996. С. 503 (Литературные памятники).
- ⁹⁴ Ин. 8 12.
- ⁹⁵ См.: Ин. 1 9, Ин. 9 5, Ин. 12 35, Ин. 12 46, 1Ин. 1 5, 1Ин. 2 8, а также Мф. 4 16, Лк. 2 32, 1Петр. 2 9 и др.
- ⁹⁶ См.: *Баранкова Г.С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника “Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех” // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67–92.
- ⁹⁷ Там же. С. 87.
- ⁹⁸ Там же С. 90.
- ⁹⁹ *Карпов А.Ю.* Владимир Святой. 2-е изд. М., 2004. С. 167.
- ¹⁰⁰ Это широко распространенное обвинение в адрес латинян встречается в антилатинских сочинениях: патриарха Фотия Константинопольского (IX в.), патриарха Петра Антиохийского (середина XI), преп. Феодосия Печерского (вторая половина XI в.), митрополита Иоанна Киевского (вторая половина XI в.) и др. (См.: *Попов А.* Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 98).
- ¹⁰¹ Об отсутствии сыропустной недели и о послаблениях в великопостном рационе (с теми или иными акцентами) упоминается в посланиях патриарха Фотия Константинопольского (“Таже пощений первую неделю от прочаго поста отсекаше, в млекоядения и сыров ядения, и таковых объядений привлекоша”. (Там же. С. 9)), в послании константинопольского патриарха Михаила Керулария (“и на первую неделю в святыи Великий пост и мясо пушати и сыропуст створяти”. (Там же. С. 48)), в переводном греческом памятнике второй половины XI в. “О фрязах и латинех” (“Си поустьяню неделя мясныю оставляют, не знают, что есть сырна неделя. Не постыат ся в весь Великыи пост, но

сами убо в святый Великы четверг яйца и сырь и млеко ядят, детям же своим в вся неделя поста святого млеко и сырь и яйца ясти пращаютъ”. (Мазури́нская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв.: Исследование. Тексты. М., 2002. С. 395)).

¹⁰² 1 Кор. 10:31 // Библия 1499 г... Т. 8. С. 220.

¹⁰³ Соглашение об этом было достигнуто на первом Иерусалимском соборе. (См. Деян. 15:29).

¹⁰⁴ В одном из посланий патриарха Фотия Константинопольского присутствует строгое осуждение употребления нечистой пищи, “скверноядия” (См.: *Попов А.* Указ. соч. С. 35). В сочинении киевского митрополита Леонтия (1008+) латиняне обвиняются в том, что они едят удувленину, автор ссылается на запрет данного обычая, введенный на первом соборе апостолов в Иерусалиме (Там же. С. 35–36). В послании константинопольского патриарха Михаила Керулария также содержатся подобные упреки: “и удувленину тем ясти.. и скверная ясти” (Там же 49–48). В более поздних сочинениях против латинян порицание “скверноядия” сопровождается перечнем “нечистых животных”, как, например, в статье “О фрязах и латинах”: “Давленину ядят и зверояденину, и мертвечину, и кровь, и медведину, и выдру, и желвы, и еще и тех сквернейшая и скараднейшая” (Мазури́нская кормчая. С. 396). Схожее обвинение присутствует и в послании преп. Феодосия Печерского: “ядят желвы, и дикие кони, и ослы, и удувленину и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобровый ядят” (*Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие древней Руси XI–XII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 16).

¹⁰⁵ См. *Игумен Тихон (Полянский)*. Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2007. Вып. 3 (29). С. 85.

¹⁰⁶ В “Сказании о двенадцати апостолах...” свят. Ипполит Римский, увещает священника “родом жидовина”, совершавшего службу на опресноках, такими словами: “не веси яко Павел учитель наш, сам служаше ставя тя, и облачая я в священныя одежа, рече ти оставися жидовства всякого и прокляты опресноки...”. (*Баранкова Г.С.* Указ. соч. С. 90).

¹⁰⁷ ПРСЛ. Т. 1. Стб. 86–87.

¹⁰⁸ *Erickson J.H.* The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood; New York, 1991. P. 134.

¹⁰⁹ Запрет на употребление христианами опресноков был утвержден еще в конце VII в. на шестом Вселенском соборе. 70-е правило святых Апостолов гласит: “Аще кто, епископ или пресвитер, или диакон, или вообще из списка клира, постится с иудеями, или праздники с ними, или приемлет от них дары праздников их, как то – опресноки, или нечто подобное, да будет извержен. Аще ли мирянин, да будет отлучен”. (Правила Святых вселенских соборов с толкованиями. Тугаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2001. Ч. 1. С. 722–723).

¹¹⁰ *Попов А.* Указ. соч. С. 167–168.

¹¹¹ Из Послания митрополита “Рускаго” Иоанна (1089+) папе Римскому Клименту III: “Оставляю же глаголати о опресночных зол, еже яве есть жидовскаго служенья и веры”. (*Павлов А.С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб, 1878. С. 173).

¹¹² В “Сязании с Лагиною” митрополита киевского Георгия (1062–1079 гг.): “иже опресноки служат и ядят, иже есть жидовскы”. (Там же. С. 192).

- ¹¹³ Из послания Никифора митрополита киевского (1104–1121 гг.) к князю Владимиру Мономаху: “еже по опресноки служити и ясти, еже есть жидовьскы. Христос бо не придал есть того, ниже соверши Таину, юже придасть святым апостолом опресноки, но хлебом совершенным и киселем”. (*Понырко Н.В.* Указ. соч. С. 71).
- ¹¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.
- ¹¹⁵ Там же.
- ¹¹⁶ Традиционной точки зрения по этому вопросу, придерживался, например, Д. С. Лихачев, писавший, что “главным аргументом истинности веры русские послы объявляют ее красоту”. Далее в доказательство примата “художественного начала в церковной и государственной жизни” первых русских князей-христиан исследователь описывает высокую эстетику древнерусской архитектуры первых веков христианства. (См.: *Лихачев Д.С.* Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. М., 1988. № 6. С. 256).
- ¹¹⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107.
- ¹¹⁸ *Миняя декабрь.* М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Ч. 2. С. 342.
- ¹¹⁹ *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (The Greek text with English translation)* New York, 1984. P. 56. Данный образ более подробно раскрывается в другом месте толкования на литургию патриарха Германа: “Тогда, через Домостроительство Того, Кто умер за нас и воссел одесную Отца, пришедши в единение веры и общение Духа, уже не на земле мы находимся, но предстоим царскому Престолу Божию на небе, где пребывает Христос...” (*Герман Константинопольский, святитель.* Сказание о Церкви и рассмотренные таинства / вступ. ст. П.И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е.М. Ломизе. М.: Мартис, 1995. С. 83).
- ¹²⁰ “Церковное сказание” впервые было переведено в Болгарии на рубеже IX–X вв. и переписывалось в славянских рукописях с именем свят. Василия Великого в заглавии. Старейший древнерусский список этого памятника сохранился в рукописи конца XII – начала XIII в. (Герман I // *Православная энциклопедия.* М., 2006. Т. XI. С. 254–260; *Герман Константинопольский, святитель.* Указ. соч. С. 7).
- ¹²¹ См.: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1, ч. 2: Е-К. Стб. 1316; *Словарь древнерусского языка (IX–XIV вв.).* М., 1991. Т. IV: (изживати-моление). С. 287; *Словарь русского языка: XI–XVII вв.* М., 1981. Вып. 8. С. 23; *Седакова О.А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковно-славянские русские паронимы. М., 2008. С. 162.
- ¹²² Пс. 26 4 // Библия 1499... Т. 4. С. 81. Текст Псалтыри приводится по Геннадьевской Библии 1499 г., где, как отмечает А.А. Алексеев, Псалтырь представлена в наиболее раннем кирилло-мефодиевском переводе (*Алексеев А.А.* Указ. соч. С. 198).
- ¹²³ *Прот. Григорий Разумовский.* Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002. С. 152.
- ¹²⁴ Палея Толковая. С. 327–328.
- ¹²⁵ История русской литературы. М., Л., 1945. Т. 2, ч. 1: Литература 1220-х–1589-х гг. / под ред. А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц и др. С. 155.
- ¹²⁶ Блаж. Феодорит, еп. Кирский. Против ересей: Кн. 5: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. Пг., 1844. Ч. 4. С. 13–14.
- ¹²⁷ *Понов А.* Указ. соч. С. 167.

- ¹²⁸ Мнение патриарха Антиохийского Петра во многом было схоже с богословской оценкой опресночной службы, изложенной его современником и антилатинским полемистом, студийским монахом Никитой Стифатом (1005 – ок. 1090). В сочинении “Против латинян” он писал: “употреблять хлеб без дрожжей значит подразумевать, что Христос не имел человеческой души, и таким образом, впасть в ересь Апполинария” (*Nicetas Stethatus, Contra latinos et Armenios / ed. J. Hergenrother, Photius, Patriarch van Constantinole: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schismall. Regensburg, 1869. P. 155*). Отрывки из сочинения Никиты Стифата вошли в полную редакцию уже упоминавшегося “Сказания о 12 апостолах, о латине и об опресноках”: “где суть храмлюще и в оплатцах еретици, глаголаше не сообразнее бытии плоти Господни хлебу, но пресекающее естество, яко несодушна плоть Господа нашего Иисуса Христа. Глаголющее, яко Савелии Ливьский и Аполинарий Сламидский нечестивыи еретицы... како же ромей плоть приемлете Христову в опресноке содушну ли бездушну имати глаголати яко содушну приемлем, то истину лжете, како приемлете, а сама вы вещь обличает, яко мертва и никоего же душевна состава в себе имый”. (См. *Попов А.* Указ. соч. С. 216). Митрополит Киевский Никифор также причащение кислым хлебом связывал с тем, что сама закваска олицетворяет душу Спасителя: “Есть бо мука, аки тело, а квас, аки душа, а соль, аки умь, вода же, аки дух животь, тако приемлет животное въсхождение, согреваяся хлеб. А опреснок мертво и бездушно восхождения не примаа, ни согреваяся, того ради беживотно наричется”. (*Поньрко Н.В.* Указ. соч. С. 77).
- ¹²⁹ Прибавление к тексту Символа Веры об исхождении Святого Духа от Сына, как и от Отца, воспринималось однозначно византийскими полемистами как богохульство и опасное еретическое извращение, преданного апостолами и святыми отцами догмата о Святой Троице. Основания для такого видения проблемы были изложены еще в IX в. в “Окружном послании” патриарха Константинопольского Фотия. (См.: *Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 85–102*).
- ¹³⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 85–86.
- ¹³¹ Там же. Стб. 87.
- ¹³² Например, вот как это обвинение выглядит в “Стязании с латиною” митрополита Георгия: “Иже хранити соуботы и поститися в ня: и то жидовскы, яже Христос яко злая разрушаше, и святити апостоли и святити отцы възбраниша, тако написаше: яко, аще который христианин поститися в субботу, разве Великыя субботы, да будет проклят”. (*Павлов А.С.* Указ. соч. С. 194).
- ¹³³ К числу наиболее известных антииудейских сочинений святителя Иоанна Златоуста относится “Восемь Слов против иудеев”, а также отдельные проповеди и текстовые вкрапления в другие произведения, не посвященные специально данной проблематике. Такие “вкрапления” содержатся в сочинениях “Беседы на псалмы”, “Против аномеев”, “Беседа о надписании Книги Деяний: 8-я Беседа. Не безопасно молчать о сказанном в церкви...” и др.
- ¹³⁴ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1, т. 1. С. 98.
- ¹³⁵ *Иловайский Д.И.* Разыскания о начале Руси. М., 1882. С. 103, 160.
- ¹³⁶ *Лихачев Д.С.* Комментарии // Повесть временных лет / подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева. 2-е изд., СПб., 1996. С. 454.
- ¹³⁷ *Шайкин А.А.* Реплика иудея в “Повести временных лет” // Тр. отд. древнерусской литературы / отв. ред. О.В. Творогов. СПб., 1996. Т. 53. С. 456–457.

- ¹³⁸ Там же. С. 458.
- ¹³⁹ Палея Толковая. С. 414.
- ¹⁴⁰ *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на псалмы. М., 2003. С. 107–111.
- ¹⁴¹ Ин. 6 5: “Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинное есть питие”.
- ¹⁴² *Шахматов А.А.* Толковая палея... С. 230.
- ¹⁴³ РГБ Ф. 304. I. № 728. (1549.) Хронограф, на бомбицине XIV в. Л. 386–388.
- ¹⁴⁴ *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 28. СПб., 1974. С. 1–2.
- ¹⁴⁵ *Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2. С. 152.
- ¹⁴⁶ *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Хронограф... С. 102.
- ¹⁴⁷ *Вилкул Т.Л.* Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica*. Camb. Mass. 2007. Vol. XV. № 2. P. 56–116; *Она же.* О происхождении Александрии Хронографической Троицкого хронографа и Еллинского и Римского летописца второй редакции // *Russica Romana*. Pisa; Roma, 2008. Vol. XV. С. 11.
- ¹⁴⁸ *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 453.

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ? 5-11

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР 18-65

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ 99-139

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) 140-161

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) 162-181

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) 239-257

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S.</i>	441-454

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА	455-456
---	---------

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	471

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS
AN INDIVIDUAL CHOICE

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

IMITATIO CHRISTI: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY

Maria R. Nenarokova

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN)

THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*)

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD?

Olga I. Togoëva

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE
HISTORY OF JOAN OF ARC (15th–17th CENTURIES)

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE
‘CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE
BE STUDIED?’**

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12th–13th CENTURIES).....

Yulia P. Krylova

“THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE”, OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14th CENTURY FRANCE.....

Olga I. Togoeva

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

Susanna C. Tsaturova

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS’ GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13th–15th CENTURIES.....

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14th–18th CENTURIES

Nada Zečević

SERENISSIMA BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS’ BEHAVIOUR.....

IMAGE OF THE ‘OTHER’

Marianna Y. Andreycheva

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S.

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....