

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

М. Б. Плюханова

«КИПЪНИЕ СВѢТА»

Русские Одигитрии
в литургической поэзии
и в истории



Издательство «Пушкинский Дом»

Санкт-Петербург • 2016

УДК 821.161.1-1
ББК Ш5(2=Р)-335.9
П40

Рецензенты:

А. Е. Наумов, профессор университета Ca' Foscari, Венеция
С. А. Семячко, доктор филологических наук

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ), проект № 16-04-16050



федеральное государственное бюджетное учреждение

**Российский гуманитарный
научный фонд**

Плюханова М. Б.

П40 «Кипѣние свѣта»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. — СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2016. — 604 с., ил.; 24 с. цв. вклейка.

ISBN 978-5-91476-076-9

В монографии рассматриваются произведения литургической поэзии и гомилетики, посвященные Богоматери, перешедшие в древнерусскую книжность или созданные начиная с последней четверти XIV в. В центре исследования — процесс развития церковных служб чудотворным богородичным иконам. Богородичная словесность рассматривается как определяющая новые идеи, ценности, общественные эмоциональные состояния на Руси. Выделяется значение Одигитрии-Наставницы. Особенности богородичной словесности, прежде всего световая символика, находят параллели в иконописи XV в. — у Дионисия и его школы. В историческом плане символизм Одигитрии и связанных с ней культов чудотворных икон использовался в XV—XVI вв. для консолидации сил сопротивления «агарянам», а также для политической борьбы. Специфика русских форм чествования Богоматери и ее икон проясняется в сопоставлении с богородичными культурами, возросшими на итальянской земле в XV в., в период гибели Византийской империи.

Монография адресована филологам, историкам, искусствоведам.

УДК 821.161.1-1
ББК Ш5(2=Р)-335.9

ISBN 978-5-91476-076-9

© М. Б. Плюханова, 2016
© Издательство «Пушкинский Дом», 2016

Глава I. Вводная

Задачи книги

Ключевой текст для нас в этом исследовании — стихира 1-го гласа «Прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ници и наставителници» из древнего (вероятно, конца XIV века) «Послѣдования похвалнаго къ прѣчистеи Богородице Владычице», 26 августа¹:

Исто(ч)никъ сущи свѣта, кыпѣние же свѣтлости
присносвѣтѣящи, неистъщаемый, сего оумоли
разумныя мя тмы, Б(огороди)це, избавити,
стр(ас)теи д(у)ш(е)вны(х) же и телесны(х),
в будуще(м) же мучащяя бесм(е)ртнѣ
кромѣшняя тмы м(о)л(и)твами твоими².

Здесь содержится наименование Богоматери, уже почти ставшее — а в дальнейшем, в последующих службах, окончательно ставшее — определением чудотворной иконы Богоматери с Младенцем. Богородица,

-
1. Древнейший список Последования похвального начала XV века в Каноннике Кирилла Белозерского 1407 г. (ГРМ. Др. гр. 15. л. 300—319 об.; далее — Канонник Кирилла). О Последовании похвальном см. ниже, гл. IV наст. изд.
 2. В Каноннике Кирилла (л. 318 об.—319) иные стихиры 1-го гласа (подобен «прехвалнии м(у)ч(е)н(и)ци»).

вместившая свет и сама, и в ее чудотворной иконе, несущая Младенца, понимается как изливающий свет источник, эманация света, энергия сияния и изливания благодати и мудрости, кипения неистощаемых светлостей. Этот кипящий-источаемый свет развеет тьму разума и загробный кромешный мрак.

Последование похвальное — вероятно, самое раннее для русской традиции молитвословие чудотворной богородичной иконе. Прочитываемая стихира вместе с другими того же гласа перешла из него в раннюю службу чудотворной иконе Владимирской; в преображенной форме она отразилась в службе иконе, чудесно явившейся (теперь известной как служба Божьей Матери Казанской):

С(вя)тая ти и сообразная икона, Богородице Д(е)во,
бл(а)годатию твоею пребога[тьи] и соущи источникъ,
кипящи изо всеи по(д)с(о)л(не)чней свѣтѣящи
всеому миру свѣтолучными С(вя)т(а)го Д(у)ха
сианьми, исцелении свѣтлостями...³

В центре нашего исследования находятся ранние тексты русского богослужения чудотворным богородичным иконам. Мы рассматриваем их связи с литургическими и гомилетическими традициями, изменения традиций, их подготовившие, их последующее развитие. Общеизвестно, что традиции церковной, особенно литургической, словесности на древнерусской почве были мало открыты для новых творческих усилий, но тем более значимо появление нового элемента. Мы хотим здесь понять, как в этой системе, перед которой русские книжники благоговели и в которую почти не отваживались вмешиваться, — как в ней образовался и развился новый тип богослужения Богоматери — службы

3. Слава, и ныне, глас 8-й. Из службы явлению иконы Божьей Матери Смоленской 9 июля (она же — служба Колочской, она же — Казанской). Сохранился ранний список — середины XVI века (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 359—359 об.). Текст почти точно соответствует службе Казанской иконе по современным минеям. О службе и о соотношении икон — Смоленской, Колочской и Казанской — в историческом плане подробно см. в гл. VI.

чудотворной богородичной иконе, новый тип празднования, не развившийся у других народов, даже родственных славянских. В древнерусской словесности это решительное и многозначительное изменение. Послужившие ему и возникшие в ходе его памятники — и византийского, и южнославянского, и собственно русского происхождения — должны рассматриваться как центральные в картине развития словесности, как важнейшие источники, характеризующие магистральное духовное течение. Итак, высокая церковная словесность, литургическая и гомилетическая, в той мере, в которой она открывает пути для такого изменения традиций и демонстрирует его, является для нас здесь основной.

Литургические тексты — службы иконам, а также те тексты и традиции, на которых они основывались, — рассматриваются в этой работе как источники первостепенного значения и наиболее содержательные. Посредством анализа этих источников исследуется эволюция символических форм как процесс, в котором находят себе выражение значительные идеи и понятия эпохи. Это был сложный и живой процесс, из самых интенсивных и важных на Руси XIV—XVII веков; мы рассматриваем его двояко: и с использованием филологического инструментария, и как исторический по существу: в нем и через него в значительной степени выражали себя и даже формировались исторические представления, общественное сознание.

Заглавие книги и первые цитаты могут вызвать ожидание экскурсов в область исихазма и его учения о свете, которого мы здесь, однако, не оправдаем. Наши задачи — не богословские, а исторические и филологические. Мы должны выявить и интерпретировать вошедшие в древнерусскую словесность тексты, подготовившие и обусловившие конкретные новшества на русской почве; вопрос о месте этих текстов в богословской жизни византийского мира не входит в нашу компетенцию. Напомним также, что в конце XIV и в XV веке Русь хотя и воспринимала с новой интенсивностью через южных славян или непосредственно из Константинополя элементы византийского культурного наследия, но не вписывалась в последовательное развитие византийской богословской мысли того времени.

Культурный подъем на Руси XV века характеризуется совмещением хронологически различных литературных пластов⁴. Общая значительность, влияние, энергия новизны отличает тексты совершенно разных периодов. Мы обратимся ниже (в гл. II) к Слову на Успение Григория Паламы, которое приобрело большое значение на русской почве, но еще более важной стала другая, более древняя, гомилия на Успение — Иоанна Дамаскина, появившаяся на Руси тогда же. Световые образы в русских службах иконам находятся в родстве со Словом на Успение Иоанна Дамаскина⁵. В славянском Слове Григория Паламы, где они, казалось бы, должны были явиться в изобилии, их меньше и они невнятно переданы переводом; другие произведения Паламы, содержащие учение его о свете, в русской книжности того времени не были известны⁶. Впрочем, не исключено, что само Слово на Успение Иоанна Дамаскина вошло в славянскую традицию на волне исихастского интереса к нему. Слово Григория Паламы начало распространяться

-
4. Мы опираемся на исследования А. А. Турилова по восточнославянской книжной культуре конца XIV—XV в. Положение о гибридизации древних и нового литературных пластов представлено во многих его работах, в частности в статье: *Турилов А. А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV—XVI вв. (заметки к оценке явления) // *Турилов А. А.* *Slavia Cyrillometodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси: Межславянские культурные связи эпохи Средневековья.* М., 2010. С. 39—64.
 5. Об этом см. в гл. II наст. изд.
 6. Недавно В. М. Живов в рамках полемики против преувеличения роли исихазма в России сделал замечание о несвязности русских световых видений и «светоносной» фразеологии с исихазмом (*Живов В. М.* Видения света и проблемы русского средневекового исихазма // *Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума / ред. А. М. Лидов.* М., 2011. С. 37—41). Живов, правда, полагал, что о восприятии исихастского влияния до Нила Сорского вообще говорить не приходится. Мы не можем ни принять, ни отвергнуть эти утверждения, поскольку вообще не оперируем здесь категорией общего влияния, а рассматриваем лишь взаимодействия между текстами, реально присутствовавшими в русской книжности. Единственное, с чем определенно нельзя согласиться в высказываниях В. М. Живова, — это утверждение о присутствии на Руси в XV веке только одного произведения Паламы — «Прения с хионы и турки». Для нашей работы важное значение имеет Слово на Успение Паламы.

в славянском переводе в составе блока гомилий, который воспроизводился в более или менее неизменном виде в разных сборниках⁷. В этот блок входило также и первое Слово на Успение Иоанна Дамаскина. Других успенских гомилий там не было. Таким образом, в этом случае два произведения разных периодов в переводах разных школ отобраны и соединены не на русской почве.

Другой важный для нашей работы пример вхождения в русскую книжность конца XIV—XV века и актуализации в ней византийских текстов то ли древнейших, то ли новых, — канон Одигитрии некоего иеромонаха Игнатия, тоже связанный с успенским богослужением и на Руси оказавшийся явлением большой актуальности и важности (см. гл. III наст. изд.). Не исключено, между прочим, что своеобразие русского развития отчасти обуславливалось такими особенными соединениями разновременных традиций.

В последнее время появляется все больше свидетельств об афонском почитании богородичных икон, прежде всего — о сказаниях об иконах, и они все чаще становятся предметом исследования⁸. Вполне вероятно, что Афон в ряде случаев сыграл прямую или посредническую роль

-
7. Традиция предположительно восходит к Хиландарскому монастырю. Такой сербский сборник второй половины XIV в. попал в библиотеку Кирилло-Белозерского монастыря; от него, вероятно, пошла русская традиция. Таково мнение итальянского исследователя Марко Скарпы: *Scarpa M.* У истоков восточнославянской рукописной традиции Слова на Успение Богородицы Григория Паламы (ОР РНБ. Кир.-Бел. 32/1109) // *Palaeobulgarica*. 2008. Т. 32, № 3. С. 23—35. Подробнее: *Scarpa M.* Gregorio Palamas slavo: la tradizione manoscritta delle opere, recensione dei codici. Milano, 2012.
 8. *Турилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI в. // Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина: История и культура славян IX—XVII вв. М., 2011. С. 237—288. Новейший обзор афонских преданий, в том числе о чудотворных иконах, и литературы о них (в силу особенностей построения не совсем удобный для использования) см.: *Буланин Д. М.* Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в.; Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря; Сказания о иконе Богородицы Троеручицы // СККДР. СПб., 2012. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложения. С. 427—634, 686—692, 707—716.

в образовании русских традиций богослужебного чествования икон, но в целом наша тема — Одигитрия — не предусматривает углубления в вопросы афонского влияния, поскольку Одигитрия в своем назначении (просвещать и указывать путь из плена) обращена к городу и народу, а не к монашеским общинам. Сходство и родство русских и афонских форм почитания икон обеспечило возможность взаимовлияния и взаимодействия между Афоном и Московской Русью, высшим выражением которого стало постепенное, в течение столетия, перенесение в Москву сначала сказания о богородичной иконе Иверского монастыря, потом канона со сказанием и, наконец, копии самой иконы⁹. Почитание Богоматери Иверской гармонически встроилось в систему общерусских празднований в честь великих чудотворных икон Божьей Матери, но не находилось в основании этой системы.

Нарративный материал — сказания о чудесах от икон и чудесных явлениях, — в основном привлекающий внимание филологов и антропологов, которые занимаются культурами богородичных икон, для нас здесь отойдет на второй план. Сказания о чудотворных богородичных иконах в своей массе не выражают ни великорусской специфики, ни особенностей определенного периода. В отличие от служб иконам они не являются специально русским жанром. Сюжеты русских сказаний о чудотворных иконах находят аналогии в легендах о чудотворных богородичных образах других православных и даже католических народов. Не только в так или иначе связанных с греческим миром общинах Италии — в Калабрии, на Сицилии, в землях Неаполя, на побережье Анконы, — но также и в других частях Италии, и дальше — в Польше, Франции, Германии — в конце Средневековья и начале Нового време-

9. Толстая Т. В., Турилов А. А., Гусева Э. К. и др. Иверская икона Божией Матери // ПЭ. Т. 21. С. 8—22. Новейшая литература по истории культа Иверской иконы отмечена у Д. М. Буланина: Буланин Д. М. Опыт комплексного описания... С. 531—557. Сказание и канон помещены в парадно оформленной греческой рукописной книжке: ГИМ. Синод. собр. № 436; описана в кн.: Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б. Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Ферапонтова). М., 1993. С. 132.

ни распространялись рассказы о чудесах от образов Богоматери. Это может быть защита иконой города от врагов, обнаружение образа на дереве или в земле, икона, спасающаяся в огне, чудесное перемещение церкви с иконой, чудесное перемещение чудотворной иконы из Константинополя, даже самой Одигитрии, спасшейся от гибели, плавание иконы по морю во времена иконоборчества, выбор самой иконой места своего пребывания (когда, например, останавливаются волы, лошади, везущие колесницу) и так далее¹⁰. Такие предания окружают и икону Божьей Матери Ченстоховской: по начальному письменному рассказу второй половины XV века, она создана св. Лукой, перенесена из Иерусалима в Византию при Константине Великом, из Константинополя передана на Русь. Во время осады крепости Белз стрела врага попадает в икону, туман спускается на татарско-литовское войско, и оно бежит. Следующее чудо: кони, везущие икону, останавливаются — она выбирает себе место на Ясной Горе¹¹. Общее для европейских народов христианство, общие основы почитания Богоматери и сходные пути усвоения предания гибнущей Византии — все это обусловило сходство рассказов о чудотворных иконах.

-
10. Репертуар итальянских рассказов об иконах представлен в работе Микеле Баччи с упоминанием многих конкретных легенд и культов XV—XVII вв.: *Bacci M. Il pennello dell'Evangelista: Storie delle immagini sacre attribuite a san Luca. Pisa, 1998.* Особенно информативны в этом отношении разделы: *Nuove immagini di san Luca e icone miracolose d'Oriente; L'eredità della Hodighitria: la Madonna di Costantinopoli nel Meredione d'Italia* (p. 380—420). Библиография новейших исследований по чудотворным иконам Западной Европы представлена Жан-Мари Санстером (*Sansterre J.-M. Images de la Vierge, récits d'origine et pèlerinages marials en Europe occidentale dans les derniers siècles du Moyen Âge. Quelques exemples tirés d'une recherche en cours* [2015] // URL: <https://www.academia.edu/12294530/Images>).
11. Рукописный источник: *Translatio Tabulae Beatae Mariae Virginis quam Sanctus Lucas depinxit propriis manibus* — с указанием года: 1474. Этот и другие ранние тексты предания о Ченстоховской иконе Божьей Матери собраны в книге: *Najstarsze historie o Czeŝtochowskim obrazie Panny Maryi: XV i XVI wiek. Warszawa, 1983.* Это предварительный свод скопированных текстов, без научного аппарата. В 2001 г. в Университете Перуджи была защищена дипломная работа со сравнительным анализом преданий о Владимирской и Ченстоховской иконах: *Skrzypczyk E. L'icona della Madonna di Czeŝtochowa nel contesto culturale dell'Europa occidentale ed orientale del XV e del XVI sec.*

Статус сказаний о чудотворных образах в русской культуре в целом выше, чем в западном мире, — и потому, что некоторые русские сказания становились церковными чтениями, и в силу традиционного для русской науки филологического внимания к формам коллективного творчества. Если современные западные исследователи чудотворных образов учитывают словесный материал как вспомогательный для реконструкции «девоциональных практик», то в России в центре внимания находится сказание во всем многообразии его редакций¹².

В большинстве своем русские сказания, как и западные, не имели определенного статуса в церковной литературе, лишь косвенно соотносились с церковным преданием, часто искажая его, и по необходимости питались устными источниками. При таких условиях сказания редко достигают гармонии форм, необходимой для создания и передачи значительного смысла; как правило, они неустойчивы, существуют в меняющихся версиях, бывают несуразны. В подходе к ним требуются особая осторожность и умение дифференцировать разнородные смысловые элементы, чтобы понять, на языке каких традиций читаются их сообщения. В них можно обнаружить и влияние литургического языка, но часто с редукцией и смещением значений. Поскольку мы стремимся

12. Например, новейший сборник по тематике чудотворных образов, посвященный в основном произведению иезуита Вильгельма Гумппенберга «Atlas Marianus». Этот созданный в середине XVII в. свод сведений о чудотворных образах Девы Марии используется в основном как материал для реконструкции истории религиозных практик: *Les images miraculeuses de la Vierge au premier âge moderne, entre dévotion locale et culte universel* / éd. R. Dekoninck, S. Mostaccio // *Revue de l'Histoire des Religions*. 2015. Fasc. 2. Подобного типа произведение, собрание чудес от богородичной иконы, составленное Димитрием Ростовским, филологически изучается и научно издано М. А. Федотовой: *Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии* / подгот. текста, вступ. ст. и коммент. М. А. Федотовой. Чернигов, 2013. Сказания о Ченстоховской иконе используются как вспомогательный материал в новой книге: *Maniura R. Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: The Origins of the Cult of Our Lady of Częstochowa*. Woodbridge, 2004. Пример русского филологического подхода к сказаниям о чудотворной иконе: *Радеева О. Н. Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII—XVIII вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2003.*

изучать магистральную историко-культурную традицию, этот тип словесных памятников не может быть для нас основным. Сказания входят в наше исследование в тех случаях, когда они имеют высокий статус исторического документа, помещаются в летописях, могут коррелировать с литургическим текстом и становиться церковным чтением. Количество таких сказаний для XV—XVI веков весьма ограничено. Затем, в XVII веке, сказания (летописные и церковные) и службы начинают быстро возрастать в числе, воспроизводя формы уже сложившихся традиций.

Таким образом, предлагаемая работа стремится опрокинуть распространённый обычай возводить русские культы богородичных икон к народным корням и считать наиболее простые и наивные рассказы об иконах наиболее аутентичными и исконными. Мы отдаем себе отчет в роли устного предания и народной религиозности в богородичных культах, встреча ее с церковными традициями часто происходит в сказаниях, но в нашем исследовании мы сознательно останавливаемся там, где материал уходит за горизонты истории и попадает в ведение антропологов и фольклористов.

По ходу исследований определилась необходимость отделить тему Знамения в отдельную работу. Новгородско-псковские плачущие иконы хотя и сближаются по формам чествования с другими великорусскими, но все-таки принадлежат к особой традиции. Почитание новгородского Знамения (и вместе с ним псковские культы Мирожской и Чирской икон) принимало доступные нашему наблюдению формы в те периоды, когда шли процессы постепенного растворения специфических особенностей северо-западных русских земель. Иконы чествовались уже отчасти в великорусских формах. Служба Знамению прошла через руки Пахомия Логофета и повлияла на службы псковским иконам. Зная ремесленные методы Пахомия, трудно надеяться, что в его произведениях удастся отыскать значительные следы прошлого органического развития, чуждого его привычкам. Однако и при всех этих обстоятельствах службы новгородско-псковским иконам образуют специфическую группу, сохраняя дистанцию относительно магистральной для XV—

XVI веков великорусской традиции служения иконам посредством Акафиста, канона Одигитрии, августовских успенских хвалений. В культе Знамения сквозят черты древности, иной, чем у культа Владимирской. Для понимания его требуются методы реконструкции, к которым уже много раз обращались специалисты, создавшие целую область исследований Знамения, но все-таки осталось слишком много нерешенных вопросов. Среди них — корни Знамения в древнем Киеве и на Святой земле, связь с Благовещением и Покровом, соотношение новгородско-псковских культов с формами чествования чудотворных образов в западных городских сообществах, влияние культов Марии *Misericordia*, укрепившихся на Западе во время чумы (и, возможно, вместе с нею приходивших в многострадальный Псков), и многое другое.

У нас есть некоторые основания считать, что в XIV веке в качестве службы в честь Знамения 27 ноября могла использоваться служба на Покров. Специальных служб чудотворным богородичным иконам до конца XIV века на Руси не создавали. Все это заставляет нас отложить тему новгородско-псковского Знамения. Мы остановимся на материале, который не требует реконструкций, — на текстах, документированных в рукописях определенного времени — от конца XIV до начала XVII века, по содержанию объединенных темами пути и света и сближающих чествуемые иконы с Одигитрией.

Богородичное возрождение

Большие культы икон Владимирской, Тихвинской, Смоленской, Казанской, Знамения складывались медленно и постепенно. Развивались, расширялись повествования о чуде, формировались богослужебные тексты, соответствующие празднования утверждались в календаре на завершающей стадии развития, относительно поздно. С XVII века число почитаемых в форме праздников чудотворных икон стало быстро расти, и теперь уже которое столетие многие дни в году по всем церквам служат в честь икон Богоматери независимо от того, где находятся эти иконы и сохранились ли они вообще до наших дней, чудотворят ли или

хранятся в музее, — то есть служат не только и не столько конкретным иконам в непосредственной близости от них, сколько иконам-прообразам, пережившим определенную историческую судьбу, и через них служат Богоматери как Казанской, Владимирской, Тихвинской, Знамение и прочее, во множестве ее новых праздников. Можно и нужно рассматривать эти русские праздники как проявление нового понимания роли Богоматери в истории и как новое видение истории, но и это — с учетом специфики русских культов как прославлений не только Богоматери в ее исторических проявлениях, но и икон ее.

Параллельно примерно в тот же период, со второй половины XIV века, и особенно интенсивно — в XV веке в Западной Европе, начали интенсивно развиваться новые мариологические праздники разной степени всеобщности и устойчивости. До XIV века, пишет католический ученый, календарь Римской церкви не испытывал необходимости увеличивать число праздников в честь Богоматери, довольствуясь немногими, общими с Восточной церковью, с добавлением праздника основания базилики Марии Великой (*Santa Maria Maggiore*) в Риме. Но с XIV столетия началось безудержное создание новых богородичных праздников¹³.

В католической церкви в рассматриваемый период происходило значительное обновление форм почитания Девы Марии. Многие новшества были связаны с деятельностью монашеских орденов, особенно францисканцев, вернувшихся из Святой земли, несших восточные влияния. Важный новый праздник — Посещение Пресвятой Девы Марии

13. Совместными трудами русских и итальянских церковных ученых был составлен компаративный сборник статей: *La Madonna a Mosca e a Roma: Teologia, arte, devozione popolare*. Edizioni Paoline — Patriarcato di Mosca, 1992. Здесь богородичные римские праздники в их истории рассматривались параллельно с русскими праздниками в честь чудотворных богородичных икон. Д. Сартор, автор статьи «*Le feste mariane a Roma*», перечисляя богородичные праздники Римской церкви, следует общей цели всей книги, носящей благочестивый экуменический характер, — показать сходство в почитании Богоматери в Риме и Москве. О новых праздниках в честь Богоматери, введившихся с XIV века, автор говорит с недоверием, подчеркивая их неустойчивый и необязательный, или произвольный, характер. Здесь цит. с. 210.

(*Visitazione di Maria Santissima*) 2 июля; в восточном календаре ему по дате соответствовал константинопольский и общий богородичный праздник положения Ризы Богоматери. У францисканцев он утвердился во второй половине XIII века, а в конце XIV (1389—1390) был утвержден папами как общий для Римской церкви¹⁴. Праздник по содержанию отвечает первой главе Евангелия от Луки (Лк. 1: 39—47) — приход Марии к Елизавете. Были введены праздники: *Presentazione di Maria* 21 ноября (соответствует Введению во храм), *Concezione* (Зачатие Святой Девы) 8 декабря, праздник Мадонны горы Кармел 16 июля (сначала он относился только к ордену кармелитов, а много позже стал общим) и другие. С орденом доминиканцев связано развитие в XV веке культа Мадонны Розария, ставшего постепенно всеобщим.

Таким образом, период со второй половины XIV по начало XVII века в западной и северо-восточной части христианского мира, при всем разнообразии исторических условий и традиций, отличался сходной интенсивностью развития новых больших богородичных культов, умножением видений и чудес, усилением богородичной темы в исторической словесности.

Мы обращаемся к тому этапу в истории христианской Европы, которому современный итальянский историк предложил дать название «*Rinascimento Mariano*» — «Богородичное возрождение»¹⁵. Ученый говорит о возникновении со второй половины XIV века новой богородичной культуры, до сих пор еще недостаточно изученной: Мария начинает занимать доминирующее положение как в богословской мысли, так и в коллективной и индивидуальной психологии. Она видится как «соискупительница» человеческого рода, по существу, даже как единственная посредница между Богом и человеческим родом. Ученый предлагает принять новое видение Ренессанса: в центре его, в вершине, находятся

14. *Loew J.* *Visitazione di Maria Santissima* // *Enciclopedia Cattolica*. 1954. Vol. 12. P. 1500—1501.

15. *Cracco G.* *La grande stagione dei santuari mariani: XIV—XVI secolo* // *I santuari cristiani d'Italia: Bilancio del censimento e proposte interpretative* / a cura di A. Vauchez. Roma, 2007. P. 17—44.

не князья и кондотьеры (как это виделось Бурхарду), а хрупкая фигура Девы Марии и Богоматери¹⁶.

Параллельно этому в русской науке Г. М. Прохоров пишет об общности черт западного Возрождения и русского культурного подъема XV века, о Византии XIV века как точке пересечения западного и восточного Возрождения. Главным составным элементом этой новой ткани — культуры, производной от византийской, — по определению Прохорова, являются «икона и звучащие перед ней молитвы и гимн»¹⁷.

В современных западных исследованиях богородичных культов этого времени речь идет в основном о сантуариях — новых центрах почитания Богоматери, возникавших в местах, связанных с явлениями или чудесами. В последнее десятилетие началась систематическая перепись сантуариев Италии, затем эта работа стала охватывать и другие страны Европы. Из результатов переписи следует, что громадное большинство сантуариев сосредотачивалось именно в Италии и в большинстве своем они возникали в пустынной, уединенной местности, там, где бывала чудесным образом обнаружена икона или статуя Девы Марии или прославлялось явление ее самой¹⁸. Нельзя очертить политическую географию за этот период, пишет историк, исключив из поля зрения

16. *Ibid.* P. 25—27.

17. Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 120.

18. В 1997 году по инициативе Французской школы в Риме (École française de Rome) началось описание христианских святынь в Италии, работа по созданию базы данных (<http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>), которая сопровождается организацией конференций и выпуском большого количества печатных исследований. Например, в рамках этого проекта выпущены упомянутый уже здесь в связи со статьей Кракко сборник статей обобщающего характера: *I santuari cristiani d'Italia: Bilancio del censimento e proposte interpretative...*; книга руководителя проекта: *Vaucher A. Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma, 2003; специальная серия монографических исследований сантуариев отдельных областей Италии и др. Помимо этого проекта важная работа о формах почитания икон в Италии в период раннего Богородичного возрождения: *Vacci M. «Pro remedio animae»: Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*. Pisa, 2000. (Piccola Biblioteca Gisem; Vol. 15).

«небесную географию», развитие сантуариев, которые становились значительными центрами, авторитетными во многих отношениях, привлекали паломников и пап¹⁹. Изучение этих процессов идет, таким образом, в области политической и экономической истории и антропологии.

Нас интересуют здесь новые русские богородичные культы и в исторических, и в политических аспектах, и больше всего — со стороны смыслов, которые ими вырабатывались и через их тексты формулировались.

В XV—XVI веках, когда на Руси утверждались общецерковные чествования икон Владимирской, Знаменая, Смоленской, Колочской, Тихвинской и Казанской, в Польше поднимался культ Ченстоховской Божьей Матери, провозглашенной впоследствии Царицей Польши. На итальянской земле в XIV веке начал свое развитие культ Божией Матери Лоретской, достигший невиданной славы к началу XVI века. Эти культы, конечно, могут изучаться и в плане народных обычаев, но могут быть рассмотрены с другой стороны — как проявления высшей смысловой деятельности эпохи, как выражение поисков встречи с трансцендентным для спасения в нем. Великие культы — это сложные процессы, вбирающие долговременные культурные традиции и их модифицирующие. Италия конца Средневековья и начала Нового времени может быть описана, например, в процессе развития идей и форм культа Непорочного Зачатия Девы Марии, через описание полемик, соборных и папских решений, литургической, художественной деятельности этого направления, в котором созревали и проявлялись новые представления об истории спасения, о домостроительстве, о природе Церкви. По ходу нашего исследования мы будем обращаться к разным проявлениям этого культа, чтобы не терять из виду масштабы Богородичного возрождения.

Мы будем рассматривать процессы образования празднований в честь чудотворных богородичных икон как накапливание и оформление в текстах религиозного, исторического, культурного опыта

19. Cracco G. La grande stagione... P. 18.

длительных периодов. Рождавшиеся накануне Нового времени новые богородичные культы имели корни в предшествующих традициях и развивались в процессах сложных взаимодействий. Сохраняя некое центральное смысловое ядро, великие культы по ходу времени менялись в своих смыслах и значениях, участвуя в событиях истории и становлении исторических понятий. Стараясь исследовать и понять эти культы, мы оказываемся перед такими широкими пространствами смысловой деятельности, что поневоле начинаем чувствовать слабость и автономность современных смыслопорождающих устройств. Мы пытаемся прочесть и понять церковные службы и сказания о чудесах, видя в них не стандартные плоды народного воображения или клерикальной усидчивости, а символические формы большой смысловой глубины.

Исторические предпосылки и исторические обстоятельства Богородичного возрождения

Историческими предпосылками и фоном для подъема этой новой славы Богоматери и ее икон служили не столько славные события, сколько бедствия, эпидемии, внутренние и внешние разрушительные войны.

Военные бедствия византийского мира, следовавшие одно за другим в течение столетия начиная со второй половины XIV века, дали существенные стимулы для нового развития богородичных культов. Мы слишком привыкли сосредотачивать внимание на дате 1453 г., забывая, что это только последний этап византийской катастрофы, начавшейся намного раньше. Уже в 1354 году турки взяли первый европейский город Галлиполи, к тому моменту уже разрушенный землетрясением. Потом последовали взятие Адрианополя в 1361 году, поражение сербов в битве на Косовом поле (1389), гибель соединенной европейской армии в битве при Никополе (1396), начало в 1395 году осады Константинополя войском Баязета, длившейся до 1401 года и снятой только потому, что Тамерлан разбил Баязета, взятие столицы Болгарского царства в 1393 году. В 1399 году при Ворскле потерпели поражение

войска князя Витовта. На Руси за Куликовской битвой (1380) последовало взятие и сожжение Москвы Тохтамышем (1389).

Не случайно в большинстве основных легенд об иконах, которые прославились в XV—XVI веках, содержатся указания на конец XIV века. Сретение и чудо Владимирской иконы датируются 1395 годом. Единственная дата, указанная в ранней легенде о Лорето, — чудо 1396 года. 1383-й — дата появления иконы на Тихвине, указанная в ранней легенде. 1382-й — согласно письменному преданию, дата появления в Ченстохове чудотворной иконы.

В Византии и (в меньшей степени) в других христианских странах мусульманская угроза часто виделась как иконоборческая. Борьба за Торжество Православия, в защиту иконопочитания, с распространением соответствующих литургических текстов, гомилий и копий великих икон могла иметь практическую цель — мобилизовать силы на борьбу с врагом веры.

Русская культурная ситуация конца XIV — начала XV века отчасти отмечена предчувствием гибели Византии. Может быть, предчувствие это было свойственно не столько самим русским, сколько тем, кто старался повлиять на русские настроения²⁰.

В конце XV века, в период частых смен и неустойчивости на русской митрополичьей кафедре, участвовавшие в связи с этим контакты между Москвой и Константинополем сопровождались привозом на Русь Одигитрий. К тому времени относят Одигитрию Пименовскую, привезенную, вероятно, неудачливым митрополитом Пименом, и ряд других²¹. Известно летописное свидетельство о заказе копий (в том числе од-

20. Как поворотную для Руси эту ситуацию определил и описал Г. М. Прохоров. Основные работы его посвящены этому периоду, памятникам, которые тогда переместились на Русь; преобладающим элементом в этом потоке влияния ученый считает исихастскую литературу. Переиздание основных частей цикла этих работ: *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. Т. 1—2.

21. Византийские Одигитрии, которые, по преданию или по данным исторических источников, были привезены в то время из Константинополя, систематизированы в новейшем каталоге: *Византийские древности: Произведения искусства IV—XV веков в собрании Музеев Московского Кремля: Каталог / отв. ред.-сост. И. А. Стерлигова.* М., 2013.

ной — с воспроизведением размера) с Константинопольской Одигитрии Дионисием Суздальским, о привозе их на Русь и размещении в соборах Нижнего Новгорода и Суздаля в 1381 году²². В 1382—1383 гг. Дионисий привез из Византии и драгоценные реликвии Страстей Христовых, в отправлении которых на Русь участвовал сам Патриарх Константинопольский²³. На Руси основная часть их была заключена в ковчег — драгоценную ставротеку, ставшую впоследствии главным сокровищем московского княжеского дома²⁴.

Поучительно сравнить эти реликвии с теми, которые получает, хранит и передает грек Виссарион в Италии. Патриарх Никейский и кардинал Римской церкви Виссарион — пламенный проповедник и неудачливый организатор крестовых походов против турок для освобождения византийских земель и Балкан. Несомненно и документирована на протяжении всей деятельности Виссариона в Италии заинтересованность его судьбой Одигитрии. В период пребывания в Болонье он обновил церковь, в которой находился старинный чудотворный образ Богоматери греческого типа (образ не сохранился). Там же он велел написать фреску Успения Богоматери (в греческой, а не латинской манере)²⁵. Предположительно икона Богоматери монастыря Гроттаферрата — Виссарионова вложения 1462 года; в XVI веке она заменила прежде там бывшую чтимую икону²⁶. Когда в 1464 году, готовясь выступить в крестовый поход, возглавленный папой Пием II (Энеа Сильвио Пикколomini), Виссарион заказывал капеллу в базилике Двенадцати апостолов, в центре ее он велел поставить мраморную эдикулу с помещенной

-
22. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; известие о заказе копий с Одигитрии см. на с. 422.
23. *Прохоров Г. М.* Дионисий // СККДР. Л., 1988. Вып. 2: вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. С. 187—191.
24. Реликварий-ставротека Дионисия Суздальского описан в ст.: *Стерлигова И. А.* Ковчег Дионисия Суздальского // Христианские реликвии в Московском Кремле / ред. А. Лидов. М., 2000. С. 45—52.
25. *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative // Bessarione e l'Umanesimo. Napoli, 1994. P. 153—159.
26. *Ibid.* P. 166; *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 274—275.

на ней иконой Одигитрии, которая, как полагают, была увеличенной копией небольшой греческой иконы²⁷.

Виссарион владел частицей Крестного Древа, драгоценной реликвией, прежде принадлежавшей византийскому патриарху и семье Палеологов²⁸. Частица хранилась в большом кресте-реликварии, который стал знаком и символом Виссариона. Эта ставротека — сокровище греко-итальянского искусства — того же времени, что ставротека Дионисия. На крышке ее по бокам креста изображены Константин и Елена по византийскому иконографическому типу²⁹.

В Риме в XV веке выделяется роль иконы в церкви Santa Maria del Popolo («Марии Народной»). В середине XV века именно она воспринимается как наиболее аутентичная Одигитрия³⁰. На рубеже 1460—1470-х гг. Александр Сфорца, призванный возглавить папское войско для защиты христианства, заказывает копии с нее и с другой прославленной иконы из базилики Марии Маджоре³¹.

Истории о победах в битвах с мусульманским врагом в защиту христианства стали важной исторической и политической составляющей новых богородичных култов. В середине и второй половине XVI века утвердились три праздника в честь Владимирской Богоматери как помощницы в трех, соответственно, победах над мусульманами. Мадонна Лоретская была прославлена как покровительница христианского войска в битве при Лепанто, защитившей Европу от мусульманской угрозы. В 1572 году папа Пий V установил празднование в честь Девы Марии

27. *Finocchi Gfersi L.* Bessarione e la basilica dei Santi XII Apostoli // Bessarione e l'Umanesimo. P. 129—131.

28. *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative... P. 163—165.

29. На портрете начала XVI века, хранящемся ныне в музее Академии в Венеции, Виссарион изображен с этим крестом в руках. Сам крест тоже выставлен в зале Академии как сокровище греко-итальянского искусства начала XV века.

30. *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 271—272.

31. *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone nella Roma del Quattrocento // L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi. 1261—1453 / a cura di A. Iacobini, M. Della Valle. Roma, 1999. P. 285—299.

Победительницы в память победы при Лепанто, что было историческим приурочением лоретского культа. Некоторые религиозно-политические обертоны присутствовали в связанном с лоретским культе Непорочного Зачатия. Победу в битве с мусульманами под Веной в 1683 году король Ян Собеский отнес к помощи Божьей Матери Ченстоховской³².

Но религиозно-политическим импульсом и ролью икон или самой Богоматери в победах над мусульманами не исчерпываются ни содержание, ни история Богородичного возрождения. Хронология его не сливается с хронологией борьбы и побед над мусульманами или другими врагами. Чествования и празднования в честь Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской, Лоретской, Ченстоховской икон, соотнесенные с военными победами, в каждом случае были только частью значительно более сложного по содержанию и назначению культа, зародившегося задолго до конкретной победы и развивавшегося еще долгое время спустя. Это положение, противоречащее распространенному взгляду на победную роль богородичных чудотворных икон как важнейшую для их почитания, мы будем ниже неоднократно обосновывать и доказывать.

Исследователи иногда усматривают в культе какой-нибудь богородичной иконы реакцию на исторически конкретный случай иконоборчества: для Ченстоховской — гуситского, для Тихвинской — предположительного иконоборчества жидовствующих. Во всех случаях, даже если этот момент и играет роль, его далеко не достаточно, чтобы объяснить такие многосложные, не сводимые к одному хронологическому пункту процессы, как развитие великих культов Ченстоховской или Тихвинской икон.

Если искать общие исторические предпосылки Богородичного возрождения, то скорее в тех же событиях, которые рассматриваются теперь историками как кризис XIV века, изменивший пути человечества и стимулировавший собственно Возрождение, включавший системный экономический упадок, войны, «черную смерть» — пандемию чумы се-

32. *Андерсон П.* Россия, Польша и Ченстоховская икона Богородицы. М., 2003. С. 24.

редины и второй половины XIV века³³. И по отдельным случаям видно, что чрезвычайные бедствия больше питают культы, чем благоденствие и покой. Главная чудотворная икона города Рима в позднее Средневековье — икона церкви Санта Мария дель Пополо — была перенесена в эту церковь в 1231 году по велению папы Григория IX в связи с чумой. Прежде она хранилась в замкнутом пространстве Sancta Sanctorum в Латеране³⁴. В конце XV века особенно возвысилась икона римской церкви Св. Августина, по преданию, принесенная из Св. Софии Константинопольской (тип Одигитрии). Ее установили в церкви Св. Августина в 1482 г., и она стала основной иконой Рима для конца века³⁵. В 1485 году во время чумы ее носили по городу с 1 по 23 августа, каждый день перенося из одной церкви в другую³⁶. На Успение ее поместили в собор Св. Петра, как в Константинополе помещали в этот день Одигитрию в Св. Софию. Мадонна Св. Августина до такой степени сохраняла связь с Константинополем, что процессия с ней воспроизводит константинопольскую августовскую процессию позднего Средневековья, синтезируя ее с латинскими празднованиями Вознесения Марии на небеса³⁷.

Святыни — бежавшие, спасшиеся в исторической катастрофе — главные для Богородичного возрождения. По Италии в XV веке распространилось почитание Мадонны Константинопольской — икон, по преданию переместившихся из Константинополя в разные местности, спасаясь от военных бедствий, от иконобочества³⁸. Римская церковь чтит в Лорето бежавший из Святой земли в конце XIII века, в эпоху

33. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. Глава IV: Кризис христианского мира (XIV—XV вв.).

34. *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone... P. 287. Цитируется римский дневник.

35. *Vacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 277—278. Цитируется дневник: Gaspere Pontani, Diario Romano (1481—1492).

36. *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone... P. 293. Цитируется тот же дневник Гаспаре Понтани.

37. Об этом константинопольском установлении см. ниже, в гл. III и др.

38. *Vacci M.* Il pennello dell'Evangelista...

падения Иерусалимского королевства и Акры, дом Богоматери и образ ее. Тихвинская икона, согласно легенде, — это Одигитрия, исчезнувшая из Константинополя незадолго до его бедствий и объявившаяся на Тихвине³⁹. Богоматерь Ченстоховская, по преданию XV века хранившаяся у западно-русских, галицко-волынских князей, ради спасения ее от надвигавшегося с востока татарского завоевания была перенесена на Ясную Гору. Таким образом, культы чудотворных богородичных икон того времени в историческом отношении, как кажется, были больше насыщены воспоминаниями бедствий и страданий, чем славой побед. Во всяком случае, чудотворные образы Богоматери с Младенцем содержат двойную идею — и победы, и искупительных страстей.

Даже самая победительная чудотворная икона — Владимирская — имеет, как известно, на обороте образ Страстей. Один из праздников Сретения Владимирской Божьей Матери приходился на 14 сентября — Крестовоздвижение. Есть неясные известия о русском праздновании в этот же день в честь Лоретской⁴⁰. Лоретская икона восходит к Святой земле, и в ее предании уже в Италии XV века крест играл некоторую роль. В какой-то, не очень ясной, функции крест появляется и в предании о Тихвинской иконе⁴¹. Дату празднования в честь Божьей Матери Ченстоховской — 6 марта, — вероятно, можно объяснить исходя из письменного предания XV—XVI веков, по которому икона была первоначально привезена из Святой земли св. Еленой. 6 марта — празднование в память обретения Еленой креста и гвоздей по древнему уставу Великой церкви. Евфросиния Полоцкая, тесно связанная со Святой землей, по житию ее, чтитла две святыни — чудотворную икону Богоматери Эфесской и крест-реликварий с частицами Древа Господня, камней от Гроба Господня и Гроба Богородицы и другими⁴².

39. Об этих аспектах предания см. ниже, в гл. VIII, посвященной и лоретскому, и тихвинскому культам.

40. ПМВ. Т. 2. С. 283.

41. Об этом см. в главах VIII и IX наст. изд.

42. Клосс Б. М., Турилов А. А. Евфросиния (Предислава Святославична) // ПЭ. М., 2008. Т. 17. URL: <http://www.pravenc.ru/text/187879.html>.

Чудотворные богородичные иконы в Смутное время

За хронологическую границу Богородичного возрождения мы примем Смутное время, к которому культы чудотворных богородичных икон уже сложились. Письменные источники по Смутному времени, весьма многочисленные, подробные и, как правило, близкие к событиям, представляют собой удобный материал для наблюдений над тем, как культы чудотворных икон соотносятся с историей. По выходе из Смуты некоторые из значительнейших икон — Тихвинская, Казанская, Феодоровская — получили даты празднования.

В первое десятилетие XVII века распад государственности и паралич власти, голод и прочие бедствия погрузили русские земли в хаос. Одичавшие казачьи отряды разбойничали по дорогам, в городах оседали и грабили их иностранные наемники, кем-то когда-то призванные или посланные и сами забывшие или не знавшие, для чего и по чьей воле они там оказались. Иконы, к тому времени достигшие высокого авторитета, иногда получали или могли получить в этих условиях некую самостоятельную роль. Одно из «видений» — агитационное письмо, рассылавшееся в 1611 году, — описывает предназначение иконы Богоматери Владимирской. Некому человеку, Григорию, в Нижнем Новгороде является сам Господь и обещает отвести свой праведный гнев от русской земли при соблюдении следующих условий: созыв собора, общее покаяние и пост, воздвижение в Москве, на Пожаре, новой церкви и принесение туда иконы Богородицы Владимирской. Перед иконой нужно положить пустой лист бумаги, на которой потом чудесным образом будет выведено имя нового царя⁴³. Аутентичность текста, принадлежность

43. Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14: конец XVI — начало XVII века. С. 210—215, 704—705 (комментарий Н. В. Савельевой). Литература по «видениям» Смутного времени довольно обширна; из новейших укажем работу: *Тимова Л. В.* Жанр «видения» в историко-публицистических текстах XVII в.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиевой лавры и Послание дьякона Федора сыну Максиму // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 248—253. Здесь и литература вопроса.

его именно к периоду середины Смуты подтверждается несовпадением программы спасения с последующим ходом событий.

Частая тема исторических описаний того времени — сказаний и летописцев — смешение в беспорядочной толпе чужих и своих, нападающих и убегающих; беспорядочное, не прямое передвижение с неясной целью. Эта тема замечательно представлена в рассказе псковского летописца о событиях в Псково-Печерском монастыре в 1611 году. Немцы и литовцы из Юрьева пришли в темноте и вошли, искусно взломав ворота, — однако не зная, куда идти, и боясь зажечь огни, остались стоять; местные же испугались и побежали, отчасти смешавшись с нападавшими; никто никого не различал в темноте, и «бяху вси смятени»⁴⁴. Явилась светлая заря, все стало видно, и в церкви начали петь молебен Пресвятой Богородице, а «поганые» разбрелись по территории монастыря кто куда; когда некоторые показались недалеко от церкви, на другой стороне потока, архимандрит поднял на руки «Чюдотворную икону пречистую Богородицу Одигитрия» (которая и ныне, пишет летописец, «есть за престолом») и вышел против «поганых», и в тот же час все пришло в порядок, то есть выстроилось по сценарию победы с помощью высших сил: враги побежали, «невидимую силою гоними бѣша», а местные прибежали обратно. Потом, впрочем, нападения на монастырь продолжались еще несколько лет. Враги чинили разные «пакости»: и убивали, и в плен уводили, и сожгли посад и дворец, но дом Богоматери сохранился. Защитное чудо Богоматери Одигитрии здесь ограничено сохранением церкви и самой иконы, но ее участием упорядочивается на весь период бедствий расстановка сил и движение в пространстве.

«Новый летописец», памятник, почти современный событиям Смуты⁴⁵ и сложившийся в среде, близкой к Романовым, рассказывает, как жители Костромы, взяв честные кресты и местный чудотворный образ пречистой Богородицы Феодоровской, пошли в Ипатьевский монастырь

44. Псковские летописи // ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 120—121.

45. Доведен до 1630 года. О нем см.: *Солодкин Я. Г.* Летописец Новый // СККДР. СПб., 1993. Вып. 3: XVII в. Ч. 2. С. 257—262.

и умоляли старицу Марфу отпустить сына Михаила на царство. И она после долгих сомнений благословила; «бысть же въ тотъ день на Костромѣ радость велия, и составиша празнество чудотворной иконѣ Пречистые Богородицы Федоровской»⁴⁶. Здесь, учитывая происхождение летописца из среды, близкой к престолу, можно бы говорить о политическом использовании иконы и политических импульсах к установлению праздника в честь нее. Это, впрочем, не роняет роль Феодоровской чудотворной иконы как таковой, а наоборот, указывает на ту ее значительность, которая и позволила использовать ее авторитет для основания новой династии.

Несколько ниже в том же «Новом летописце» находим сведения о Казанской иконе, явно более спонтанные, не обусловленные политическими потребностями. Это видно из самого описания движений иконы, которые отличаются некоторой неопределенностью, как бы неуверенностью. Под заголовком «О походѣ подъ Москву иконы Пречистыя Богородицы Казанския» сообщается следующее: «Принесенъ бысть образъ Пречистые Богородицы Казанские подъ Москву к князю Дмитрею Тимофѣевичю Трубецкому, да къ Ивану Заруцкому...» Трубецкому не суждено будет сыграть значительной роли в событиях. Заруцкий, командующий полуворовскими казацкими отрядами и очередной супруг Марины Мнишек, — вообще лицо весьма неоднозначное, по ходу Смуты он неоднократно меняет свои ориентиры. «Новый летописец» воспроизводит момент, когда роль этих фигур еще не определилась окончательно. Сообщается, что икона некоторое время была под Москвой, потом ее отпустили назад и она была принесена в Ярославль; там ее обрели князь Дмитрий Пожарский и Кузьма Минин и узнали, что под Москвой с ее помощью взяли у литовских людей Девичий монастырь (что нам раньше не было сообщено). Далее снова сказано, что образ поставили в Ярославле (теперь уже речь идет о Пожарском и Минине), сняли с него список и отпустили в Казань (текст построен так, что невозможно различить перемещения списка и оригинала). От образа было много

46. Новый Летописец // ПСРЛ. СПб., 1910 (фототип. изд.: М., 2000). Т. 14. С. 130.

чудес: «Въ етманской же бой и въ Московское взятыя многие жъ чудеса быша». Пожарский поставил образ в своем приходе на Сретенской улице. Услышав о совершавшихся чудесах, царь с матерью повелели праздновать с крестным ходом 8 июля день, «како явилася Пречистая Богородица во градъ въ Казани», и другой праздник 22 октября — «како очистися Московское государство». Царская семья особо почитала этот образ, а князь Дмитрий Пожарский украсил его в 1625 году⁴⁷. Так Казанская икона постепенно, после некоторого числа перемещений, вовлекается в круг действий князя Пожарского и вместе с ним получает роль решающей силы в преодолении Смуты.

Новгородский источник — «Летописец новгородский церквам Божиим» — описывает попытку спасти город от завоевателей, войск Делагарди, с помощью иконы Знамение:

Митрополитъ же Исидоръ, со властью
и со причтомъ церковнымъ, и всякъ возрастъ
мужеский полъ и женский и со младенцы, поидоша со
кресты на Илиину улицу къ Знамению
Пресвятѣй Богородицы, и взявше чудотворную
икону и Знамение Пресвятѣй Богородицы и несоша ю
на забрало, и вси моляшесе со слезами о избавлении
града, и молебная совершающе весь день той
до вечера: и егда приспѣ ночь, несоша ю
в великую церковь Премудрости Божия,
и чрезъ всю ночь молебная совершающе⁴⁸.

Через несколько дней после этого город был взят и Софийская сторона разорена. На Торговой стороне, где была церковь Знамения, «нѣмецъ не бяше», но там грабили и ломали свои, русские люди. Про-

47. Новый лѣтописецъ. С. 132—133.

48. Новгородскую третью летопись (ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3) мы здесь цитируем по изданию: Новгородские летописи. Рязань, 2002. Кн. 2. С. 353. (Русские летописи).

изошли еще некоторые хаотические изменения, и затем новгородцы целовали крест шведскому королевичу Филиппу, а в обмен шведский воевода Яков Пунтусов «крестъ такожде поцѣловал имъ на том, что Новаграда не разорити»⁴⁹.

Вступает в дело и наиболее прославленная к тому времени икона Тихвинской Божьей Матери⁵⁰. В 1613 году, когда поляки сидели в московском Кремле, а шведские силы — в Новгороде, Тихвинский монастырь, находившийся далеко на севере, был тоже занят шведами, и туда же шли московские государевы люди. Тихвинским посадским людям некоторое время было неясно, кому покоряться, а кому сопротивляться, от кого ждать нового разорения «святому месту». Здесь проявляется специфика Смуты: господствовали неопределенность и брожение, неясно было, взят ли город либо монастырь врагом или пользуется дружеской помощью, подвергается разграблению или своеобразно управляется. Решили побить немецких людей, а государевых людей пустить, но те замешкались. Потом те подошли, и шведы бежали; летописец без комментариев отмечает, что с московскими кроме государевых людей были казаки и татары (силы, добавим мы, по тем временам крайне ненадежные). Однако далее все вместе уже называются христоробивым воинством, а шведы становятся «еллинами», «сыроядцами», «погаными». С некоторого момента авторитет Тихвинского монастыря, а более всего — его чудотворной иконы, вносит определенность в расстановку сил: она опознается по модели традиционной легенды об осаде города нехристианским войском, выдерживаемой с помощью иконы Богоматери, которую носят по городской стене. Вводятся элементы предания древней византийской традиции, к тому времени уже многократно освоенного на Руси для сказаний о чудесах от икон Знамения, Владимирской и Смоленской. В данный исторический момент такое чудо

49. Новгородские летописи. Кн. 2. С. 357.

50. «Сказание о осаде и о сидении в пречестней обители честнаго и славнаго Одигитрея чудотворных икон Тихвинскихя» (ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 267—273, 283—305); Енин Г. П. Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 году // СККДР. СПб., 1993. Вып. 3: XVII в. Ч. 3. С. 425—428. Здесь цит. по: Новгородские летописи. Кн. 2. С. 357—373.

у Знамения в Новгороде не удалось, хотя были приняты нужные меры; у Тихвинской Одигитрии оно удается тоже не вполне. Важно само введение в дело богородичной чудотворной иконы с ее преданием. Судя по невыстроенности, неритуализированности повествования, оно следует запутанным реальным событиям довольно верно. Традиция церковного предания об Одигитрии, похоже, явилась не как дань стилю в произведении, а как регулятор событий. Богородица в видении явилась некоей жене Марии, повелев взять образ и обойти с ним по стене (то есть Богоматерь сама предлагает включить в действие церковное предание, обещая, что враги так будут побеждены)⁵¹. На «поганных» напал подобающий страх и ужас, однако они не убежали сразу, как полагалось по легенде, и даже вообще не убежали, а сначала натворили всякой «пакости» в посаде, потом же встали в 120 верстах от Тихвина. Услышав о таком Божием милосердии, государь собрал большое войско и послал на Тихвин. Но и дальше победа не наступает, делятся неопределенные столкновения, сопровождаемые изменами, нарушениями крестного целования и т. п. Требуется еще одно явление Богоматери, теперь более явно напоминающее сказание о Тихвинской иконе: Богоматерь является вместе со святым Николаем и велит очистить святое место⁵². Следуют совершенно натуралистические, никаким жанром и традицией не обусловленные, подробности того, как выполняли это требование: выгребли навоз около церкви и выслали женщин из монастыря. Элементы предания, судя по особенностям этого летописного повествования, вносились не только в рассказы о событии, но и в ткань самих событий, на месте, на исторической арене. Актуализация культа богородичной иконы с молитвами, процессиями и видениями придавала ситуации значительность и воспринималась как путь выхода из кризиса.

Московский «Новый летописец», со своей стороны, ревниво замалчивает тихвинские чудеса. Ему нужно подчеркнуть заботы молодого

51. Там же. С. 362.

52. Там же. С. 368.

царя, посылавшего на помощь Тихвину свои войска, хотя они и не дошли к решающему моменту; о тихвинской обороне сказано принижаяще: «Едва помощью Пречистой Богородицы усидѣли. Нѣмецкия жъ люди, видя крѣпость Московскихъ людей, отъ Тихвины отойдоша прочь»⁵³. Как ни гордились московские люди своей «крепостью», но выход из Смуты не обошелся без тихвинской святыни. В 1617 году в деревне недалеко от Тихвина был заключен Столбовский мир, положивший конец Смуте; туда доставили список с Тихвинской иконы, который потом был перенесен в Новгород как символ освобождения его от шведов. Празднование в честь Божьей Матери Тихвинской было утверждено на 26 июня, по-видимому, уже после Смутного времени.

Итак, источники Смутного времени представляют многие чудотворные иконы Богоматери — прежде всего Владимирскую, Феодоровскую, Казанскую, Тихвинскую — вовлеченными в события. Здесь говорится не столько о чудесах заступничества, которые относятся в основном к Тихвину и Троице-Сергиевой лавре, сколько об усилиях, не всегда успешных, по перенесению и перевозке икон людьми как исторически важными, так и совершенно незначительными. Присутствие почитаемого образа, пусть в списке, не гарантируя спасительных чудес и побед, дает нечто необходимое для выхода из распада и деморализации. В условиях Смуты проявились и оказались полезными такие качества русских культов чудотворных икон, как независимость их авторитета от конкретных мест и лиц. Культы богородичных чудотворных икон не нуждались в опорных пунктах — ни социальных, ни пространственных — и, соответственно, могли действовать как устойчивый институт там, где господствовал хаос. Одигитрия, будь то Казанская, Тихвинская, Феодоровская или Владимирская, открывала путь и выводила из Смуты.

В 20-е годы XVI века Италия пережила период, весьма сходный с русским Смутным временем: хаос, приглашение иностранцев для разрешения проблем власти, деморализация войск, своих и иностранных, разорение, предательство, грабеж и пожары. В 1527 году армия

53. Новый лѣтописецъ. С. 132.

императора Священной Римской империи Карла V, находившаяся на итальянской земле для войны с французским королем и силами части итальянских государств, оставшись по стечению не совсем случайных обстоятельств без командования, напала на Рим и подвергла его варварскому грабежу и разрушению. Город почти полностью опустел. Папа Климент VII укрылся в замке Святого Ангела и некоторое время оставался там в качестве заключенного. Это было небывалое унижение Рима и папства. Папа был вынужден искать денежную помощь, чтобы выкупить себя и кардиналов у ландскнехтов-наемников. Он обратился в Лорето — сантуарий Девы Марии, расположенный в уединенной местности в 300 километрах от Рима. Лорето к тому времени был прославлен как значительнейшее в Европе место почитания Марии. Туда со всех сторон сходились паломники. Климент VII нуждался в тот момент не только в финансовой поддержке, но и в спасении авторитета Римской церкви, чего он и достиг за счет апелляции к Лорето, мистическому центру католической Европы. Он получил от церкви Лорето колоссальную сумму в 250 000 дукатов⁵⁴. В 1531 году папа прибыл туда — не только для того, чтобы вернуть деньги, но и как паломник.

В 1529 году, во время этой же смуты, императорские войска осадили Флоренцию. Современник событий историограф Флоренции Бенедетто Варки (автор, по культурному уровню и вовлеченности в события вполне сопоставимый с летописцами Смутного времени) рассказывает в своей «Флорентийской истории», как по решению властей была доставлена в собор чудотворная икона Мадонны из Импрунеты, обычно пребывавшая за пределами города и к тому времени уже прославленная многими чудесами. Варки сообщает, что с того момента, как Дева Мария была помещена в соборе, страх покинул город⁵⁵. Однако осада длилась долго, и в конце концов Флоренция сдалась императорским войскам.

54. Собирая эту сумму, в Лорето даже расплавили церковные сосуды (см.: *Scaraffa L. Loreto. Bologna, 1998. P. 24*).

55. Источник цитируется в ст.: *Trexler R. C. Florentine Religious Experience: The Sacred Image // Studies in the Renaissance. 1972. Vol. 19. P. 7—41. Здесь цит. с. 15—16.*

В конце 40-х и первой половине 50-х годов XVII века Польша находится в обстоятельствах, сходных с русской Смутой: деморализация страны, паралич власти, бегство короля, турецкие, русские и шведские вторжения. Этот период получил у поляков название «Потоп». Событие, остановившее Потоп и положившее начало восстановлению Польши, — сорокадневная безуспешная осада шведским войском монастыря в Ченстохове. В 1656 году король в благодарность дал обет верности Богородице от имени всего польского народа и провозгласил ее «Царицей Польши»⁵⁶.

Вопрос о русской специфике празднований в честь богородичных икон

Остановившись на единстве Богородичного возрождения, проявившегося в сходстве некоторых форм, единстве хронологии образования культов и сходстве исторического функционирования образов, переходим теперь к вопросу о специфически русской стороне чествования чудотворных богородичных икон.

Восточная церковь с древности знает праздник в честь иконы — Спаса Нерукотворного, установленный в память перенесения нерукотворного образа из Едессы в Константинополь, с особой службой в честь Святого Убруса, включающей знаменитый тропарь «Пречистому образу твоему покланяемся...». По преданию Западной церкви и по византийским известиям, Святой Убрус не остался в Константинополе, а то ли попал на Запад, в Геную, где хранится до сих пор, то ли погиб, утонув вместе с кораблем крестоносцев⁵⁷. В Генуе образ чествовался много столетий, окруженный пришедшими из Византии легендами о происхо-

56. Андерсон П. Россия, Польша и Ченстоховская икона Богородицы. С. 23—24. *Skrzypczyk E. L'ìcona della Madonna di Czestochowa...* P. 88—99 (здесь представлен современный событиям источник — описание осады и победы, составленное приором монастыря Августином Кордецким).

57. ПМВ. Т. 3. С. 326—327.

ждении Убруса и его чудесах. Легенды имели в латинской традиции богатую иконографию⁵⁸, но особого праздника Убрису не было. Праздник же в память перенесения остался в Восточной церкви и был укреплен каноном никейского патриарха Германа II. Герман II, патриарх Константинопольский, а впоследствии, во времена владычества крестоносцев в Константинополе, Никейский, рассматривал латинян как угрозу для икон, укреплял православие как утверждение почитания икон. Его канон, перешедший на Русь, по-видимому, в XIV веке, стал здесь и до сих пор остается основным каноном праздника 16 августа. Эта ситуация обновления и укрепления праздника Убрису могла сама по себе способствовать развитию русских праздников иконам.

Специальным празднованием в честь икон, с воспоминанием чудес от них, был византийский праздник Торжества Православия в первое воскресенье Великого поста (не отмечавшийся Римской церковью). Празднования в честь чудотворной иконы могли быть сопряжены с каким-либо большим праздником, составлять часть его. Византийская проповедь на праздник Торжества Православия — «Сказание о Римляныне» — сообщает, что чудотворная икона «Римляныня», помещенная в Халкопратийском монастыре, обносится по городу по вторникам, так же как и великая Одигитрия, во славу Богоматери; воспоминание о чудесах Богородицы, связанных с этой иконой, «творится» в день ее Рождества⁵⁹. Таким образом, как можно понять, чудесам от иконы «Римляныни» воздавалась хвала непосредственно перед образом в Хал-

58. Средневековые источники по истории Убруса подробно исследованы в кн.: *Dobschütz E. von. Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig, 1899; перевод на итальянский: *Dobschütz E. von. Immagini di Cristo.* Milano, 2006. Cap. V: L'icona di Criso di Edessa. В 2004 году в Генуе состоялась выставка, посвященная Убрису-Мандилиону и иконографии легенд. Научный каталог выставки с ценными исследованиями как иконографии, так и письменных источников см.: *Mandyliion: Intorno a Sacro Volto, da Bisanzio a Genova / a cura di Gerhard Wolf, Colette Dufour Bozzo, Anna Rosa Calderoni Masetti.* Milano, 2004.

59. *Kułakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej.* Warszawa, 1926. С. 68. Об этом произведении и его роли в русской традиции церковного чествования икон см. ниже.

копратийской церкви на Рождество Богородицы; кроме того, они поминались и в других церквях на праздник Торжества Православия в первое воскресенье Великого поста.

И в византийском мире, и в Риме участие икон в церковной жизни было сложным, многообразным и менялось исторически, обогащаясь новыми формами⁶⁰. Главная икона Константинополя — Одигитрия — занимала центральное место во многих обрядах, присутствовала на службе Похвалы Богородицы — Акафиста — в субботу пятой недели Великого поста⁶¹, но служба не была ей посвящена.

Самостоятельные большие праздники в честь собственно икон, кроме Спаса 16 августа, не возникали в византийском мире. Ф. Г. Спасский отмечает, что греческие минеи не сохранили ни одной службы в честь икон Богородицы⁶².

В церквях Запада чудотворные иконы прославлялись не меньше, чем в Византии. Древнейшие чудотворные иконы Богородицы находились в Риме и остаются в нем до сих пор. Андрей Критский в VIII веке

-
60. Исследования по вопросам чествования икон в Константинополе весьма многочисленны. В центре внимания исследователей находятся вторичная процессия с Одигитрией и «обычное» чудо по пятницам во Влахернской церкви. Отметим здесь важнейшие для нас работы: *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 1986. II serie. Vol. 40. P. 262—287; Patterson-Shevchenko N. Icons in Liturgy // DOP. 1991. Vol. 45. P. 45—57 (русский вариант ст.: Памперсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994). Константинопольские процессии и обряды с иконами недавно заново систематически исследованы с привлечением источников в кн.: *Pentcheva Bissera V. Icon and Power: The Mother of God in Byzantium. The Pennsylvania State University Press, 2006* (в частности, гл. 4 — об Одигитрии и вторичной процессии). В русском исследовании: *Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. Экскурс 4 — об Одигитрии и вторичной процессии; Экскурс 6 — об «обычном» чуде.**
61. Это отмечено для позднего, палеологовского, периода: *Angelidi Chr., Papamastorakis T. The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery // The Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art / ed. M. Vassilaki. Athens, 2000. P. 373—387. Здесь цит. с. 384—385; Pentcheva Bissera V. Icon and Power... P. 186.*
62. *Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951. С. 132.*

писал, что икона евангелиста Луки хранится в Риме, и древняя русская летопись с благоговением вспоминала, что Лука евангелист «первое напсавъ посла в Римъ»⁶³.

Базилика Санта Мария Маджоре (Марии Великой) вмещает драгоценную почитаемую икону Богоматери с Младенцем. Это икона по типу Одигитрии⁶⁴, особая черта ее — переплетенные руки Богоматери (левая держит младенца, а правая поддерживает левую). По устойчивым представлениям римлян, эта икона и есть образ, писанный апостолом Лукой; впрочем, такое происхождение приписывалось и другим древнейшим римским богородичным иконам⁶⁵. Г. Вольф, глубоко исследовавший средневековые римские культы чудотворных икон Девы Марии, говорит о «паралитургических» формах их почитания, прежде всего — о процессиях⁶⁶. Наиболее торжественное чествование, связанное с иконой из Марии Маджоре, — это процессия накануне Успения, Вознесения Марии на небеса, упоминаемая в источниках с IX века. В процессии икона Спасителя из Латеранского собора двигалась навстречу иконе Марии Маджоре, как бы воздавая почесть Богоматери.

63. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 114.

64. Н. П. Кондаков предполагал, что икона базилики Марии Маджоре передает древнейший тип Одигитрии, хотя и не является сама, по всей вероятности, древнейшей римской Одигитрией. В истории искусства сохранившаяся икона датируется в широком спектре: от VI до XII века. По предположению исследователя, в ранние периоды икона Марии Маджоре и другой древнейший образ, из церкви Санта Мария Антикава, могли иметь одинаковый вид (Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. СПб., 1915. Т. 2. С. 169).

65. *Vacci M.* Il pennello dell'Evangelista...

66. *Wolf G.* *Salus populi romani: Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter.* Weinheim, 1990. Основная часть книги посвящена детальному исследованию источников, упоминающих и описывающих процессию на Вознесение Марии в разные периоды. Выделяется период, когда икону Спасителя несли через форум и в процессии участвовала также икона из церкви Санта Мария Нуова. Статья, синтезирующая немецкую книгу автора: *Wolf G.* *Alexifarmaka: Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto Medioevo // Roma fra Oriente e Occidente: Atti della XLIX settimana di studio del C. I. S. A. M. (Spoleto, 19—24. IV.2001).* Spoleto, 2002. P. 755—796. О процессии, включавшей также и икону из Санта Мария Нуова, см. на с. 766.

Однако несмотря на все величие и древнюю славу иконы Марии Маджоре, католический календарь сохраняет праздник, связанный с созданием церкви, а не с судьбой ее Одигитрии⁶⁷.

В большинстве праздников, как старых, так и новых, чудотворные иконы Богоматери не играли центральной роли.

Некоторое исключение составляет праздник Мадонны Доброго совета (*Buon' Consiglio*) 25 апреля, связанный с фреской на стене монастыря августинцев в Дженаццано. Образ (тип «Умиление»), по преданию, спасся от турецкой угрозы в Албании. Местное почитание в сантуарии в этом случае синтезировалось с более широкой деятельностью ордена августинцев и с интересами албанских сообществ, проживавших в Италии, и культ Мадонны Доброго совета вместе с иконами этого типа распространялся и усиливался более, чем это было обычно для местных чудотворных образов. Сантуарии Мадонны Доброго совета возникали в разных местах Италии в XVIII веке⁶⁸. В это время с разрешения Ватикана была утверждена специальная служба праздника — разумеется, обращенная не к иконе, а к Богоматери. «Доброго совета» — не название иконы, а новое, развившееся с начала Нового времени и постепенно принятое и утвержденное папством наименование Богоматери.

В Италии с XV века могли возникнуть какие-то празднования, связанные с иконами, особенно в местах греческого присутствия, но с неопределенным статусом, маргинальные. Для прояснения этого об-

67. Праздник основания базилики Марии Великой, засвидетельствованный уже в Мартирологе Иеронима (V век), оставался местным до конца XIV века — к тому времени стала получать все более широкое распространение легенда о чудесном основании церкви, согласно которой место для нее было указано папе Либерию снегом, выпавшим чудесным образом на Эсквилинском холме в ночь с 5 на 6 августа. С названием «*Madonna della neve*» («Снежная Мадонна» или «Мадонна снега») этот праздник постепенно распространялся на другие церкви и другие диоцезы, а в ходе реформ Тридентского собора он стал всеобщим в календаре латинской церкви (*Sartor D. Le feste mariane a Roma // La Madonna a Mosca e a Roma...* P. 204; *Wolf G.*: 1) *Salus populi romani...* P. 93; 2) *Alexifarmaka...* P. 787).

68. *Vacci M. Il pennello dell'Evangelista...* P. 403—404. Баччи цитирует источник, в котором говорится о возведении церкви, посвященной святому образу.

стоятельства весьма интересна для нас новая работа Стефано Паренти об Одигитрии греческого монастыря Гроттаферрата под Римом, которую мы представим здесь подробно.

Паренти, крупный специалист по греческим типиконам Италии и по рукописной традиции монастыря Гроттаферрата, подвергает скептической критике обычай монастыря полагать 22 августа праздником местной иконы Одигитрии⁶⁹. Никакого специального богослужения, никаких праздников в честь Одигитрии Паренти в авторитетных рукописях греко-итальянского ареала не находит. Существующий в Гроттаферрате праздник перенесения иконы (Одигитрии) 22 августа он определяет как поздний и не имеющий отношения к греческим традициям монастыря. Паренти спорит с носителями монастырской традиции, почитателями праздника в честь перенесения иконы 22 августа, настаивающими на его греческих и православных корнях. Сама икона по типу — Одигитрия, предположительно кипрского происхождения, XIII века. Согласно легенде, папа Григорий IX в торжественной процессии перенес икону 22 августа 1230 года. Типикон Гроттаферраты XIV века, подчеркивает Паренти, не отмечает такого события. Легенда документирована записью XV века, где наряду с событием перенесения рассказано о явлении Богоматери основателям монастыря: она повелела им построить храм ее имени и передала золотое яблоко, чтобы положить в основание. Далее в записи сообщено, что тот же папа Григорий даровал индульгенцию тем, кто посетит церковь на октаву Успения, то есть на 22 августа⁷⁰.

Паренти полагает, что выделенность даты 22 августа в Гроттаферрате обусловлена именно памятью о даровании индульгенции на октаву, и подчеркивает, что в византийских и итало-греческих типиконах этот день — такой же, как все другие дни попразднства Успения. Речь идет, среди прочего, об известном благодаря исследованию Грумеля визан-

69. *Parenti St. Il monastero di Grottaferrata nel Medioevo (1004—1462): Segni e percorsi di una identità.* Roma, 2005. P. 232.

70. Цит. у Паренти (*Ibid.* P. 330).

тийском обычае посвящать Богоматери большую часть августа. На него, очевидно, ссылаются те лица в монастыре, кто верит, что 22 августа в монастыре в развитие византийских традиций чествовалось Сретение иконы, и это даже могло сопровождаться пением параклиса. Паренти, соглашаясь с тем, что обычай петь параклисы Богоматери всю первую половину августа, до Успения, существовал и сохраняется у современных греков и у балканских славян, выступает против идеи о вероятности распространения его на период после Успения, до 22 августа.

Спор в ученом монастыре позволяет нам яснее различить общее и специфическое в русских празднованиях в честь чудотворных богородичных икон. С одной стороны в споре выступают современные византийствующие деятели, реконструирующие традицию монастырского праздника 22 августа в честь перенесения иконы папой Григорием, с другой — строгий византинист, утверждающий, что никакой праздник в честь переноса Одигитрии не засвидетельствован авторитетными древними рукописями. Для Паренти, специалиста по греческим литургическим рукописям, полуслучайные свидетельства и записи не имеют веса. Между тем хронология почитания гроттаферратского образа достаточно типична: икона, вероятно, XIII века; с XIV века сохранились документальные свидетельства ее почитания — документы о дарениях и пр.; легенда о событиях, отнесенных к XIII веку, впервые появляется в записи, вероятно, XV века, где соединяются разные исторические сведения и добавляется тема явления Богоматери; в 1460-е годы монастырь поступает в ведение Виссариона, кардинала и патриарха Никейского, который известен распространением икон Одигитрии в Италии — в частности, документировано дарение им иконы монастырю. Он мог оживить, усилить склонность к почитанию местной Одигитрии; легенды о переносе иконы только позже и постепенно принимают все более стандартную форму, окончательно оформившись в печатных изданиях XVII века. Местное утверждение праздника 22 августа как памяти перенесения иконы в монастырь происходит уже в XX веке.

Многие культы чудотворных богородичных образов, достигающие формы уставного праздника, имеют хронологию, подобную гроттафер-

ратской: предание, более или менее развитое, свидетельствуется письменными источниками XV века, праздники появляются позже. Такова история Ченстоховской, Лоретской, Смоленской, Чирской, Колочской икон. Предание о Тихвинской Одигитрии документируется XVI веком, служба — XVII, а чудесное явление отнесено к концу XIV века. Раннее письменное предание о Ченстоховской Божьей Матери — XV века, а праздник окончательно утвержден в XX веке, хотя складывался в течение столетий.

Особая черта великорусской традиции — присутствие ранних литургических свидетельств празднования и развитие в дальнейшем больших церковных служб чудотворным богородичным иконам (первое упоминание празднования 26 августа, в дальнейшем закрепившегося за Владимирской иконой, находится в заголовке богослужебного последования, помещенного в высокоавторитетной книге начала XV века — Каноннике Кирилла Белозерского).

Как нам представляется, богослужебные празднования в честь богородичных икон — закономерное и естественное явление определенного периода исторического, религиозного и культурного развития православного мира. Может быть, что-нибудь подобное развилось бы и в Византии, не погибни она к XV веку. Н. Паттерсон-Шевченко указывает на существование некоторого числа греческих канонов молебных, параклисов, обращенных, судя по названиям, к конкретным иконам и созданных в поствизантийский период для нужд чествования местных чудотворных образов, в том числе афонских⁷¹. Эти параклисы, известные исследовательнице по описаниям в каталоге, публиковались в основном в малодоступных местных изданиях. Они носили паралитургический характер, но само их появление свидетельствует о том, что какие-то формы богослужения в честь собственно чудотворных богородичных икон начали развиваться накануне Нового времени и у греков,

71. Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии. С. 44 и примеч. 74 на с. 53—54. Автор пользуется материалом из работы: *Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques*. Bruxelles, 1926. (*Subsidia hagiographica*; Vol. 16).

тогда же, когда на Руси шел процесс становления литургических форм празднования в честь чудотворных икон.

Великорусская традиция тесно связана с афонским почитанием чудотворных богородичных икон. Афонские сказания о чудесах от богородичных икон засвидетельствованы в русской словесности с XV века и неизменно сохраняли для нее высокий авторитет. Как раз в этом проявляется великорусская специфика: праздник Иверской стал общерусским церковным праздником, не привязанным к месту чудес от иконы, наряду с другими большими общерусскими праздниками в честь богородичных икон.

Праздники в честь чудотворных икон в русском церковном календаре

Итак, особенность русского церковного календаря — обилие общерусских и локальных праздников, посвященных иконам Божьей Матери, со службами им⁷². Архиепископ Сергей (Спасский) выделил 28 церковно прославленных икон с общерусскими торжественными службами, введенными в синодальный календарь его времени; он затруднялся сосчитать прочие празднования разной степени важности и обязательности: их по разным описаниям насчитывается до семисот⁷³. Римский ученый с изумлением отмечает, что число почитаемых в России до революции икон переходило за тысячу и что 230 дней литургического года по всей необъятной территории были официально освящены праздниками в честь икон⁷⁴.

Рассмотрим для примера первые 12 дней марта по современному церковному календарю: под 2 марта значится праздник иконы Божьей Матери, именуемой «Державная» (указано, что празднуется с 1917 года); 3 марта — Волоколамской иконы Божьей Матери

72. *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество... С. 132.

73. ПМВ. Т. 1. С. 377.

74. *Gharib G.* Le icone Mariane: Storia e culto. Roma, 1987. P. 62—63.

(1572); 5 марта — иконы Божьей Матери, именуемой «Воспитание»; 6 марта — Ченстоховской, «Благодатное небо» (XIV век) и Шестоковской (XVIII век); 7 марта — икон Божьей Матери, именуемых «Споручница грешных», в Одрине Орловской губернии (1843) и в Москве (1848); 8 марта — «Знамение» Курской (1898); 9 марта — Албазинской, именуемой «Слово плоть бысть» (1666); 12 марта — Лиддской нерукотворной (на столпе). Сверяя эти данные по «Полному Месяцеслову Востока», находим все эти празднования, кроме Державной, прославленной позже.

Видно, что эта система праздников в честь чудотворных икон Божьей Матери уже определилась ко времени, когда архиепископ Сергей (Спасский) проводил свои исследования. От современного календаря данные, введенные в «Полный месяцеслов Востока», отличаются лишь отсутствием позже появившихся праздников. Все праздники в честь икон за выбранный нами период отнесены в «Полном месяцеслове Востока» к третьему разделу, то есть не принадлежат к 28 основным; это раздел для местночтимых святых. Но ясно, что перечисленные иконы — не просто местночтимые.

Ченстоховской Богоматери в XIX веке служили во многих местах Российской империи, особенно в западных землях, близких к святыни Ясной Горы, которое само в разные периоды входило в состав империи. После наполеоновских войн важным местом почитания Ченстоховской Божьей Матери с празднованием ей стал Казанский собор в Петербурге, где находилась копия чудотворной иконы, принесенная из Польши⁷⁵. Икона Шестоковская, по легенде, явилась в Москве, а почиталась

75. А. Е. Наумов в новой работе реконструирует историю почитания Ченстоховской Божьей Матери на территории России, особенно останавливаясь на весьма сильном современном культе, его географии и формах. В современных представлениях, передаваемых в основном через благочестивые сайты Интернета, Ченстоховская Божья Матьеря понимается как икона покаяния и последних времен, с ней связывается возможность появления последнего справедливого царя. Наумов анализирует современные молитвенные тексты, обращенные к Ченстоховской Божьей Матери: *Naumow A. La Madre di Dio di Częstochowa come nuova salvatrice della Russia // I testi cristiani nella storia e nella cultura: Prospettive di ricerca tra*

в центральных губерниях, Тверской и Ярославской⁷⁶. Расположение ее в календаре рядом с Ченстоховской при созвучии названий заставляет подозревать производность этого культа от польского. Сама легенда, явно этимологическая, утверждает, что название иконы идет от шестка, на котором она была найдена. Культ Шестоковской — по-видимому, отчасти прославление местной чудотворной богородичной иконы, отчасти же результат конкретизации и редукции высокого Ченстоховского культа.

Чествование «Римския иконы Божьей Матери во времена апостолов чудесно изобразившейся в Лиддѣ на столпе»⁷⁷ 12 марта не может рассматриваться как местный праздник: это воспоминание о пращуде — явлении нерукотворного изображения Богоматери на столпе в церкви, созданной апостолами в палестинском городе Лидда. Этот образ, согласно древнему и весьма влиятельному церковному преданию⁷⁸, был скопирован патриархом Германом и в период иконоборческих гонений отправлен в Рим. Икона чудесным образом пересекла море и была торжественно принята папой Григорием. За празднованием Лиддской иконы стоит древнее предание, но в церковной реальности XV—XVI веков этот источник использовался совершенно иначе. Что же касается конкретного образа Лиддской и его местного почитания, то об этом обычно не дается указаний⁷⁹.

Установления праздников в честь икон — область значительно менее регламентированная, чем канонизация святых, здесь более возмож-

Russia e Italia / a cura di S. Boesch Gajano, M. Pliukhanova; Roma, Pontificio Istituto Orientale. Roma, 2013. P. 321. (Orientalia Christiana Analecta; Vol. 294).

76. Снессорева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль, 1999 (Переиздание кн.: СПб., 1898). С. 114—115.

77. ПМВ. Т. 2. С. 72.

78. Проповедь, читавшаяся на праздник Торжества Православия, известная с названием «Сказание извѣстно о чудесех, Пресвятыя Владычица наша и госпожи Пречисты Девы и Богородицы Мариа, еже пресвятою и честною, ея иконою съдѣяся, яже Римлянины нарицатися обыкши». Ей в нашей работе будет посвящена специальная глава.

79. Снессорева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 119—122.

ны всякие случайности. Если списки святых — как общих, так и местночтимых — ко времени архиепископа Сергия (Спасского) церковно утверждены и строги, то списки чтимых икон остаются произвольными и бесконтрольными.

Архиепископ Сергий называет основные источники сведений о праздниках в честь икон: это книги о чудотворных богородичных иконах, составленные преимущественно в XIX веке. «Описание явлений чудотворных икон... в какие числа бывает празднество их и по какому случаю оно установлено» Григория Свешникова издавалось неоднократно в Синодальной типографии⁸⁰, но сам же архиепископ Сергий считал этот источник ненадежным. Более уважаема им книга «Слава Пресв. Владычицы наша Богородицы», и особенно солиден труд Софии Снеессоревой «Земная жизнь Пресв. Богородицы и описание святых чудотворных ее икон», впервые изданный в Петербурге в 1892 году. Последний даже цитируется в самом «Полном Месяцеслове Востока». Но в целом и к этому источнику архиепископ Сергий относится без большого доверия и пользуется им вынужденно⁸¹.

Этап систематизации праздников, предшествующий своду С. Снеессоревой, относится к значительно более раннему времени. Он был выявлен и охарактеризован в общих чертах в работе И. А. Кочеткова, посвященной сводным изображениям икон Богородицы⁸². Кочетков описывает две важные для развития цикла праздников в честь богородичных икон работы: «Солнце Пресветлое» — сводное описание чудотворных икон с чудесами, составленное в начале XVIII века сторожем московского Благовещенского собора С. Моховиковым, — и листы Г. П. Тепчегорского с гравированными изображениями почитаемых образов, с подписями и иногда с датами празднования. Исследователь определяет их как части одного замысла. В дальнейшем сведения из этих источников

80. ПМВ. Т. 1. С. 375.

81. *Сергий (Спасский), архиеп.* Русская литература об иконах Пресвятой Богородицы в XIX веке. СПб., 1900. Сокращенный вариант этой работы приведен в кн.: ПМВ. Т. 1. С. 374—380.

82. *Кочетков И. А.* Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII—XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 404—420.

получали распространение в основном в традиции изображений совокупности почитаемых образов на гравированных листах и на иконах-месяцесловах, развившейся по-настоящему лишь в XIX веке.

Симеон Моховиков брал сведения у Иоанникия Галятовского (см. ниже) и из множества других источников и, как отмечает исследователь, вообще был склонен изобретать даты чудесных явлений (а следовательно, и празднований в честь икон), когда их не указывали предыдущие источники. Тепчегорский сочинил иконографию некоторых икон, известных лишь по названию, — а новые названия появлялись иногда по недоразумению или ошибке.

В основе традиции сводного описания чудотворных икон, почитаемых в России, находится, как указывает архиепископ Сергей, книга Иоанникия Галятовского «Новое небо, с новыми звездами сотворенное, то есть Преподобная Дева Мария с чудами своими». И этот основополагающий труд, однако, не всегда брал факты «из источников достоверных»⁸³. Книга Иоанникия Галятовского, напечатанная во Львове в 1665 году, синтезировала, как кажется, русские традиции празднований с методами каталогизации сведений о чудесах Марии и ее чудотворных образах, выработанными преимущественно иезуитами в ходе контрреформации⁸⁴. Древние празднования высокой церковной традиции оказались соединены в единую систему с местными культами, которые были документированы часто источниками полуфольклорного или административного происхождения или получали документацию задним числом. Таким образом, поздний и новейший русский иконный месяцеслов уязвим для критики в вольтеррианском вкусе; в нем есть элементы, явившиеся по недоразумению или введенные по аналогии с другими для полноты картины. В этой системе не столь очевиден высокий литургический статус древних праздников.

83. ПМВ. Т. 1. С. 374.

84. Каталог всех почитаемых в католическом мире образов — коллективный труд иезуитов, соединенный в едином атласе: *Gumpfenberg W. Atlas Marianus, sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum miraculosis*: 2 vols. Monachii, 1657. Об этом атласе и его подготовке см.: *Vacci M. Il pennello dell'Evangelista...* P. 363.

Исследования по теме литургических празднований в честь богородичных икон

Наиболее авторитетным сводом древнейших упоминаний праздников в рукописных месяцесловах и минеях и старопечатных церковных книгах по-прежнему остается Полный месяцеслов Востока архиепископа Сергия (Спасского)⁸⁵; в последнее время сведения по наиболее ранним празднованиям проверены и расширены в работах О. В. Лосевой⁸⁶. Она же осуществила научную публикацию древнейших сказаний о Владимирской иконе и Знамени в составе прологов, положив начало более систематическому исследованию церковных проложных сказаний на праздники в честь богородичных икон.

Сказания как особый жанр древнерусской словесности давно и широко исследуются и публикуются. Наиболее значительные работы в этой области — большие монографии Л. И. Журовой⁸⁷ и В. М. Кириллина⁸⁸. Систематические публикации А. А. Турилова и Е. Л. Конявской по сказаниям об иконах указывают, по-видимому, что авторы готовят монографии об этом жанре⁸⁹. Отдельные ценные работы в этой области столь многочисленны, что обозрение их требует специальных библиографий⁹⁰.

85. ПМВ. Т. I—III.

86. Лосева О. В.: 1) Русские месяцесловы XI—XIV вв. М., 2001; 2) Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV века. М., 2009.

87. Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. Новосибирск, 2000.

88. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007.

89. Теоретические положения представлены тезисно в работе: Турилов А. А. Сказания о чудотворных иконах в контексте истории их почитания на Руси // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира / ред. А. Лидов. М., 2000. С. 64—67.

90. Солидный для своего времени обзор литературы по сказаниям об иконах с перечнем ранних списков сказаний содержится в монографиях: *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden*. Berlin, 1990; *Bentchev I. Bibliographie der Gottesmutterikonen*. Bonn, 1992. Библиографические материалы помещаются в статьях по сказаниям об иконах в «Словаре книжников и книжности Древней Руси». В этом отношении ценен последний том с новей-

В Отделе древнерусской литературы ИРЛИ ведется обширная работа по составлению картотеки рукописных списков памятников русской агиографии. При первоначальной выработке критериев отбора было решено не принимать во внимание сказания о чудотворных иконах — как в силу некоей неопределенности их статуса, так и по причине изобилия памятников и списков. Таким образом, даже русские сказания об иконах, при всей любви к ним как памятникам литературы, не получили статуса агиографических текстов — документов церковной истории. Реальное положение текстов о чудесах от икон в рукописной традиции внесло компромиссы в принципы отбора: так, например, списки сказания о чуде иконы Знамения учитываются в каталоге, но помещены в разделе агиографических памятников, связанных с культом св. Ильи-Иоанна.

Основным исследованием по службам праздников в честь богородичных икон остается труд А. В. Горского и К. И. Невоструева, где в рамках описания состава рукописей Синодального собрания исследуются праздники и службы богородичным иконам. В остальном же это небольшой общий раздел о службах иконам в книге Ф. Г. Спасского «Русское литургическое творчество», наблюдения Н. Серegiной над судьбой службы Сретения Владимирской иконы, вошедшие в монографию по «Стихирарю»⁹¹, и дипломная работа Ф. В. Панченко по службам новгородско-псковским иконам, опубликованная лишь фрагментарно в малодоступных музыковедческих изданиях⁹². Помимо музыковедческого анализа это исследование содержит много существенных наблюдений над соотношением новгородско-псковских служб и функционированием служб этого типа вообще. Сам факт, что эта работа осталась незавер-

шими библиографическими дополнениями, составленными Д. М. Буланиным и О. В. Твороговым: СККДР. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложения.

91. Серegiна Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994.

92. Благодарю Флорентину Викторовну Панченко за щедрое предоставление мне возможности познакомиться с этим исследованием в его неопубликованной части.

шенной и неопубликованной, свидетельствует, что общего направления исследований гимнографии этого типа еще почти нет⁹³.

Исследования по чудотворным иконам

Рассматривая культы чудотворных икон, мы не можем ограничиться исключительно письменными источниками и историей вопроса в области гимнографии и агиографии, а должны соприкасаться и с громадной областью исследования самих икон. Чудотворные иконы, их почитание, формы их прославления в Риме, Италии, Византии и у славянских народов в последние десятилетия привлекли к себе пристальное внимание исследователей. Возникшая вокруг этих тем научная литература столь обширна, что требует новых коллективных усилий по библиографической систематизации. Будем стараться по возможности полнее использовать те труды, которые касаются икон, вовлеченных в рассматриваемые культы⁹⁴. Приходится учитывать, однако, что вся эта область исследований обладает своей спецификой, так что перейти из нее в область историко-филологическую, в которой мы хотели бы разворачивать нашу работу, непросто. Икона как явление изобразительного ряда не переводится непосредственно в интерпретирующий словесный ряд. Для этого требуется посредничество словесных текстов, заведомо к ней

-
93. В программу Кирилло-Мефодиевских чтений 2013 года (Рим — Флоренция) вошел доклад М. Яруничевой «Служба Тихвинской иконе: образ, слово, распев».
94. Работы о чудотворных иконах на Руси, использованные нами, будут представлены в соответствующих главах. Приведу лишь некоторые имена специалистов: Э. С. Смирнова, О. А. Попова, И. А. Стерлигова, И. Шалина, Н. В. Квливидзе, Л. А. Щенникова, И. Л. Бусева-Давыдова, В. М. Сорокатый, В. Д. Саратьянов и др. Специально отметим как особо интересные для нас издания: Чудотворная икона: Сб. ст. / ред. А. М. Лидов. М., 1996; Восточнохристианский храм: Литургия и искусство / ред. А. М. Лидов. СПб., 1994; *Этингоф О. Е.*: 1) Образ Богородицы: Очерки византийской иконографии XI—XIII веков. М., 2000; 2) Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. М., 2005; *Громова Е. Б.* История русской иконографии Акафиста: Икона «Похвала Богородицы с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. М., 2005; *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве средневековой Руси. М., 2007.

относящихся: надписей, служб, иконописных подлинников, сказаний. Но даже и икона как тема службы или сказания не равна реальной, материальной иконе. Материальная икона и текст об иконе, казалось бы, той же самой, существуют в разных измерениях; иногда они совпадают, иногда нет. Исторический культ если и подразумевает конкретную икону, то не всегда одну и ту же. В некоторые моменты может иметься в виду скорее иконографический тип или даже архетип, хотя материальный объект остается важным.

Культы чудотворных икон в христианской Европе бесчисленны, и литература, им посвященная, необозрима. Базовой для современного направления исследований в этой области считается книга Ханса Бельтинга «Образ и культ» (1990)⁹⁵. Эта книга создана в русле визуальной семиотики, в котором и движутся в основном многочисленные последователи Бельтинга⁹⁶. Интересы автора сосредоточены на истории создания образов как проявления благочестия определенных коллективов и / или иконописцев, на функциях образов в церковном, или городском, или приватном пространстве. Книга Бельтинга потеснила направление, реконструирующее семантику и коммуникативную функцию иконы на основе чистого анализа визуальных знаков, и дала специальный импульс исследованиям обрядов, включавших использование икон, — в особенности процессов как формы коммуникации.

Весьма значительные в Италии последних десятилетий исследования по чудотворным образам начинались в 1980-е годы, сперва в основном в области истории создания икон; теперь они почти исключительно сосредоточены на анализе роли образа в самоидентификации той или

95. *Belting H. Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 1990.* Англ. перевод вышел в 1994 году; русский: *Бельтинг Х. Образ и культ (история образа до эпохи искусства).* М., 2002; итал. перевод, которым мы пользуемся здесь: *Belting H. Il culto delle immagini: Storia dell'icona dall'età Imperiale al tardo Medioevo.* Roma, 2001.

96. Новейшее исследование, принадлежащее этому направлению: *Pentcheva Bissera V. The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium.* Pennstate Press, 2010. Здесь обозначена роль Бельтинга как основоположника направления и представлена обширная библиография работ его последователей.

иной общины, жителей местности, где находилась данная икона, города или братства, которому она принадлежала, и, соответственно, на описании благочестивых «практик» данного сообщества⁹⁷.

Трансформацию некоторых методов этого направления можно усмотреть в концепциях А. М. Лидова⁹⁸. Местная специфика заключается в соединении методов теории коммуникации и семиотики визуального с государственно-благочестивым дискурсом. Вот, например, как опре-

-
97. В последнее время растет число научных исследований по культурам чудотворных икон в Италии позднего Средневековья и раннего Нового времени. Издания сборников и научных каталогов многочисленны; отметим среди них: *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi* / a cura di A. Iacobini, M. Della Valle. Roma, 1999; *The Miraculous Image in the Middle Ages and Renaissance* / ed. E. Thunø, G. Wolf. Roma, 2004; каталоги: *Il Volto di Cristo* / ed. G. Morello e G. Wolf. Milano, 2000; *Luca Evangelista: Parola e Immagine tra Oriente e Occidente* / a cura di G. Mariani Canova, P. Vettore Ferraro, F. Toniolo, A. Nante, A. De Nicolò Salmazo. Padova, 2000. Особенно систематичны и существенны работы в этой области Микеле Баччи: *Bacci M.*: 1) *Il pennello dell'Evangelista...*; 2) «Pro remedio animae»: *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*. Pisa, 2000. (Piccola Biblioteca Gisem; Vol. 15); 3) *Pisa bizantina. Alle origini del culto delle icone in Toscana // Intorno al Sacro Volto: Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI—XIV)* / a cura di A. R. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf. Venezia; Marsilio, 2007. P. 63—78, а также другие новые работы этого автора. На русском языке вышла обзорная статья по проблеме чудотворных икон: *Баччи М. Чудотворный образ: категория историографии? // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации* / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 416—438. Здесь охарактеризована эволюция итальянских и, шире, западных исследований чудотворной иконы за последние десятилетия, а также эволюция самого автора. В сходном виде эта эволюция представлена в обзорной работе Вольфа: *Wolf G. Alexifarmaka: Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto Medioevo // Roma fra Oriente e Occidente: Atti della XLIX settimana di studio del C. I. S. A. M. (Spoleto, 19—24.IV.2001)*. Spoleto, 2002. P. 755—796.
98. *Lidov A. M. The Flying Hodegetria: The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space // The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance* / ed. E. Thunø, G. Wolf. Rome, 2004; *Лидов А. М. Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*. М., 2009. А. М. Лидов много сделал для изучения икон как редактор-составитель ряда замечательных изданий, среди которых назовем: *Иконоста: происхождение — развитие — символика*. М., 2000; *Чудотворный образ: Иконы Богоматери в собрании Третьяковской галереи*. М., 1999 (совместно с Г. В. Сидоренко); *Христианские реликвии в Московском Кремле*. М., 2000; *Восточнохристианские реликвии*. М., 2003; *Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники*. М., 2006.

деляет Лидов значение реликвий и церковных процессий с иконами: «Хранящиеся в царской сокровищнице и демонстрируемые в дни особых богослужений, христианские реликвии обеспечивали сакральное единство власти и народа, который воспринимал реликвии как самый верный знак святости своей земли и обещание абсолютного первенства в обретении „царства небесного“»; «Организованное движение образов-реликвий превращало московскую среду в своеобразную пространственную икону, мистически представляющую и византийскую столицу, и Небесный Иерусалим»⁹⁹.

Такие высказывания А. М. Лидова сближают его со значительно расширившимся в последние десятилетия кругом русских искусствоведческих работ по сакральности и святыням, которым свойственно в поисках нового современного взгляда на икону как предмет исследования стремиться к точке зрения возможно более «воцерковленной». При этом как корректная, «несоветская», используется позиция хилиастическая, то есть представление Руси как Царствия Божьего на земле — Святой Руси. Вот, например, описание иконы Симона Ушакова, изображающей древо с Владимирской Богородицей в медальоне в центре и с медальонами святых и правителей Руси на ветвях: «Под покровом Божьей Матери трудами богоизбранных духовных владык и боголюбивых московских правителей взращено могущественное, обильно плодоносящее Древо Московского царства (...) Произрастая из духовного центра Москвы, от святого гроба московского чудотворца, Древо ветвится, распространяясь по всем русским землям»¹⁰⁰. Икона в этом представлении оказывается изображающей Царствие Божие на земле как во-

99. Лидов А. М. Священное пространство реликвий // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 3—4, 7.

100. Последняя идея — о всех русских землях — уже никак из иконы не явствует. Интерпретация иконы предложена ведущим специалистом по московской иконе Л. А. Щенниковой, работы которой наиболее глубоко исследуют историческую эволюцию почитания икон в Московской Руси и как таковые будут ниже использоваться и цитироваться, с отвлечением, впрочем, от характерных для них ретромилленаристических тенденций. Здесь цит. каталог: Христианские реликвии в Московском Кремле. С. 252—253.

плотившееся в Московском государстве, то есть является, по существу, не иконой, а манифестом хилиазма. Икона сравнивается с эпизодом из летописи — явлением Богородицы над Успенским собором по случаю пожара в Кремле в 1547 году, — который, по мнению автора, «выражал важнейшую идею русского православного самосознания — идею о богоизбранности русского народа (народа Божия), хранимого Божией Матерью»¹⁰¹. Здесь происходит характерная для некоторых направлений современной мысли абберация: эпизод явления принадлежит не «православному самосознанию», а «Степенной книге», памятнику придворного красноречия 60-х годов XVI века. Как произведение конкретное, «Степенная книга» не может быть идентифицирована с абстрактным концептом «русское православное самосознание».

Всяческая сакральность и само слово «сакрализация» уже довольно давно стали занимать важные позиции в трудах по иконе, храму, обряду. Связанные с направлением структурно-семиотических исследований, возглавленным Б. А. Успенским, по сакрализации власти на Руси, эти труды демонстрируют склонность возводить сакрализацию в ранг основного процесса древнерусской христианской культуры. Кроме «сакрального» направления в области изучения русских культов богородичных икон можно выделить противоположное, скептическое направление, которое, впрочем, тоже оборачивается государственным. В обширном обзоре новой научной литературы по XV—XVI векам Д. М. Буланин признает, что эти века на Руси были ознаменованы особым развитием культа Богородицы, и провозглашает, что «для Москвы почитание Девы Марии было очередным элементом репродукции имперского духа Византии»¹⁰². Смущает выражаемое составителем обзора намерение говорить «о расцвете Богородичного культа в преобразовавшейся России как о результате некой совокупности целенаправленных церковно-политических действий, ведших к созданию новой империи», — тем более смущает, что обозрение в этой части довольно много занимается нашими

101. Там же. С. 253.

102. Буланин Д. М. Опыт комплексного описания... С. 508.

работами, так что ответственность за эти идеи угрожает перейти и на нас. Здесь самое время заявить, что и прежде мы не считали, а теперь со всей определенностью отказываемся признавать создание государства или империи основной задачей истории христианского периода, а культы — средством ее выполнения. Государственный фактор присутствовал, и нельзя его игнорировать, но нельзя и забывать, что христианская история имела религиозное измерение. Провокационные высказывания Д. М. Буланина призваны подразнить гуманитариев «сакрального» или «эсхатологического» направлений: последние в действиях властителей, как правило, выявляют исполнение высшего замысла или знаки пришествия антихристов. Я благодарна рецензенту за подчеркивание трезвости моего подхода, но сам по себе он представлен неадекватным образом. И при всем уважении к историкам-государственникам старой школы здесь мы не стремимся в их ряды. Богородичные культы могли использоваться политическими силами для государственных целей, более или менее достойных, могли стимулироваться ими, трансформироваться, искажаться и укрепляться, но не политические источники и не политические действия составляли их основу.

Персональная справка

Эта книга готовилась в течение многих лет в Риме. Относительное единение исследований компенсировалось богатством Рима, хранящего древнейшие чудотворные богородичные иконы, неисчерпаемыми книжными запасами библиотеки Папского восточного института, значительностью римской медиевистики. В последние годы чудотворные иконы Рима вновь и с новой силой сосредоточили на себе внимание. Здесь прошли три выставки, собравшие чудотворные иконы Вечного города и в некоторых случаях сопровождавшиеся научными событиями — конференциями, изданиями каталогов исследовательского характера¹⁰³.

103. Выставки «юбилейного» 2000 года: «Золотой Рим» («Roma aurea», Palazzo delle Esposizioni; были выставлены иконы Богоматери из Пантеона и из церкви Santa Maria Nuova. Каталог: Aurea Roma: Dalla città pagana alla città cristiana / a cura di S. Ensole e E. La Rocca. Roma,

Эта работа многим обязана специальному направлению итальянской, римской по преимуществу, исторической науки, возглавленному Софией Бёш, Роберто Рускони и Франческо Скорца-Барчеллона, по исследованиям святости, культов и агиографии позднего Средневековья и раннего Нового времени. Это направление оформилось в академическую ассоциацию, в рамках которой организуются международные симпозиумы, выпущены и продолжают выходить десятки томов исследований и журнал «Sanctorum». На конгрессах и семинарах ассоциации и в ее изданиях получили первоначальное выражение и стали предметом полезных дискуссий положения данной работы. Так, положение о праздниках в честь икон как системной особенности русского церковного календаря было представлено и обсуждалось на конференции «Время святых между Востоком и Западом» (2000), в значительной степени посвященной вопросам литургического календаря¹⁰⁴. Особую важность имели для нас два международных семинара по литургике и агиографии, организованные в рамках ассоциации Красимиром Станчевым и Стефано Паренти (2000—2001)¹⁰⁵ и привлечшие, в частности,

2000); «Лик Христа» («Il Volto di Cristo», Palazzo delle Esposizioni. Каталог: Il Volto di Cristo / ed. G. Morello e G. Wolf. Milano, 2000). Новейшая выставка прославленных чудотворных богородичных икон средневекового Рима — «Чудотворные иконы» («Tavole Miracolose», Palazzo Venezia, 2012, где были выставлены иконы Madonna di San Sisto, Madonna Advocata detta «Madonna dell' Ara Coeli», Madonna con il bambino della Chiesa di Santa Maria Nuova, Madonna del Rosario, Madonna di San Luca della Chiesa Santa Maria del Popolo. Каталог: Tavole Miracolose: Le icone medievali di Roma e del Lazio del Fondo Edifici di Culto / a cura di L. Giorgio. Roma, 2012).

104. Публикация в томе материалов конференции: Le feste dedicate alle icone della Madre di Dio nel calendario ecclesiastico russo // Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente: Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento: Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Firenze, 26—28 ottobre 2000 / a cura di A. Benvenuti, M. Garzaniti. Viella, 2005. P. 419—433.
105. Публикация в издании материалов двух семинаров: Reliquie in volo e in viaggio tra Oriente e Occidente nel XV secolo e l'idea di Terza Roma (la Casa di Loreto, il Capo di Sant'Andrea, l'Odi-ghitria di Tikhvin) // Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli: Atti del I e II Seminario di Studio. Roma — Grottaferrata, 2000—2001 / a cura di K. Stancev, S. Parenti. Grottaferrata, 2007. P. 259—275.

болгарских филологов, интенсивно занимающихся славянской гимнографией, что дало нам возможность общения с ведущим специалистом в этой области Марией Йовчевой.

Книга складывалась благодаря стечению многих счастливых обстоятельств, поддержке и помощи многих выдающихся ученых.

Замысел предлагаемой книги впервые был заявлен в докладе в Иерусалиме на конференции, посвященной теме паломничества в Иерусалим¹⁰⁶.

Понять значение Богоматери Ченстоховской мне помогла конференция в Ченстохове, организованная Уршулей Черняк и Ярославом Грабовским (2003)¹⁰⁷. Особенно благодарю Анджея Поппе, подарившего мне тогда редчайшее издание книги Кулаковского «*Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej*», сыгравшей большую роль в развитии исследования. Приношу посмертно благодарность Александру Семашко, сотруднику библиотеки Ягеллонского университета, который снабдил меня научной литературой по истории культа Богоматери Ченстоховской.

Особое значение имели для меня также некоторые российские конференции последних десятилетий, открывшие новые идеи и материалы, возможности для общения и сотрудничества, — в особенности международный симпозиум «Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография — история — почитание» (Санкт-Петербург — Тихвин, 2001), организованный Русским музеем и Тихвинским музеем¹⁰⁸.

106. Легенды о чудесном путешествии икон Божьей Матери // *Jews and Slavs. Jerusalem*, 2003. Vol. 10: *Semiotics of Pilgrimage*. P. 107—120.

107. Публикация в сборнике материалов конференции: *Loreto, Częstochowa i Tichwin — kulty Matki Boskiej łączące Europę na progu czasów nowożytnych (XV—XVI ww.): Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy*. Częstochowa, 2003. P. 169—184.

108. Тезисы докладов: Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография, история, почитание : тез. докл. междунар. науч. конф. Санкт-Петербург — Тихвин, 24—27 окт. 2001 года. Материалы конференции были собраны, но не опубликованы. Доклад о Лорето и Тихвине на этой конференции послужил исходным пунктом для позднейшей публикации: *Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи* // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 669—696 (эта и ряд других публикаций составили основу главы VIII нашей работы).

Предлагаемое исследование многим обязано Отделу древнерусской литературы Пушкинского Дома, дружественной поддержке, сотрудничеству, обмену идеями и материалами со Светланой Алексеевной Семячко, Татьяной Робертовной Руди, Татьяной Борисовной Карбасовой и другими. Труды Гелиана Михайловича Прохорова имеют фундаментальное значение для нашей работы. Выражением этого сотрудничества и важным шагом вперед для нашего исследования стал международный семинар «Богородичный текст в культуре», организованный С. А. Семячко и Т. Р. Руди в 2009 году¹⁰⁹ и продолжавший работу, начатую на конференции «Христианский текст в культуре: перспективы исследования между Россией и Италией» (Перуджа — Рим, 2006)¹¹⁰.

Значительной помощью для меня стали труды, дружественная поддержка и научное соучастие Ирины Анатольевны Стерлиговой. По ее инициативе стало, среди прочего, возможным углубленное знакомство с материалами Кремлевских музеев, сотрудничество с научным отделом музеев, участие в ряде полезных конференций и публикаций¹¹¹.

109. Международный семинар «Богородичный текст в культуре». ИРЛИ РАН. Санкт-Петербург, 21—23 сент. 2009 года. Материалы не опубликованы. Доклад на этом семинаре — «Культ Одигитрии в России XV века» — послужил отправным пунктом для главы III предлагаемого исследования.

110. Русская публикация материалов конференции подготовлена С. А. Семячко и Т. Р. Руди в составе сборника: Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. Итальянский сборник материалов конференций 2006 и 2009 гг.: I testi cristiani nella storia e nella cultura, a cura di S. Boesch Gajano, E. G. Farrugia, S. J., M. Pliukhanova, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2013 (Orientalia Christiana Analecta 294).

111. Публикации в изданиях Кремлевских музеев: «Древо Иисусово» в Благовещенском соборе Кремля // Междунар. юбилейная науч. конф., посв. 200-летию музеев Московского Кремля. 13—15 марта 2006 года : тез. докл. М., 2006. С. 66—67; Образы символического перемещения Церкви в Италии и в России в XV веке // Царский храм: Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. М., 2008. С. 377—393; Икона Богоматери Владимирской в летописных и богослужебных текстах // Московский Кремль XV столетия: [Сб. ст.]. М., 2011. Т. 1: Древние святыни и исторические памятники. С. 280—295 (многие положения этой статьи были пересмотрены при подготовке гл. V).

Из ближайших коллег я больше всего обязана Александру Евгеньевичу Наумову и его опытам современного исследования идей и символов литургической поэзии¹¹².

За помощь в работе с рукописями благодарю сотрудников Отдела рукописей РНБ, Отдела рукописей ГИМ, Отдела древнерусского искусства ГРМ; особенно значительна была помощь и поддержка Елены Ухановой и Ольги Сапожниковой.

Особая благодарность Майе Андреевне Моминой за неоценимые консультации в области истории богослужебных книг древнерусской рукописной традиции.

Ход нашей работы обуславливался возможностью постоянного обращения к рукописям основного для рассматриваемого периода собрания Троице-Сергиевой лавры, собрания рукописных книг Иосифо-Волоколамского монастыря, собрания старопечатных книг Музея книги РГБ и других коллекций, оцифрованных и размещенных на сайте Троице-Сергиевой лавры.

Принципы цитирования

Рукописи цитируются с упрощением: из всех древних букв и знаков сохраняются только «Ѣ» и «ѣ»; выносные буквы вносятся в строку в скобках; сокращения под титлами раскрываются в новой орфографии и также помещаются в строке в скобках. Используются прописные буквы, но в меньших количествах, чем это принято в современной минее. В особых случаях — например, при цитировании редких рукописных текстов — титла сохраняются и заглавные буквы не вносятся.

Синтаксическое деление в основном сохраняется, но в качестве разделительного знака внутри синтаксического периода используется не точка, а запятая.

112. Основные работы собраны в книге: *Naumov A. Idea — imagine — testo. Alessandria, 2004* (русский перевод книги — в печати).

Минейные печатные службы в основном цитируются по «зеленой минее» — изданию Издательского совета РПЦ 2002—2003 гг., которое воспроизводит (с небольшими дополнениями) издание 1978—1989 гг. Используется электронная версия, номера страниц и выходные данные томов при цитировании не указываются. Во всех других случаях цитирование печатных служб оформляется по обычным нормам.

Священное писание цитируется по Острожской Библии: Библия сирѣчь книги Ветхаго и Новаго Завѣта по языку словенску. 1581. Фототипическое изд. М.; Л., 1988. Указываются номера глав, имеющиеся в Острожской Библии, и номера стихов, там отсутствующие (в соответствии с принятым делением).



Глава II. Тексты Успения: новые поступления в русскую традицию

Мы будем говорить о новых или относительно новых для периода конца XIV—XV века текстах, посвященных Успению Богоматери. Часть из них была создана в греческом мире незадолго до катастроф, постигших Византию и все восточное христианство, и отражала последний этап эволюции словесности и богословской мысли восточного средневекового христианского мира, другие же возникли раньше, но попали в русскую книжность именно в тот момент, когда она стала оживать, — с конца XIV века. В самом начале этой работы как раз на примере успенских гомилий ставился вопрос о специфичности русской книжности, вводящей в активное употребление одновременно тексты разных хронологических пластов, такие как Слово на Успение Иоанна Дамаскина и Слово на Успение Григория Паламы. Здесь мы попытаемся рассмотреть образовавшуюся группу текстов, связанных с Успением, как значительное явление словесности и культуры XV века, послужившее почвой для обновления и мысли, и образов.

Эта словесность Успения хотя и не вырабатывала, как правило, новых символических форм, но по-новому акцентировала образы традиционные, создавая новое видение Богоматери, новое соотношение между ней и чтущим ее стадом верных, открывая новое содержание ее роли в истории и самой истории.

Задача этой главы по отношению к общим задачам работы — описать по мере возможности, в самых общих чертах, то смысловое

риторическое пространство, в котором оказалось возможным появление исходных для русского богослужения в честь богородичных икон текстов — канона Одигитрии и «Последования похвального» — в значительной степени августовских по природе. Эта же богатая успенская литература стала почвой и контекстом для произведений Дионисия и его школы. Здесь, стараясь не выходить за пределы нашей компетенции, мы не можем, однако, не указать на фрески Феррапонтова монастыря и иконы, глубоко соответствующие содержанию новой словесности.

Успение, земная смерть Богоматери, — богородичная тема, ближе всего соприкасающаяся с историей, — во всяком случае, для русской традиции. В такой насыщенный чувством истории век, как пятнадцатый, образы Успения, как значительнейшего из богородичных праздников и как наиболее исторического, то есть наиболее связанного с идеями земного и небесного посмертного пребывания Богоматери, ее миссии, ее эсхатологической роли, должны были воздействовать на историческую жизнь и мысль больше, чем какие-либо другие образы богородичной тематики. У католиков в этот же период средоточием исторического размышления стала тема зачатия Богородицы, степени ее свободы от первородного греха.

Исследовательские подходы к словесности Успения

История почитания Богоматери, Девы Марии, на Западе называемая мариологией, является предметом множества исследований и всегда включает аспекты, касающиеся Успения — Вознесения Марии. В последние десятилетия мариология привлекла внимание не только церковной, но и светской науки. Возникли целые направления, вводящие мариологию в систему *cultural studies*, исследующих в синтезе или отдельно историю догм, иконографию, народные культы, реликвии, гимнографию (прежде всего анализируется Акафист как свод наименований Богоматери). Исследование образа Марии в веках (как на-

звал свою книгу Я. Пеликан¹) — новый способ выстраивания истории ментальности, идей, социальной, социально-политической и гендерной истории. Византийский материал особенно интересен для медиевистической мариологии, поскольку охватывает период, завершённый во времени, богато документированный и имеющий выраженную специфику². Наши задачи — обзор текстов Успения, начавших утверждаться в русской книжности, условно говоря, с периода второго южнославянского влияния, — несколько другие, сугубо историко-филологического и прикладного характера. Мы постараемся не терять из виду и современные достижения общих направлений, но в качестве базовых выберем труды, соответствующие нашим целям, пусть и не новые.

Общий состав *слов* на Успение, основные повествовательные компоненты успенского предания и их адаптация на Руси описаны

-
1. *Pelikan J. Mary Through the Centuries — Her Place in the History of Culture.* New Haven; London, 1996.
 2. Сошлемся на обобщающие коллективные труды: *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium* / ed. by Maria Vassilaki. Norfolk, 2004; новейший сборник: *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images* / ed. L. Brubaker, M. Cunningham. Ashgate Publishing, 2011; здесь же обширная литература вопроса. Обобщающий характер в ключе *cultural studies* носит и уже упомянутая работа: *Pentcheva Bissera V. Icon and Power: The Mother of God in Byzantium.* Pennsylvania State University Press, 2006. Раздел, посвящённый Успению, содержится в новейшей диссертации: *Kimball V. M. Liturgical Illuminations: Discovering Received Tradition in the Eastern Orthros for Feasts of the Theotokos.* Bloomington, 2010. Отметим работы по мариологии Флорентины Бадалановой, включающие материал славянского фольклора: *Badalanova F.*: 1) *Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpenetration of Folk and Christian Themes* // *Славянское и балканское языкознание: Человек в пространстве Балкан: Поведенческие сценарии и культурные роли* / отв. ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М., 2003. С. 159—203; 2) *The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation* // *Cosmos.* 2004. № 20. P. 211—260. В остальном славянская мариология пока, кажется, развивается не очень активно. Большинство названных работ содержит разделы об Успении. Специально об Успении — новые церковно-археологические работы, посвящённые памятникам раннего периода: *Mimouni S. C. Dormition e Assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes.* Paris, 1995; издание текстов: *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie / Textes introduits, traduits et annotés par Simon C. Mimouni et Sever J. Voicu.* Paris, 2003; *Shoemaker S. J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption.* Oxford, 2002.

А. И. Кирпичниковым и И. Я. Порфирьевым³. Согласно их исследованиям, древняя успенская легенда — повествование об обстоятельствах смерти Богоматери и ее загробной славе — в целом устойчива и консервативна. Легенда как целое реализуется в синаксарных чтениях, через нарративные элементы успенского богослужения, в канонах Козмы Мажумского и Иоанна Дамаскина, в нарративных элементах гомилий.

Гомилии на Успение, распространенные в русской традиции до второй половины XIV века: Слово на Успение Иоанна Солунского (близко соответствующее греческому Слову Иоанна Богослова), нач.: «Егда прииде время изыти от тѣла Пресвятѣй Богородици»; другое Слово, иногда приписывавшееся Иоанну Богослову, нач.: «Святѣй преславнѣй Богородици приснодѣвѣ Марыи по обычаю на святыи гробѣ Господа нашего кадити ходящи»⁴. Оба произведения носят повествовательный характер, то есть выстраивают смыслы посредством повествовательных мотивов.

Версии успенского предания в целом в его повествовательной части различаются по составу мотивов, деталей: присутствует или нет эпизод явления архангела Гавриила — «смертное» Благовещение; несет ли архангел райскую ветвь, предупреждение, что рай откроется для ее тела; кто, кроме апостолов, находится у одра Богоматери; каково пение и пр. Варьируется роль отдельных апостолов: Петра, Фомы. Особенно существенны детали, касающиеся посмертной судьбы души и тела Богоматери: принимает ли душу в руки Христос, передает ли ее архангелу Михаилу или душу несут на небо ангелы. Версии различаются степенью подробности рассказа о ризах Богоматери, оставшихся

3. Кирпичников А. И. Успение Богородицы в легенде и в искусстве // Труды VI Археологического съезда в Одессе. 1884 г. Одесса, 1888. Т. 2. С. 191—235; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1891. Т. 52, раздел 4. С. 74—99, 270—294.

4. Гомилии, имевшие распространение на Руси до XV века, исследовались особо А. Н. Поповым и О. В. Твороговым. См.: Библиографические материалы / Собрал Андрей Попов // ЧОИДР. 1880. Кн. 3. С. 1—65; Творогов О. В. Древнерусские четьи сборники XII—XIV веков (Статья третья: Сказания и гомилии на сюжеты священной и церковной истории) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 3—33. О двух гомилиях на Успение — №№ 22 и 42 по каталогу — см. с. 14—15, 25—26.

в гробу, и весьма богословски существенными подробностями о судьбе ее тела: через три дня после смерти, когда открыли гроб, не нашли его там; было ли оно отправлено в рай или на небо или скрыто неведомо где; иногда судьба тела вообще не обсуждается. Но при всей вариативности версий легенда как целое не претерпевает однонаправленной эволюции. Появление одних и исключение других компонентов легенды не выстраивается в историческую последовательность: трудно, если вообще возможно, выявить мотив, который можно было бы признать только поздним или, наоборот, только древним и потом исчезнувшим. Даже проникновение в текст такой темы, как воскресение во плоти, обусловлено не общей эволюцией мариологии и не западным влиянием, как часто полагают, а разнообразными внехронологическими факторами — например, степенью изоэщенности, развитости мысли. Так, Иоанн Дамаскин в рамках канона гораздо ближе подходит к теме взятия плоти на небо, чем в гомилиях, где риторическое пространство позволяет создать более сложные идеи. Есть мотивы, которые в разные периоды и в разных культурных ареалах более или менее акцентируются, получают больший вес, и, собственно, в этом состоит эволюция предания. Чтобы наблюдать ее, нужно обращаться к текстам, во-первых, риторически развитым, а во-вторых, вписывающимся в хронологию литературного развития, то есть не столько к канонам и синаксарию, сколько к высоким гомилиям.

Служба на Успение — центральное и завершенное выражение успенского предания, она не могла быть отодвинута на второй план другими текстами, как бы ни были они новы стилистически и идейно. Но нас интересуют условия, при которых традиция открылась и дала новый отросток, то есть ситуация изменений, брожения, в которую устойчивая служба не включалась.

В фундаментальном труде К. Ивановой дано описание южнославянских списков *слов* на Успение, позволяющее уточнить представления и о русской традиции⁵. История празднования Успения в Восточной

5. *Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.*

церкви, включающая некоторые русские поздние особенности, изложена в труде М. Скабаллановича⁶. Интересующие нас аспекты затрагиваются в исследованиях в области иконографии⁷ и гимнографии Успения⁸. Близка нашим интересам работа О. Е. Этингоф, где анализируется второе Слово Иоанна Дамаскина на Успение и ставится вопрос о связи его с традицией Дионисия Ареопагита⁹. Для нас существенно, однако, что в русской традиции абсолютно преобладало первое Слово на Успение Иоанна Дамаскина.

Мы не беремся за непосильный труд описания особенностей позднего византийского богословия Успения. Такую и более широкую за-

-
6. Скабалланович М. Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 2004 (по изд.: Киев, 1916).
 7. Здесь мы отмечаем лишь те, что были нам особенно полезны. Наиболее важные новые работы, касающиеся не только иконографии, но и в целом символики Успения: Этингоф О. Е. Литургическая символика парного расположения сцен Рождество Христово и Успение Богоматери (по росписям церквей Студеницы и Градаца) // Этингоф О. Е. Образ Богоматери... С. 205—228; Стерлигова И. А. Святыни Успения Богоматери в произведениях древнерусского искусства XII—XIV веков // Восточнохристианские реликвии. С. 553—563; *Wratislaw-Mitrović L., Okunev N.* La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe // *Byzantinoslavica*. Praha, 1931. Т. 3. Р. 134—180. Рассмотрение иконографического типа «Предста царица» как нового: Лазарев В. Н. Ковалевская роспись и проблема южнославянских связей в русской живописи XIV века // Ежегодник Института истории искусств. 1957. М., 1958. С. 233—278 (первая публикация). Эта работа открыла направление исследований, продолженное многими работами, в том числе: Толстая Т. В.: 1) Храмовая икона Успенского собора Московского Кремля (к проблеме иконографического типа) // Государственные музеи Московского Кремля: Материалы и исследования. М., 1990. Вып. 7: Проблемы русской средневековой художественной культуры. С. 67—86; 2) Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля. М., 1985. С. 115 (Рассматривается иконографический тип «О тебе радуется»); Осташенко Е. Я. «Успение» — храмовая икона Успенского собора Московского Кремля: К вопросу о развитии живописи Москвы во второй половине XV в. // Древнерусское и поствизантийское искусство: Вторая половина XV — начало XVI века. М., 2005. С. 40—64.
 8. Новейшая эрудированная работа с библиографией, касающаяся древних греческих и грузинских гимнографических источников: Василик В. «Источник жизни во гробе полагается»: (Гимнографическая программа Успения в контексте других праздников). URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/48300.htm>
 9. Этингоф О. Е. Литургическая символика. С. 205—228. Однако здесь автор слишком, как нам кажется, подчиняет свой анализ цели выявить господство эвхаристической символики.

дачу ставил перед собой о. Мартин Жюжи в обширной монографии, посвященной Успению Богородицы¹⁰. Для наших целей полезен обзор византийской успенской гомилетики, составленный этим эрудированным византинистом. Мешает использованию работы ее отчетливо доктринальный характер: автор сосредотачивает внимание на теме воскресения Марии и взятия ее на небо во плоти, понимаемой как догма, нуждающаяся в защите, и каждый текст анализируется в отношении к ней. На Западе к XV веку споры о вознесении Марии достигли особого напряжения, а в иконографии господствующим стало изображение Марии на небесах¹¹. В Восточной же церкви эта часть успенского предания не догматизировалась, не становилась предметом доктринальных полемик, и мнения на этот счет, высказывавшиеся восточными отцами, разнообразны и не полемичны. Для восточного предания устойчиво представление о том, что Христос принял душу Богородицы в свои руки, что составляет обязательное содержание икон Успения, но и это не становится предметом специальных дискуссий.

Итак, мы попытаемся ниже, оставаясь в рамках исторических задач и поверхностно обозревая отдельные более или менее новые для интересующего нас периода тексты праздника, лишь указать на некоторые подходы к теме Успения, некоторые смысловые формы, вошед-

10. *Jugie M. La mort et l'assomption de la Sainte Vierge: Étude historico-doctrinale.* Città del Vaticano, 1944. (Studi e testi / Biblioteca apostolica vaticana; Vol. 114). Автор рассматривает латинскую и греческую традиции, не включая славянскую.

11. Чтобы продемонстрировать остроту доктринальных споров, совершенно, впрочем, чуждых Востоку, воспроизведем эпизод, представленный у Жюжи. В 1497 году богословским факультетом Сорбонны были подвергнуты строжайшему осуждению два высказывания, содержащиеся в проповеди на 15 августа проповедника Жана Морсея. Первое: проповедник назвал апокрифическим представление о том, что Христос сошел принять Деву Марию в день ее вознесения; второе: он отказался считать предметом веры вознесение Марии на небеса во плоти и, соответственно, не признавал смертным грехом неверие в это. Первое положение Сорбонна признала ошибочным, противоречащим учению отцов, второе — безумным, скандальным и даже еретическим (*Jugie M. La mort et l'assomption de la Sainte Vierge...* P. 407).

шие в силу в русской церковной и, соответственно, исторической жизни в период начиная с конца XIV века и получившие распространение в XV—XVI веках, на том этапе эволюции богородичного предания, на котором образовалось новое его ответвление — русские празднования в честь богородичных икон. Наша задача в этой главе — попытаться выявить в успенском предании те новые веяния, которые могли способствовать развитию такой особой ветви.

Период «второго южнославянского влияния» и XV век в целом характеризуются вхождением в минейный цикл большого числа византийских гомилий высокого стиля. Т. В. Черторицкая в исследованиях по минейному Торжественнику выделила специальный тип сборников постоянного состава, характеризовавший этот период, — Торжественник первой редакции — и отметила абсолютное преобладание в нем памятников византийского эпидейктического красноречия¹². Под 15 августа в сборниках этого типа устойчиво присутствуют: два слова Андрея Иерусалимского (Критского), Слово Климента Охридского, одно Слово Иоанна Дамаскина и одно Слово Григория Солунского (Паламы). Два упомянутых выше слова повествовательного типа — Иоанна Солунского и псевдо-Иоанна Богослова — в основном характеризуют другой тип сборника, в большей мере агиографический, со значительно меньшим количеством гомилий, который Черторицкая определяет как вторую редакцию Торжественника¹³. Слово Иоанна Дамаскина (как и Слово Иоанна Богослова) характерно для обоих типов Торжественника.

Таким образом, на волне «второго южнославянского влияния» на Руси появляется обширная новая литература Успения.

12. Черторицкая Т. В. Торжественник // СККДР. Вып. 2: 2-я пол. XIV — XVI в. Ч. 2. С. 432—435. Здесь же указаны статьи автора о составе минейного Торжественника I редакции. Обобщающая статья с таблицей гомилий, входивших в редакции I и II: Черторицкая Т. В. Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV—XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских книг. М., 1990. Вып. 3, ч. 2. С. 329—374. Таблица на 15 августа на с. 342.

13. Черторицкая Т. В. Торжественник и Златоуст... С. 342.

**Слова на Успение Андрея Критского,
Климентя Охридского, Феодора Студита, Иоанна Дамаскина.
Беседа Григория Паламы**

Обратимся для начала к древнему и авторитетному Слову на Успение Андрея Критского, нач. «Созывает паки на(с) обычное слово к торжеству»¹⁴.

Андрей Критский — автор трех слов на Успение; все они присутствуют в славянских минеях четых. Все они, по мнению Жюжи, в свое время произносились подряд, как одно целое: первые два посвящены в большей степени богословским рассуждениям и повествованию о событии, а тот текст, который мы здесь рассмотрим, есть собственно третья, завершающая часть — погребальная песнь¹⁵. Как греческие слова Андрея Критского (по уверению Жюжи), так и славянский перевод отличаются некоторой запутанностью и неясностью слога. Третье Слово стройнее других, поскольку его основной композиционный принцип — последовательность хвалений, вводящих ветхозаветные прообразы Богоматери и прочие ее имена и эпитеты.

Роль третьего Слова Андрея Критского была специально выделена в древнерусской традиции. По Скабаллановичу, именно оно в древности читалось на успенском бдении помимо синаксаря¹⁶. Из данных устава, однако, не следует, что само Слово присутствовало уже тогда в русской словесности. А. В. Горский и К. И. Невоструев в описании Студийского

14. *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica... С. 610—611. № 4. Из редакций этого Слова, ученных К. Ивановой, редакция, близкая к 4-й, вошла в ВМЧ. Здесь цитируем по Тулуповской минее (Собр. ТСЛ. № 681 (410). Л. 358—370 об.) — минея четья на август, полууст., напис. в 1627 г. Германом Тулуповым. Русский перевод цитируем по изд.: Церковная проповедь на двенадесятые праздники: Слова, беседы и поучения святых отцов и учителей Церкви / сост. П. Смирнов. Киев, 1904. С. 482—488 (Фототип. изд.: М.: Изд-во Московской Патриархии, 1999). Это перевод с греческого языка. Судя по переводу, греческий оригинал имеет существенные отличия от того, который был использован в свое время для южнославянского перевода (<http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/s14.htm>).

15. *Jugie M.* La mort et l'assomption de la Sainte Vierge... P. 234—245.

16. *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. С. 90.

устава Синодальной библиотеки (№ 380) отметили уставное указание о чтении Слова Андрея Критского на Успение. По поводу этого и других указаний устава на чтения из святых отцов составители описания писали: «Надобно полагать, что такими указаниями Устав церковный возбуждал к переводу сих поучений на славянский язык прежде других слов». Значит, уставные указания переводились вместе с уставом и не означают, что соответствующие тексты имелись в местной традиции¹⁷.

Климентина Иванова выявляет слова Андрея Критского на Успение в южнославянских списках с XIII века¹⁸. Русские списки ранее XV века неизвестны, и остается неясным, доходили ли какие-то отзвуки южнославянской традиции слов на Успение Андрея Критского на Русь в период до второго южнославянского влияния¹⁹.

Итак, начиная третье Слово, плач, оратор сообщает, что собравшиеся у одра Богоматери начали петь погребальные песни, вдохновленные Святым Духом, но он не смеет воспроизводить их, ибо они превосходят его и вообще человеческое разумение. Он собирается обратиться к посильным темам, чтобы не опечалить неразумного и не оскорбить простеца:

...еже ни разумна опечалити, ниже препроста
оскорбити, пѣснь же оубо воспѣвая, аще и наше
преходитъ достизание по нашей силѣ, яко во образѣ
вложити тако да будетъ, се конецъ имже завѣтомъ

17. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1863. Отд. 3: Книги богослужебные. Ч. 1. № 380. С. 239—256. Здесь мы цитируем с. 256 и с. 247.

18. Иванова К. *Bibliotheca hagiographica*... P. 610—611.

19. На современном этапе вопрос о существовании слов Андрея Критского в древнерусской традиции остается в том же состоянии. Авторы статьи в Православной энциклопедии ссылаются на данные двух списков конца XII века Студийского устава, где предписывается читать слова Андрея Критского на разные праздники (*Сергий (Правдолюбов), свящ., Никифорова А. Ю., Лосева О. В., Романенко Е. В. Андрей // ПЭ. М., 2000. Т. 2. С. 352—355*).

положи к намъ Б(о)гъ, се явление оутаение
явленны(х) б(о)ж(ес)твены(х) непостижаемыхъ
глубинъ, се помысль прореченны во вѣки,
се б(о)ж(ес)твены(х) прорицании глава...²⁰

Последующий текст в основном составлен из символических имен Богоматери — предзнаменующих ее ветхозаветных образов. Из этого построения следует, что автор считает символические имена самым естественным и сильным человеку языком богородичных хвалений, самым простым способом прикоснуться к непостижимой глубине тайны.

Ветхозаветные образы здесь — купина, которую увидел Моисей (Исх. 3: 3); кивот святыни, упомянутый в стихе из псалма (Пс. 131: 8), ключевом для Успения: «О тебѣ бо о(те)цъ Д(а)в(и)дъ Х(рист)а моляше, востани г(лаго)ля Г(оспод)и в покои твои, ты и кивотъ с(вя)тыня твоя» (л. 362); Дщерь Царева, «рясны златыми одѣянна и преукрашенна» (Пс. 44: 13—14); корень Иессеев (Ис. 11: 1, 10); врата (Иез. 44: 1—2); гора, от которой отвалился камень (Дан. 2: 34); гора Сион (Пс. 67: 16—17); сокровище тайны сокровенной от веков (Еф. 3: 9); всесветлое облако и гора приосененная (Авв. 3: 3); «сущая вожделенная земля, вожделѣ бо царь добротѣ твои» (л. 363; Прем. 8: 2, 5); Андрей Критский использует некоторые стихи Песни Песней, толкуя их в отношении к Богоматери: одр Соломонь (Песн. 3: 7—10); «вся добрая и порока в тебѣ нѣсть» (л. 364; Песн. 4: 7); восходящая от пустыни, «яко стебель дыма» (Песн. 3: 6). Помимо основных ветхозаветных образов Андрей Критский использует имена «ароматоносная земля» (л. 364 об.), «животная книга» вписанного в нее Слова; богонаписанный свиток Нового Завета, мирохранительница, кадило, прекрасный Иерусалим и проч.

Специально разрабатывается особо важное для темы Успения определение Богоматери как источника, источающего свет:

20. Собр. ТСЛ. № 681 (410). Л. 360 (далее указания на листы рукописи приводятся в тексте в круглых скобках).

...предивная вседѣтеля сѣнь, б(о)гоприятная
неизливаемая м(уд)рости держалище, некрадомы
живота храмъ, неисчерпаемы б(о)ж(ес)твенныхъ лучь
источникъ, непобѣдимая держава... (л. 360 об.)

Автор представляет источник как «неизливаемый» и вместе с тем как текущий. Богоматерь не должна была умереть, потому что она вместила Жизнь и есть вечное вместилище жизни. Казалось бы, со смертью жизнь должна была покинуть вместилище, но этого не могло произойти. Она — «божественное село», которое не должно было умереть (л. 361). В Успении Богоматерь есть источник Жизни приснотекущий. Подобное может выразить только высокоорганизованный риторический текст, с его параллелизмами, риторическими модальностями. Но даже и при соблюдении этих условий образ источника жизни в смерти, в успении, оказывается так сложен, что славянский переводчик поневоле создает картину преобладания смерти над жизнью:

Се неисчерпаемы источникъ, приидѣте
оумерщвения, почерпѣте, се животная
пр(ис)нотекущая рѣка, приидѣте вси омертвитесея
(л. 361 об.—362).

Иная версия русского перевода XIX века:

Вот — неистошимый Источник бессмертия. Придите,
умерщвленные, почерпните! Вот — вечные реки
Жизни: придите все, станьте бессмертными!²¹

21. Церковная проповедь на двенадцатые праздники... С. 482—488. Это издание здесь и ниже цитируем по электронной публикации: <http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie>. Слово Андрея Критского см.: <http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/s14.htm>.

В план высших значений время не вмешивается, Рождество и Успение совмещаются в вечности, и Богоматерь есть вечный источник Жизни. В плане значений, подчиняющихся времени, тоже присутствующем у Андрея Критского, после успения душа воссылается к горним духам, а тело остается в Гефсимании как приснотекущий источник святыни (л. 367).

Для нас здесь особенно важна разработка этого определения Богоматери в контексте проповеди на Успение: для русского богослужения в честь богородичных чудотворных икон станет ключевым успенский образ приснотекущего источника Жизни, источающего свет и святыни.

В целом Андрей Критский как оратор далек от плана конкретных образов; в его риторическом пространстве и прообразы, и образы равно умозрительны. Например, он призывает все собрание небесных и земных сил исполнить с ним вместе исходную песнь и погребальную хвалу:

...да приидуть н(е)б(ес)ныхъ и земныхъ,
да исполнять м(атер)и исходную хвалу, всѣхъ
слагаемы г(лас)ы, прииде полкъ б(о)жии о(т) сель
кидарьскихъ на невещественная и всеживотная
села, восприя(т) сѣнь законную первообразная
к примирному ковчегу, ею же обра(з) законная
взятая вышних врат пре(д)дверие, яко да вышшая
б(о)жиа дверь н(е)б(ес)ное ц(а)р(с)тво ц(а)р(с)ки
прииме(т), восприимите сию, светоноснии аггели,
воспоите землени, вознесете гра(д) божию царя
великаго, земле восплещи, восхвали, возвѣсти <...>
держай, не бойся, Иерусалиме, возопи, воскликни...
(л. 366—366 об.).

Завершается текст апофеозом: «Вси купно к Б(огороди)цы при-тецемъ»; «вся колена земляная» вновь должны воспеть ее, и пророки вновь перечисляют ветхозаветные предзнаменования.

Образы на протяжении всего текста равно умозрительны, будь то «дверь» или «царица», «Иерусалим», «земля» или «ковчег». Будучи освобождены от конкретного содержания, такие образы, как земля, славящая Богоматерь, и рядом с ней Богоматерь-земля, или Богоматерь-Иерусалим и являющийся тут же Иерусалим, приветствующий Богоматерь, сосуществуют на единых основаниях; Богоматерь-дверь входит в дверь Небесного Царства. Независимо от природы понятий, к ним по риторической потребности равноправно применяется фигура одушевления. Силы, причастные Богоматери или участвующие в ее восхвалении, независимо от их земного или небесного ранга и независимо от принадлежности к Ветхому или Новому Завету или к позднему времени, все помещены в общее риторическое время хвалы и в общее условное пространство — возле умозрительного гроба. Эта умозрительная высота, на которой снимаются различия вещественной природы образов, эта риторическая целостность, вневременность времени и метафизичность пространства — все эти черты сближают *слово* Андрея Критского с Акафистом Богоматери. Такова была одна из школ мысли и понимания Богоматери, к которой русские книжники имели доступ по меньшей мере с конца XIV века.

Другими были задачи и риторические средства славянского учителя Климента Охридского. Его Похвальное слово на преставление Святой Владычицы нашей Богородицы было хорошо известно у славян²². Он же составил и канон на Успение, не распространившийся на Руси²³. Его Слово — без риторических увлечений, осторожное, содержит учительные ответы на сильные вопросы. Самый трудный из них:

22. Иванова К. *Bibliotheca hagiographica...* P. 614. Об ораторском стиле Климента см.: Станчев К., Попов Г. Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 76—111.

23. Турилов А. А., Мошкова Л. В. Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы) // *Славяноведение*. 1999. № 2. С. 24—36.

Но аще кто помыслить неподобная въ оумѣ си
и гл(аго)ле(т) реки, нелѣпо еи см(е)рти вкусити,
живодавца Б(о)га рож(д)ьшия, мы таковы(м) сице,
о(т)вѣ(т) сътворимъ, гл(аго)люще...²⁴

Как Адам и как сам вочеловечившийся Сын ее, Она должна была
вкусить смерть плотью. Христос

...см(е)ртнѣи сеи плоти примѣсися, и на(с) ра(ди)
плотиюкуси см(е)рти <...> и въскр(е)съ яко
бесм(е)ртенъ, и въскресивъ съ собою Адама
первозданнаго, и прочая первозданики, иже по немь
оумершая, того ради <...> пр(ис)нод(е)ва М(а)рие <...>
плотию см(е)рть вкуси <...> и о(т)туду третии
д(е)нь въставши из гроба, тако бо по(до)баше, из
гроба исхищеннѣ еи быти, и у с(ы)на м(а)т(е)ри
быти (л. 243 об.—244).

Поэтому Богоматерь вкусила смерть, и поэтому Господь сошел
к ней с небес и пречистыми руками своими принял ее душу. Риториче-
ские фигуры в тексте — осторожные и в пределах здравого смысла. Со-
общается, что она отворила роду человеческому дверь в вечную жизнь,
но о том, чтобы дверь входила во врата, — нет и речи: она просто вос-
ходит из нижнего Иерусалима в Горний.

Изчезновение тела из гроба на третий день указано, но воскреше-
ние во плоти и вознесение на небо не становится темой проповеди.

24. Слово Климента Охридского цитируем по Троицкой минее XVI века (Собр. ТСЛ. № 680. Л. 242 об.): «В тойже день, Похвала на преставление Пресвятыя Владычица наша Богородица, сътворено Климентом епископом». Русский перевод — по изд.: Церковная проповедь на двенадесятые праздники... С. 482—488. Здесь: Собр. ТСЛ. № 680. Л. 243.

И в остальном «Слово» Климента умеренно, без риторического восторга и без излишеств: список образов Богоматери с хайретизмами традиционный, с небольшими полезными разъяснениями, ветхозаветные предзнаменования, имена Богоматери, получают статус скорее «мысленных» образов, метафор, чем символов.

Ра(д)уися, новии кивоте, не скрыжали каменныя понесши, но самого законодавца Х(рист)а, Сп(а)са миру рожь(д)ши. Ра(д)уися коупино неопалившия, понесшия огня б(о)ж(е)ствена(го) въ пр(е)ч(ис)тѣмъ си чревѣ <...> Ра(д)уися пресвѣтлыи облаче, понесшии мысленаго с(о)лнца Х(рист)а въ чревѣ свое(м)... (л. 245)²⁵.

С простотой и ясностью Климент определяет участие Богоматери в спасении человечества: «Тобою паки възращение обрѣтохо(м) въ прьвоюю жизнь». Ею люди нареклись сынами Божиими, ею был побежден дьявол, ею мы спасаемся от ересей, от противников христианских, от страстей и болезней, ею «величавии смѣряются, и нищии обогащаются бл(аго)дацию храмины» (л. 245). Так в этом списке; то же — в более древнем²⁶ — можно понять в том смысле, что для нищих предусматривается жилье и вместе с тем дом в высшем смысле. Переводчик XIX века предложил вариант «хранимые благодатью»²⁷. Ею открылся рай и да-

25. Между прочим, этот уточненный образ Богоматери-облака как облака, понесшего Солнце, напоминает изображение на Суздальских вратах со славянской надписью «Покров». Плат-облако, распростертое над головой Богоматери Агиосоритиссы, несет солнце. Об изображениях на вратах и о надписях к ним ведутся споры. По современным представлениям, на вратах представлен цикл Успения. И. А. Стерлигова полагает, что изображение Покрова представляет собой вздымающийся плат — «обычное чудо» во Влажернах, где завеса вздымалась над иконой, и вместе с тем покров, светящийся, согласно преданию, «паче илектра» (Стерлигова И. А. Святые Успения Богоматери в произведениях древнерусского искусства XII—XIV веков. С. 553—563).

26. Собр. ТСЛ. № 747. Сборник 1445 года. Л. 433 об.

27. Церковная проповедь на двенадцатые праздники... С. 488.

ровалось Небесное Царство, «Ты бо явися печальны(м) заступлѣние, болѣзнены(м) исцелѣние» (л. 245 об.).

Если согласно Андрею Критскому тайна Успения отзывается печалью в неразумных, то у славянского учителя познавательная установка иная: печаль — то, что побеждается Богородицею, а Успение ее сияет в лучах высшей ясности:

Се н(ы)нѣ свѣтло праз(д)нство, ликъствоующе
приидѣте възлюблени, предивнаго сего чудесе
наслѣдимся, о(т)вергше мракъ житеискыи,
чювьствѣно очи просвѣтимъ, и оумо(м)
подвигнѣмся, да видимъ предивное оупение
Г(оспод)ня М(а)т(е)ре (л. 242 об.).

Существенно представление о земной миссии Богородицы после смерти, выраженное в Слове на Успение Феодора Студита. Хотя оно имеет для нас теоретический интерес, среди праздничных слов на Успение в XV—XVI веках мы его не обнаруживаем.

Как защитник иконопочитания, Феодор Студит провозглашает, что историческая роль Богородицы — моление за мир, осуществляемое в ее небесном чертоге, земное же пребывание Богородицы продолжается в ее иконах:

Теперь, когда молчат Ее Богодвижные уста,
издававшие членораздельный голос, Она открывает
Свои присноглаголющие, умоляющие за весь род
(наш), уста. Ныне, опустив Свои телесные руки,
которыми носила Бога, Она, став бессмертною,
воздвигает руки ко Господу о всей вселенной.
Ныне, сокрыв подобный солнцу естественный
вид Своей, Она сияет однако на написанной иконе
Своей, которую предлагает земнородным для
благотворного лобызания и приличествующего

поклонения, хотя еретики и не хотят сего. Итак, воспарив горе, чистая голубица не перестает охранять долнее. Отшедши телом, Она с нами — духом²⁸.

Здесь сформулирована идея перехода качеств Богоматери после смерти ее на икону: икона сияет подобно солнцу, или Богоматерь проявляет свой подобный солнцу вид через икону. Подобное мы потом найдем в русском богослужении в честь икон, в переносах определений Богоматери на икону ее.

Зрение оратора сосредоточено на земном моменте, на начале восхождения Богоматери на небеса; время — час исхода, а не час вознесения и прибытия в небесный покой. Основное действие: Богоматерь обращается с речью к собравшимся вокруг ее ложа апостолам, выражая радость, что небо открылось, чтобы принять ее и послать ей служителей — апостолов. Она радуется, что земные опасности не будут больше преследовать ее, что она переселяется в безопасные жилища, к покою. Обратим внимание на тему преследовавших Марию опасностей, важную для нас в дальнейшем. Здесь она является у Феодора Студита, очевидно, как отражение эпохи иконоборчества. Ключевой для литературы Успения стих из псалма «Воскресни, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святых Твоя» у него акцентирован на идее покоя.

Апостолы произносят хвалы ей — хайретизмы «радуйся» с пророческими образами: лествица, купина, руно, град Царя, Вифлеем, дом Евфратов, гора, светильник, очищение смертных, облако, книга заповедей Господних, дверь и т. п.

Слово Феодора Студита формулирует идею связи события Успения с богородичной иконой как таковой, заменяет в предании богородичную ризу на богородичную икону в их символических значениях и функциях, таким образом открывая перед нами процессы эволюции предания.

28. Церковная проповедь на двенадцатые праздники... С. 534—539.

Мысль же об успенском характере чудотворной богородичной иконы как таковой нам стоит иметь в виду для дальнейшего.

Сложная поэтическая диалектика Успения создана Иоанном Дамаскином в его словах на Успение, в меньшей степени — в каноне. Канон с его тесными ритмико-строфическими рамками тяготел к формульности и давал меньше пространства для развития образов. Канон вошел в славянскую традицию с древности, слова же стали получать распространение лишь со второй половины XIV века²⁹. Из трех слов славянская традиция предпочла первое. Второе Слово на Успение Иоанна Дамаскина, кажется, вообще не встречается в славянской традиции. Причиной тому, как можно предположить, была слишком выраженная связь его с литературой античности. Третье Слово на Успение присутствует в незначительном числе списков у южных славян, в русской традиции оно не отмечено³⁰.

Прежде чем обратиться к анализу первого, утвердившегося на Руси, Слова, остановимся кратко на третьем Слове (рассматривая его в русском переводе³¹), чтобы в первом приближении представить себе способы рассуждений Иоанна Дамаскина о тайне Успения Богоматери:

-
29. *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica... P. 607—619; *Турилов А. А.* Иоанн Дамаскин: Славянская рукописная и старопечатная традиция до XIX в.: Почитание // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 60—64: В разделе указано, что ранние южнославянские списки слов Иоанна Дамаскина — второй половины XIV века. Турилов ссылается на Кристиана Ханника, полагающего, что минейные гомилии Иоанна Дамаскина переведены болгарскими книжниками в составе «студийской коллекции» (*Hannick Ch. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. Wien, 1981. S. 242, 247. №№ 265, 273*).
30. *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica... P. 612. Здесь в списке слов на Успение Слово 1, нач.: Память праведны(х) съ похвалами бывати». В других списках — «бывает», в том числе в Тулуповской минее (Собр. ТСЛ. № 681 (410). Л. 328). Это Слово весьма распространено в южнославянской письменности и широко освоено на Руси, включено в ВМЧ. Слово 3 («Обычаи есть прилежесимъ съ любовию...») Климентина Иванова находит лишь в двух южнославянских рукописях, ранних, XIII и XIV веков. В ВМЧ оно не вошло, отсутствует и в Тулуповской минее.
31. Церковная проповедь на двенадцатые праздники... С. 482—488. URL: <http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/s15.htm>

Ныне умственная одушевленная Лествица,
по которой Вышний, нисшедши, явился на земле
и пожил с людьми, взошла от земли на Небо
посредством смерти — как бы некоторой лестницы.

...Образы тяготеют к умственности, «мыслительности», по терминологии Иоанна Дамаскина, как она представлена в славянском переводе, и теряют постепенно свои вещественные особенности, но оратор стремится выразить различие между умственной и одушевленной лестницей — восходящей ввысь Богоматерью — и смертью-лестницей. Образы, пусть и совершенно уже «умственные», развиваются с сохранением их «вещественных» особенностей: «одушевленный и умственный Кивот Господень вносится в покой Сына».

Оратор через определения намечает различия между тремя «града́ми»: Иерусалимом земным, Иерусалимом Небесным и градом-Богоматерью:

Ныне одушевленный Град Божий из земного
Иерусалима перелагается в Иерусалим Небесный.

Как богослов, поэт, ритор и диалектик, Иоанн Дамаскин разрабатывает образ умершей — ушедшей в персть — и тем принявшей жизнь плоти³²: «О, чудо! Источник жизни — Матерь Господа моего — умирает... Нужно, чтобы то, что составлено из земли, — возвратилось в землю, а потом взошло на Небо, приняв в земле чистейшую жизнь, через отложение в ней плоти». «Вещественное», земное необходимо участвует в осуществлении тайны Успения. Природа торжествует, одушевляясь, проникаясь высшими значениями, но оставшись «вещественной»:

32. Священник Эндрю Лаут, автор раздела «Учение о Божьей Матери» в статье «Иоанн Дамаскин» в ПЭ, старается вывести из Слов на Успение учение о вознесении Богоматери во плоти. Третье Слово на Успение и канон не дают, как нам кажется, ответов на рационалистически однозначные вопросы.

Да торжествует земля, принимая плоть; радостно да
подвигнется воздух от восхождения духа; да возвеют
ветры, росоносные и исполненные благодати.

Русский перевод рационализирует текст, но даже и в такой версии видно, что рассуждения Иоанна Дамаскина не носят разъяснительного характера. Они призваны не прояснить, а усложнить, прибегая к специальным риторическим и поэтическим средствам, самую структуру мысли, чтобы, будучи направлена к непостижимому, она достигла всей возможной ему адекватности. Как сказано в первом Слове на Успение: «не-касаемы(х) бе(з)студно касаемся любовью», «единъ сплетше венець».

Обратимся теперь к первому Слову на Успение Иоанна Дамаскина. Оно вошло в торжественники, присутствует во всех основных русских четых минеях. По старообрядческому уставу читается во время службы на Успение³³. Это Слово в прекрасном славянском переводе — высшее произведение словесности из всего нами здесь рассматриваемого.

Цитируем его здесь по Тулуповской минее. Нач.: «Память праведныхъ с похвалами бываетъ, рече прем(уд)рыи Соломонъ»³⁴.

Вводная риторическая фигура — недостоинство оратора — здесь специально развита и приспособлена для темы прикосновения к неприкосновенному, изъяснения неизъяснимого и непостижимого. Но перед всеми этими тонкими темами стоит упоминание ноги оратора, угрожающей шагнуть выше ступени. Это вводное замечание о поднятой больше нужного ноге задает установку на «плотские», «вещественные» образы, которая не будет забыта на протяжении всего текста.

...паче степеня ли же ногоу протягнемъ, еже есть
гл(агол)емое, и свои(х) не разумѣемъ предѣль,
и некасаемы(х) бе(з)студно касаемся любовью,

33. Скабалланович М. Успение Пресвятой Богородицы. С. 135.

34. Собр. ТСЛ. № 681. Л. 328.

бразду о(т)ложыше никако(ж) любовию же паче
страхъ растворившу, и сложенъ о(т) обоего есть
единъ сплетше венець с(вя)щеннымъ говѣяниемъ,
и трепещущею рукою, и любящею д(у)шею, нашего
смысла худыи начатокъ, Ца)р(и)цы М(а)т(е)ри
бл(а)годѣятелницы всякого естества, благонравно
яко долгъ воздади(м) (л. 328 об.—329).

При всей вещественности, чрезмерно «протянутая» нога здесь — метафора дерзкого стремления к богопознанию, имеющая законное право на существование: в трактате «О небесном чиноначалии» Дионисий Ареопагит, говоря об образах ангелов, отметил ноги как указание «на подвижность, быстроту и пригодность для вечного стремительного движения к божественному»³⁵.

Начальная фигура смирения развивается через вопросительные интонации от определения своего *слова* как осторожного дара любви и страха через вариации этого образа к торжественному обращению-взыванию в манере псалмов, но с новым, новозаветным, пониманием сущности слова:

О(т)верзи намъ, о, Б(о)жии Слове, косноязычная
оуста, даждь во о(т)верзение оустенъ наши(х)
радостное слово, вдохни в ны д(у)ховную
бл(а)г(од)ать, ею же рыба́рие вѣтииствуютъ,
и бе(з)книжнии гл(аго)лють пр(е)м(уд)рость яже паче
ч(е)л(ове)ка, да и мы косногласнии во(з)можемъ твоя
любезныя М(а)т(е)ре, аще и худѣ како величества
провѣщати (л. 330).

Соприродность слова Слову здесь указана и подтверждена неявным параллелизмом боговоплощенности и богодухновенности.

35. *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. 2-е изд. СПб., 2006. С. 113.

Боговоплощением мотивируется достижимость премудростного богдохновенного слова, которое таким образом оказывается уже не «худым начатком», а словом радости — адекватной хвалой Богоматери. Хвала ей отверстыми устами, принявшими радостное слово, — это слово высокого пророческого статуса, но не закрепленное за одним оратором, а открытое для новых хвалящих, предусмотренное для создания новых хвалений:

Отверзу уста моя, и наполнятся Духа, и слово
отрыгну Царице Матери, и явлюся светло
торжествуя, и воспою радуяся Тоя чудеса.

Таков ирмос первой песни канона на Благовещение и большинства богородичных канонов: канона на Покров, канона Одигитрии и основной части канонов на праздники богородичных икон.

Вернемся к Слову на Успение. Прежде чем приступить к основной теме — Успению, — проповедник обозначает тайну Боговоплощения как основу других тайн. Для риторики непроизносимого Иоанн Дамаскин использует догматические формулы и антиномии:

И бысть совершенъ ч(е)л(ове)къ, не отложивъ еже
быти совершенъ Б(о)гъ, и своему О(т)цу
единосущенъ, но восприемъ за милосердие
неизреченное нашу немощь, и проиде из нея
единъ Х(ристо)с, единъ С(ы)нъ, Б(о)гъ
и ч(е)л(ове)къ, той же Б(о)гъ вкоупъ совершенъ,
и человекъ совершенъ (...) естественая соединена
своиства, созданное и несозданное, мертвое
и безсм(е)ртное, видимое и невидимое, описанно
и неописанное... (л. 331).

Затем следует изложение жития Богоматери, сопровождаемое хвалами, с риторическими повторами и прочими фигурами, но сохраняю-

щее повествовательные подробности. Для обращения к Богоматери в хвалах проповедник использует имена — символы ее: «ц(а)р(е)кии пр(е)с(т)оль», «одрь Соломонь», «Едемъ мысленныи», ковчег Закона, ручка золотая, свещник и трапеза, — другие, предвозвестившие ее в Ветхом Завете.

Эти ветхозаветные образы в рассуждениях и хвалах Иоанна Дамаскина частично (но только частично!) выводятся за пределы границ и правил материального мира, переходят в план «мысленный».

Предвещают Богоматерь символы лишь отчасти вещественные; они представлены проповедником и подчиненными, и не подчиненными правилам вещного мира. Как ветхозаветное предзнаменование — образ еще вещен; как одушевленный, осуществленный — он уже сильнее и свободнее вещи.

Она — печь огненная (Дан. 3: 21—27), в которой горит божественный огонь. Огонь печет и хлеботворит — Христа, но тут уже Богоматерь не печь, а компонент хлеба:

...в таинѣ хлѣбѣ свои начатокѣ о(т) твои(х)
пр(е)ч(ис)тыхъ кровеи принесе, испекомъ же
и хлѣботворимъ б(о)ж(е)с(т)веннымъ огнемъ,
и в(ъ) б(о)ж(е)с(т)венномъ его составѣ составляемъ,
и во истинное бытие приходящъ (л. 337—337 об.).

Хлеб — имя Бога в ряду высших невещественных имен, уходящих все выше, к безымянности:

...ис тебе бо пламень бож(е)с(т)ва иже о(т)чь предѣль
и слово сла(д)чайша, и н(е)б(е)с(е)ная манна,
имя бе(з)именно, е(же) паче всякого имени,
свѣ(т) пр(ис)носущныи неприкосновенныи,
хлѣ(б) живо(т)ныи н(е)б(е)сныи, невоздѣланныи
пло(д), телесне ис тебе прозябе (л. 337).

Имена восходят к учению о божественных именах Дионисия Ареопагита — который, однако, в отличие от Иоанна Дамаскина, выстраивает имена в иерархию по степени высоты, священности, существенности, и предметом его размышлений являются почти исключительно лишь высшие имена, начиная от безымянности³⁶. Дамаскин же от высшей безымянности возвращается к вещественному, телесному, чтобы снова уйти к мысленному. Этого требует не только его поэтический гений, но и сама тайна Успения с ее антиномией плотской смерти и бессмертия.

К тайне участи тела Богоматери в Успении проповедник приближается через антиномию «тленность — нетление» и через параллель к тайне Рождества:

...о како источникъ жизни животу посреди см(е)рти
приводится. О како яже в р(о)ж(ест)вѣ преше(д)ши
предѣлы естества н(ы)нѣ по(д)клоняется сего
оуставомъ, и см(е)ртию нетлѣнное низлагае(т) тѣло,
подобает(т) бо самое то мертвен(н)ое
о(т)лождыше нетлѣниемъ облещися, понеже
и сие с(ы)нѣ и вл(ады)ка, смертнаго искоуса
не о(т)вержесея, оумирае(т) бо плотию, и смертию
разрушае(т) смерть, и тлѣниемъ нетлѣние дарует,
и оумерщвление творить источникъ воскр(есе)ния
<...> О како д(у)шу с(вя)щенную б(о)гоприятнаго
телесе раздѣляему, своими руками вседѣтель
по(дъ)емлет (л. 338 об.—339);

Тѣло законному погребению предается, обаче
неостаетъ въ смерти, ниже тлѣниемъ разрушается,
ей же бо раждающей невредино д(ѣ)вство

36. *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений...* С. 121—302. Жюжи отметил цитирование трактата Дионисия «О божественных именах» в Третьей гомилии на Успение (*Jugie M. La mort et l'assomption de la Sainte Vierge...* P. 246).

пребысть, сеи преставляемой, неразрушимо тѣло
сохранися, и к лучшей и б(о)ж(ес)твенѣиши жизни
предлагается непресѣкомо см(е)ртию,
но вне проходимыя вѣки вѣкомъ пребывающей...
(л. 339 об.).

Тело Богоматери, хотъ и освящено и «непресѣкомо» смертию, не удастаивается апофеоза в небесном пребывании. Вместо картин небесной славы во плоти Иоанн Дамаскин переходит к образам света:

Яко же бо се всеиателное, и многосвѣтлое
с(о)лнце, о(т) луннаго вмалѣ скрываете телесе,
мнится оубо нѣкако оскудѣвати, и мрако(м)
покрыватися, вмѣсто луча приимати тму, обаче
то своего свѣта неи(з)ступаетъ, имать же в себѣ
источникъ свѣта приснотекущий, паче же и самъ
источникъ, нескуденъ есть свѣта, яко же создавыи
его Б(о)гъ вчини, сице и ты источниче истиннаго
свѣта пр(ис)нотекущий, неизж(д)ивущее самого
живота сокровище, богатное бл(а)гословения
истекание, всѣх бл(а)ги(х) намъ вина
и ходатаица, аще к чесому лѣтному ра(з)стоянню
покрываешися телѣсне см(е)ртию, но точиши
обилно намъ свѣта безмѣрнаго, и бе(з)см(е)ртныя
жизни, истиннаго бл(а)ж(е)нства, нескоудныя
и чистыя и неизнуряемыя воды, рѣки бл(а)годѣтеи,
исцѣлениемъ источникъ бл(агосло)в(е)ние
пр(ис)нотекущее» (л. 339 об.—340).

Диалектика смерти и бессмертия дана через образ солнечного затмения: солнце затемняется луной и наступает мрак, но в сущности своей солнце не помрачено; так и Богоматерь — источник истинного сущностного света и вечной жизни, и хотя мрак (смерть ее) наступает,

но, в сущности, смерть над ней не властна. Богоматерь подобна солнцу, поскольку в ней заключено Солнце правды, и, как солнце, она есть вечнотекущий источник света — образ, сложный для воображения, но развивающийся градуально ко все большей вещности, вообразимости и человечности: «реки благодати, исцеления источник».

На небо поднимается душа Богоматери: «Твоимъ преминутиемъ благословляется оубо воздухъ, эфиръ же превыспрь ос(вя)щается, твою д(у)шу радуясь н(е)бо по(дъ)емле(т)» (л. 340). Ее встречают светозарные небесные силы, «точию не г(лагола)ше, кто сия восходящая оубѣленна, причиющи яко оутро, добра яко лоуна, избранна яко солнце [ср.: Песн. 6: 9] яко оукрасися, яко оусладися, ты цветъ полский [Песн. 2: 1] яко прекрасен посреди терния, сего ради отроковица возлюбиша тя, в воню мира твоего текоша, внесе тя ц(а)рь во скровницу свою [Песн. 1: 4]» (л. 340 об.)³⁷.

Небесные силы встречают душу Ее стихами Песни Песней, которая здесь, таким образом, оказывается небесной песнью. Апостолы на земле, провожая тело, поют гимны, использующие ветхозаветные прообразовательные символы — гора, ковчег, — цитирующие в основном псалмы. Иоанн Дамаскин различает регистры текстов и качества имен: Песнь Песней для него не ветхозаветное прообразование Девы Марии, а ангельская песнь хвалы. В отличие от таких имен, как ковчег и гора, образы Песни Песней — утро, солнце и луна, цветок — являются не символами-прообразами Богоматери, а хвалами ей в форме метафор.

Несколько схематизируя, скажем, что для Иоанна Дамаскина Богоматерь в ее небесном пребывании — душа ее, движущаяся ввысь среди небесных чиноначалий, — подлежит именованию преимущественно метафорами, она как бы уходит из сферы вещественных символов, которые могут быть использованы для восхваления ее в историческом бытии. Кажется, только образ ковчега из ключевого для Успения псал-

37. Церковнославянский текст Песни Песней: «Въведе мя царь въ ложницу свою». Сверяем и цитируем по изд.: Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 66.

ма «Воскресни, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святыни Твоя» сохраняется для небесной сферы.

После ангельских гимнов, цитирующих Песнь Песней, в Слове на Успение идет довольно подробное описание небесной иерархии по чинам, то есть небес, куда переносится душа Богородицы. Так активизируется учение псевдо-Дионисия Ареопагита о небесной иерархии и, соответственно, об изобразительных образах небесных чинов. Согласно Ареопагиту, при своей кажущейся вещественности эти образы отражают попытку постичь некие отдельные ангельские свойства: это учение столько же об ангелах и их природе, сколько и о метафорах и аллегориях, о средствах «проницательному уму подобающим образом связать видимое с невидимым»³⁸. У Дионисия иногда оказывается, что те же образы суть аллегории и человеческих свойств. Так, ноги (возвращаясь к процитированному выше о вечном стремительном движении к божественному) при некоторых условиях можно отнести и к мысли богословской — например, если они с крыльями («ноги святых умов окрыленные»). Приведем еще один из множества примеров Дионисия, особенно полезный, поскольку он указывает на способ действия восходящей ввысь мысли: зубы (ангелов) указывают «на даваемое с пищей совершенство (ибо каждое умственное существо разделяет и множит единовидное разумение, даваемое ему промыслительной силой, от более божественного, для возведения низшего соответственно его мере)»³⁹.

Иоанн Дамаскин — последователь Ареопагитик, но больше, чем ученик. Слово на Успение он создал в поздние годы жизни, после многих лет борьбы в защиту икон. Его ориентация на символические образы воплощенного гораздо сильнее, чем на изобразительные образы бесплотного.

В завершение проповеди оратор возвращается к земному миру, в котором для поклонения оставлен гроб, «источникъ же исцѣлени

38. *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии* // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений... С. 116.

39. Там же.

всѣхъ благихъ» (л. 343). Он вновь приходит к начальной теме своего скромного дара («словес начаток»), преодоления немощи любви, и перечисляет ответные дары Богоматери: «Ты же назираеши насъ», непосредственную и близкую ее помощь: «водиши же и носиши» (л. 343 об.).

Требует специального внимания произведение, новое для нашего периода в собственном смысле слова, — Беседа на Успение Григория Паламы.

Беседы Григория Паламы, с учетом значительности этой фигуры и победы его в богословских спорах эпохи, рассматриваются исследователями как центральная формула богословия Богоматери в конце византийской истории. Распространение их на Руси XV века было ограничено. Современное исследование выявляет единственную гомилию Паламы, которая проникла в русскую книжность того времени, — именно интересующее нас здесь произведение, Беседу на Успение Богородицы⁴⁰. Высказанное Паламой было выражением определенного этапа в развитии восточной мысли, которая не миновала Русь, хотя выразилась здесь скорее косвенно и в другие моменты, в иных, значительно менее интеллектуальных, контекстах, и в других, свернутых и менее осознанных, формах. Более прямо передавалось наследие Паламы в трудах его последователей и их учеников, таких как патриарх Филофей, митрополит Киприан и митрополит Григорий Цамблак.

Мариология Григория Паламы — болезненная тема, поскольку католические богословы пользуются цитатами из Паламы для демонстрации того, что он принял идеи Непорочного Зачатия, а православные отказываются следовать этому подходу. Даже в фундаментальной

40. О путях ее проникновения в славянскую книжность: *Скарпа М. У истоков восточнославянской рукописной традиции Слова на Успение Богоматери Григория Паламы: (Рукопись. Санкт-Петербург, ОР РНБ, Кир.-Бел. 32/1109) // Palaeobulgarica. 2008. Т. 32, № 3. С. 23—35.* Скарпа считает, что Слово на Успение впервые отражено в рукописи Кирилло-Белозерского монастыря Кир.-Бел. 32/119 приблизительно в 40-е годы XV века и через нее распространилось; позднейших списков (до XVIII века) он насчитывает шестнадцать.

монографии отца Иоанна Мейендорфа мариология Паламы обозначена как особый вопрос в рамках спора с католиками и практически не разбирается. Не нам здесь вмешиваться в эти споры. Надо сказать лишь одно: если бы не проблема догмата о Непорочном Зачатии, в связи с которым, с католической точки зрения, «схизматики» странно упорствуют и упрямятся, а с православной — католики демонстрируют «общую дефектность своей антропологии»⁴¹, — если бы не эта проблема, анахронично привнесенная в контексты истории XIV века, было бы заметнее, что развитие мариологии шло сходными путями, имело общие предпосылки, причем сходство обуславливалось частыми пересечениями, контактами, столкновениями, сосуществованием.

Образ Богоматери не был неизменным в византийском богословии. В кратком очерке о мариологии Григория Паламы отец Иоанн Мейендорф пишет, отчетливо полемически по отношению к тем (католикам), кто считает мариологию Паламы близкой к западным идеям: «Следуя святоотеческой и, главное, литургической традиции, св. Григорий прилагает к Ней эпитеты, которые в Библии кажутся применимыми исключительно к Христу; он имеет в виду не личность Марии, взятую индивидуально и, так сказать, статически, „Бога Рождшую“ ⟨...⟩ Таким образом, Богоматерь есть „источник и корень племени свободы“ ⟨...⟩ находясь в центре истории спасения, „Дева есть причина предшествующих ей событий, предводительница событий последующих и подательница вечных благ; Она есть мысль пророков, глава апостолов, утверждение мучеников, основание учителей... Она есть вершина и свершение всего святого“»⁴².

Не усматривая, вслед за о. Иоанном Мейендорфом, никакого отступления от церковной догмы и предания ни у Паламы, ни в связанных с его направлением гомилетических и литургических текстах, подчеркнем лишь указанное исследователем свойство — приложение эпитетов

41. *Сергий (Булгаков), свящ.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 274.

42. *Иоанн (Мейендорф), прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 316—317. (*Subsidia Byzantinorossica*; Т. 2). Иоанн Мейендорф цитирует здесь Беседы 14 и 53.

Христа к Богородице — как характерное для обновленной церковной традиции в рассматриваемый период. Это период новой высоты почитания Богоматери.

Слово-гомилия на Успение — произведение Григория Паламы, переведенное у южных славян в XIV веке и в переводе сербского извода быстро переместившееся на Русь, где оно заняло место среди авторитетных святоотеческих слов на Успение, вошло в Великие Минеи Четии и в прочие сборники⁴³. Палама именуется святым Григорием, архиепископом Солунским. Славянский текст — тяжелый, в буквальном переводе. Несмотря на это, Слово широко распространено. Оно есть и в Троицких минеях XVI века⁴⁴, и в Тулуповской минее⁴⁵.

Произведение Паламы принадлежит к другому, нежели праздничные «слова», жанру. Беседа — это рассуждение более свободное, чем проповедь, менее организованное в риторическом отношении. В данном случае это размышления на тему о месте и значении Богородицы в истории творения, боговоплощения и спасения. Роль ее, согласно Григорию Паламе, абсолютна:

-
43. Южнославянские списки указаны в работе: *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica... P. 611. Славянские и русские списки и издания Слова на Успение см.: *Турилов А. А., Бернацкий М. М.* Григорий Палама: Переводы сочинений Г. П. на славянский язык до XVIII в. // ПЭ. Т. 13. С. 12—41; *Скарпа М.* У истоков восточнославянской рукописной традиции... С. 23—35. Свод восточнославянских списков, хотя и неполный, см.: *Scarpa M.* Gregorio Palamas slavo: la tradizione manoscritta delle opere, recensione dei codici. Milano, 2012. P. 147.
44. Собр. ТСЛ. № 680. (409). Л. 262 об. Минея четья на август, крупный полуустав XVI века. Нач.: «Мою беседу днесь к вашей любви и любовь творит и долг...» Здесь мы цитируем Слово Паламы по этому списку как по наиболее удобному. Используем также издание: Св. Григория Паламы слово на Успение Богоматери (по серб. списку XIV—XV вв.) // Православный собеседник. 1905. Т. 2: Июль / авг. С. 1—18; здесь текст читается хуже, чем в рукописи ТСЛ. Русский текст приводится по переводу Амвросия Погодина: Беседа на всеблаженное Успение пренепорочной Владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии Святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. М., 1993. Ч. 2; Беседы (омилии) святителя Григория Паламы / пер. с греч. архимандрит Амвросий (Погодин). Монреаль, 1974. С. 111—121. Использую электронную публикацию: <http://pagez.ru/lsn/palama/037.php>
45. Собр. ТСЛ. № 681. Л. 397.

Она соделала землю небом и обоготворила род человеческий; Она единая из всех превыше всякого естества явилась Матерью Бога по естеству, а чрез несказанное рождение стала царицей всякой сущей в мире и премирной твари, и, возвышаясь таким образом над подчиненными Ей чрез Нее Самое, и, делаясь Сама причастницей высшего избрания чрез Божественного Духа, Она является высочайшей из превознесенных и блаженнейшей царицей блаженного рода.

Славянский текст по рукописи Собр. ТСЛ (№ 680):

Землю онебесивши и ро(д) обоживши и едина о(т) всѣ(х) сия Мати оубо о(т) естества, паче всякого естества явися Б(ог)у, ц(а)р(и)ца же всего мирьскаго и премирнаго съз(д)ания бысть несказанны(м) р(о)ж(ес)тво(м) и тако иже по(д) собою собою възвысивши, и иже на земли послушники, н(е)б(с)ныя вмѣсто земленыя показавши, лоучышаго достоинства сия и силы прѣвышышиа причастившися, и еже б(о)ж(ес)твены(м) съ н(е)б(е)се Д(у)хомъ роуковъзложения высокы(х) выш(ъ)ша и блженнаго рода бл(а)женнѣишии ц(а)р(и)ца... (л. 267—267 об.).

Проповедник не сомневается, что Богородица воскресла сразу по смерти и не только душой, но и плотью переселилась в небесный чертог. Он строит логическое обоснование учению о воскресении Богородицы во плоти:

И подлинно, если душа, имевшая обитающую (в ней) благодать Божию, оставляя земное, возносится к небу, как это стало ясным из многих примеров,

и мы верим сему, то как могло быть не вознесено от земли на небо тело, не только принявшее в себя Единородного и Предвечного Сына Божия, неиссякаемый источник благодати, но и родившее и явившее Его? Как соделалась бы перстью, подвергшись тлению, Та, Которая, еще будучи трехлетней и еще не имея в Себе Пренебесного Вселившегося, еще не рождающая Воплотившегося, обитала во Святом святых? Поэтому и родившее естественно тело прославляется богоприличной славой (вместе) с Рожденным и совоскрешается, по пророческой песни, вместе с прежде воскресшим тридневно Христом, «кивот святыни» Его.

Так Палама толкует стих из псалма «Воскреси, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святыни Твоя» (Пс. 131: 8); для него центральным становится образ ковчега как воскресшей плоти Богоматери.

Особую важность в связи с этим приобретает для него образ из псалма 44 — «Предста царица одесную тебя в ризах позлащенных» (Пс. 44: 10). Этот стих — измененным, без наименования «царица» и без упоминания золота риз, — был включен в успенское богослужение (Песнь 1 канона 2-го: «и предста светло украшена яко невеста всенепорочная Царю и Богу»). По интерпретации Паламы стих псалма несет в себе главные идеи Успения: позлащенные ризы царицы — это ее плоть, она была поднята в Горний Иерусалим во плоти⁴⁶:

46. Для примера: Слово Иоанна Златоуста с толкованием на этот же стих, довольно распространенное в XV—XVI веке («Иже в святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинограда, Златоустаго Слово внегда вне церкви обретесе Еутропии отторжен бысть, и о еже предста Царица одесную тебе в ризах позлащенных. Нач.: Сладостен убо цветник и рай, много же сладостнее книжное прочитание и разум»). По минее четией на август (Собр. ТСЛ. № 680. Л. 407 об.): «Не одежду г(лаго)ля, но добродѣтель, се бо есть одеж(д)а д(у)ши». Здесь вообще господствует нравоучительное толкование, все понятия «доброты» — телесной красоты — не только из псалма, но и шире, из связанной с ним Песни Песней, переводятся в план внутренний — душевных добродетелей, преимущественно женских.

Днесь переселилась от земли, предстала одесную
Вседержителя «в ризах позлащенных одеяна,
преиспещрена», согласно изречению о Ней
Псалмопевца пророка. Под одеждой позлащенной
разумей боголепное тело Ее, преиспещренное
многообразными добродетелями: ибо Она единая
ныне вместе с Сыном в богопрославленном теле
имеет небесное обиталище: поскольку земля,
гроб и смерть не имели власти удержать до конца
живоначальное и богоприемное тело лучшее неба
и неба небес жилище.

Параллельно актуализация образа «царицы в ризах позлащенных» наблюдается и в иконографии Богоматери (со второй половины XIV века). Не существует материала достаточного, чтобы связывать этот процесс с влиянием гомилии на Успение Григория Паламы. Напомним только, что славянский перевод этого произведения был сделан в Сербии во второй половине XIV века, и к Сербии же возводится происхождение иконографического типа «Предста царица». Исследователи икон этого типа указывают на сербское их происхождение⁴⁷. Одно из

Успех этого псевдо-Златоустова Слова, довольно пустого и многоречивого, в XVI веке можно отнести за счет «женской» тематики, нового влияния «Песни Песней» и необходимости заново освоить ее символику. «Слово» весьма отдаленно связано с толкованием на псалом 44, действительно принадлежащим перу Иоанна Златоуста. Златоуст, останавливаясь на нравоучительном смысле стиха, вместе с тем понимает его как пророчество о Церкви: ризы позлащенные — девство как одеяние Церкви (см. URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/68209/#toc13>, по изд. СПбДА 1898 года). Афанасий Великий толкует аналогично: Царица — Церковь, ризы — вера, надежда, любовь, стояние одесную — честь, которой она сподобится в будущем веке (Святитель Афанасий Великий. Творения в четырех томах. М., 1994. Т. 4. С. 36—423. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/afanv2/main.htm>).

47. *Осташенко Е. Я.* Об иконографическом типе иконы «Предста Царица» Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977. [Т. 10]. С. 175—187; *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись: Статьи и исследования. М., 1970. С. 252—254. Лазарев предположительно относит к сербской школе икону «Предста царица» из Успенского собора Московского Кремля (конец XIV века). Об этом см.: *Лазарев*

наиболее ранних таких изображений находится в Марковом монастыре, там же, где и знаменитый (едва ли не первый) цикл Акафиста. Это свидетельствует, что Марков монастырь был особенно открыт для новых веяний в восточнохристианской иконографии Богоматери. Такого типа изображение существует и на русской почве — в церкви Спаса в Ковалево в Новгороде (фреска конца XIV века).

У Паламы риза-плоть прославляется в первозданном и высшем блеске — словами псалма, что для него связано с идеей воскресения — вознесения в горняя во плоти, «в ризах позлащенных». Эта новая слава Девы Марии составляет основание для новых форм ее почитания. Будучи вознесена в небесные сферы «в ризах позлащенных», Богоматерь сияет блеском на весь мир:

...и потому Она прямо из гроба была вознесена
в пренебесное жилище, откуда сияет светозарным
и Божественнейшим блеском, освещая оттуда
всякое земное достояние, и за это всеми верными
поклоняемая, восхваляемая и воспеваемая.

...сего ра(ди) въ пренебесное абие възнесесе мѣсто,
о(т) гроба, о(т) него же паки даже до земля,
яснѣишая же и б(о)ж(ес)твенѣиша облиставае(т)
лоуча бл(а)годати, вся земныя конца о(т)тудоу
просвѣщающи, и о(т) вѣр(ъ)ны(х) всѣхъ
поклоняема и чюдима и поема (л. 268 об.).

Как богослов света, Палама пускается в диалектические рассуждения о соотношении Богородицы-Солнца и Христа-Солнца. Упрощая,

рев В. Н. Ковалевская роспись и проблема южнославянских связей в русской живописи XIV века // Ежегодник Института истории искусств. 1957. М., 1958. С. 260—261. Говоря о ковалевской фреске, Лазарев приводит использованный нами фрагмент из гомилии Григория Паламы: «Мария сделалась царицей всех тварей земных (...). Ее дворцом является теперь небо, она предстала справа от Вседержителя, облаченная в золотое одеяние» (Там же. С. 252, примеч. 50).

можно представить это так, что по отношению к человечеству Богоматерь есть солнце, но по отношению к солнцу-Христу она — небо. Завершает Палама эту диалектику света определением «света блистательнейшая».

В связи со световой тематикой отметим здесь актуализацию и отождествление у Паламы двух ветхозаветных прообразов Богоматери — клещей и купины неопалимой. Клещи, которыми серафим взял раскаленный уголь, чтобы прикоснуться им к устам пророка (Ис. 6: 6), как и купина неопалимая, — это Богоматерь как единственный путь ко Христу. Она, принявшая в себя огонь и раскаленный уголь, сама становится посреднически огнем и светом, озаряет и очищает. Палама указывает на исключительность роли ее в истории человечества и вместе с тем на возможность благодаря ей достигнуть полноты спасения в историческом бытии.

Приведем цитату из последней части Беседы, наиболее риторически организованной, содержащей заключительные хвалы Богоматери и в то же время наиболее ясно показывающей, как и почему на Богоматерь переносятся хвалы, обращенные ко Христу: Она превыше всего земного, кто воспевае Бога, тот воспевае и ее. Риторическая выстроенность текста мотивирована отсылкой к этой общей песне. Период завершается теми самыми словами, которые приводил о. Иоанн Мейендорф, характеризую мариологию Паламы:

Иже прѣвыше соущаго вѣистиноу, болши
и несъсудно всѣхъ Д(е)ва М(а)ти, тоу причастятся,
елици же причастятся Б(о)га, и тоу по(з)наю(т)
невмѣстимаго мѣсто, елици вѣдя(т) Б(о)га, и тоу
въспою(т) съ Б(о)гомъ, елици Б(о)га пою(т), сия
и сущимъ прежд(е) тоя виновна, и соущимъ по неи
пре(д)стательница и вѣчны(х) ходатаица, сия
пр(о)р(о)ко(м) вина, ап(осто)ломъ начало,
мученико(м) оутверж(д)ение, оучителе(м)

основание, сия сущии(м) на земли слава⁴⁸,
и сущиимъ на н(е)б(е)си красота, всея твари
оудобрение, сия начатокъ, и источникъ, и корень
неизреченны(х) благъ, сия всякаго с(вя)т(а)го верхъ
и съвръшение (л. 273 об.—274).

Новый стиль: Проповедь на Успение Григория Цамблака, акафист Успению

Большую важность для русской традиции имели посвященные Богородице новые проповеди Григория Цамблака. В Троицком монастыре русская традиция проповедей Григория сближается с русской же традицией переводов молитвенных произведений патриарха Филофея. Так, в сборнике Троице-Сергиева монастыря № 758 (нач. и кон. XV века) мы находим в первой, ранней, части «Тропаре похвални и догматики к преч. Владычицы Богородицы, творение святейшаго и премудрейшаго патр. Констандинаграда кир Филофея» (л. 90), а во второй, более поздней, «Григориа инока и презвитера Слово на всечестное Рождество пресв. Владычица наша Богородица. Нач.: Да предначинаеть настоящему тръжеству Давид богоотець» (л. 282) и «Григориа архиеп. росийскаго Слово на всечестное Успение пресл. Владычица наша Богородица. Нач.: Гавриила зрю чиноначалствующа на земли» (л. 313)⁴⁹.

Произведения Филофея, скорее всего, были привезены (и, возможно, переведены) митрополитом Киприаном или его сотрудниками. Григорий же Цамблак находился в тесных контактах (возможно, в родстве) с тем же Киприаном, и слова его, если они были созданы до смерти Киприана, могли войти в круг русских чтений при его посредничестве.

48. В рукописи — «слова».

49. Собр. ТСЛ. № 758 (1635). Сборник, полуустав, 4°, 580 листов, первая половина — нач. XV в., вторая — разных почерков, начиная с л. 282 — конец XV века. Слово на Успение на л. 313—321. Здесь мы цитируем заголовки по электронному каталогу рукописей на сайте ТСЛ (Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878).

Слово на Успение Григория было хорошо укоренено в русской традиции уже в XV веке, а в XVI оно является уже одним из самых основных чтений на Успение⁵⁰. Это идеальный пример нового стиля, который определяется обычно как «плетение словес» Тырновской школы и среди исследователей иногда порицается за выпренность и многословие. У русских книжников Слово пользовалось любовью за близость к гимнографии. Это заметно уже в XV веке по составу сборника-Богородичника Иосифова монастыря, где «Слово Григория архиеп. Российского на преставление Богородицы» помещено среди богородичных богослужебных текстов⁵¹. В XVII веке в певческих рукописях появляется «Стихира на целование в праздник Успения»⁵², которая представляет собой Слово на Успение Григория Цамблака, слегка переделанное, сокращенное и распетое стихирами на гласы.

«Слово на всечестное Успение» создает грандиозную и блистательную фреску вознесения Богоматери в Небесный Иерусалим. Тексту начально задается условное настоящее время как время созерцаемого оратором видения. Открывает действие, как и на Благовещение, архангел Гавриил — он несет Богоматери благую весть о приблизившемся ее Успении и вознесении на небеса, и он же созывает земные и небесные силы для участия в этом великом событии:

Гавриила зрю чиноначалствоующа на земли
и н(е)б(ес)ныя силы съзывающа пѣсньми

-
50. Большой, но неполный перечень рукописных списков «Слова на Успение» см.: *Бегунов Ю. К.* Творческое наследие Григория Цамблака. Велико Търново, 2005. С. 110—111.
51. ГИМ. Епарх. 80 (139). В сборнике есть еще одна небольшая проповедь, остальное — каноны, фрагменты служб и пр. (Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ / сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина, И. В. Поздеева // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 168).
52. Перечень рукописных списков и библиографию изданий см.: *Бегунов Ю. К.* Творческое наследие Григория Цамблака. С. 117—118. Ю. Бегунов издал текст «Стихиры» по одному из списков с фототипическим воспроизведением и нотной расшифровкой (с. 466—499).

и дароношениемъ по(дъ)яти Присн(о)д(е)воюу
и М(а)т(е)ре Ц(а)р(ев)у (л. 313).

Этот фрагмент можно понять так, что подъятие Богоматери в небеса осуществляется песнями и теми, кто их воспевают. Постепенно разворачивающееся событие вознесения представлено в условной одновременности:

...уже бо долгъ е(сте)ства о(т)даеть и къ С(ы)ноу
и Б(ог)у прѣставляется, и мира не оставляетъ
въсходить и бл(а)годѣтгни спосылаеть, землю
оставляетъ, но сроднаго присвоения не забываетъ
достояше сосоуду Б(о)жества, его же ради миръ
ос(вя)тися, в премирная она преставленоу
быти по(до)бааше М(а)т(е)ри Ц(а)р(е)вѣ, славѣ
съпричащати(ся) с(ы)новнѣи, до(с)тояще ковчегу
позлащенномуу Д(у)хо(м) въ вышнии Ерусалимъ
прѣнесться (л. 313—313 об.).

Образы Цамблака, в сущности, не новаторские. То же, например, мы видим у Федора Студита: «Ныне позлащенный и Богосоделанный ковчег переселяется из земной скинии в Небесный Иерусалим, в покой бесконечный, о чем нам и Богоотец Давид, воспевая как бы на кифаре, говорит: приведутся Царю девы⁵³, то есть души после Нее принесутся Тебе не руками священников, как в Ветхом Завете, а руками сыновни-ми». Но Цамблак более последователен и более риторичен, представляя Богоматерь в ее небесной славе, и главное — он создает единый образ Успения-празднования, перемещения Богоматери во вневременное царство славящим хором апостолов и пророков, воспевающих Богоматерь — царицу мира в Горнем Иерусалиме. Сам оратор является частью славящего хора.

53. Пс. 44: 15.

Гавриил извещает Богоматерь о близкой смерти, она собирает жен для последних наставлений, утешает их и ложится на смертный одр⁵⁴. Собираются апостолы, созванные с разных концов земли. Сначала Петр, за ним Павел, затем другие ученики и затем сам оратор берут слово для хвалений и риторических призываний. Молитвенная модальность оптатива преобладает и сохраняется до конца Слова, и в этой модальности получает выражение идея вознесения Богородицы на небеса живой: это естественная необходимость, обусловленная причастностью ее к рождению самой Жизни — Христа.

Поиди, Вл(адычи)це, гл(агола)ше, поиди,
да яко земля ос(вя)тила еси рож(д)ством си, тако
и въздухъ ос(вя)тиши прешествием си, поиди,
Всец(а)р(и)це, поиди С(ы)на и Б(о)га съпричащати(ся)
ц(а)р(с)твию вѣчному оному, пачеже превѣчному
и конца не имящемоу, възнесися съ славою не на
колѣсници рабскы, иакоже Илия, но м(а)т(е)рьскы
на с(ы)новнии(х) рука(х) (л. 318 об.).

Должен осуществиться предустановленный порядок: отверзутся перед ней врата небесные, потому что она отворила врата, затворенные Евой, и Господь вышел через затворенные врата девства. Оратор вместе с другими хвалящими своими взываниями в форме стройных ритмичных риторических фигур участвует в осуществлении этого высшего порядка:

Да по(д)имоу(т) тя Д(е)во херувими,
да въспою(т) тя серафими,

54. Н. В. Квливидзе, рассматривая в энциклопедической статье судьбу Успенского цикла в иконографии, отмечает появление сюжета «Смертного Благовещения» на русских иконах XV—XVI веков (Тихвинская икона Божией Матери с клеймами жития, XV в., НГОМЗ; Смоленская икона Божией Матери, XVI в., ГТГ). См.: Квливидзе Н. В. Богородица: Иконография // ПЭ. М., 2002. Т. 5. С. 503—504.

да прославять тя силы,
да пре(д)текоуть ти пр(ес)т(о)ли,
зряще тя престо(л) неописаннаго
и бестроу(д)на(го) е(сте)ства,
пойде, нѣвесто неневѣстная
въ невѣстникъ н(е)б(ес)ныи (л. 319).

Оратор в своих молениях-взываниях-хвалениях соединяется с хором богословствовавших чудных мужей, которые стремились выразить невозможное, никому не доступное — схождение в гроб Матери Жизни (л. 319).

Через риторические вопросы и восклицания цитатой из псалма вводится тема воскресения, общего для Господа и для его кивота: «како воспоем како возвеличим»... Псалмопевец Давид должен войти в хор:

Но да прииде(т) Дав(ид)ъ въ средоу, играя
и ударяя въ гоусли и пр(ед)начиная исхо(д)ная
б(о)жественому кивотоу: в(о)скр(ес)ни гл(аго)ля
Г(оспод)и в покои твои, Ты и кивотъ с(вя)т(ы)ня
твоя (л. 319).

Призываются пророки и пророчицы:

да возвеселится Ева тоя бо внука, къ премирнымъ
творитъ въсхождение и женския ноги неб(ес)ныя
круги наступають (л. 320).

Все силы — и небесные чины, и пророки, и земные богословы — соединены в едином деле постижения непостижимой тайны Успения и прославления Богоматери в ее успенской небесной славе. Все действия единовременны, поскольку соединены в единой модальности: побуждения к осуществлению того, что осуществлено в предании и осуществляется в праздновании.

Эта композиция, по сути близкая учению Паламы, но риторически более богатая и ритмически развитая, может быть соотнесена с иконографическими тенденциями XV века. Так называемое облачное Успение — иконы, в которых присутствует фигура Богоматери на небесах, — иконография не новая для XV века, но именно тогда, в многофигурных иконах школы Дионисия или его самого, она достигает соответствующей картине Цамблака сложности и полноты. Богоматерь изображается трижды: возлежащая на одре, в среднем регистре (душа в руках Христа) и выше, возносимая небесными силами к вратам небесным.

На иконе из Дмитрова, предположительно работы Дионисия или его мастерской, Богоматерь в диске — в блистающих белых одеждах, в золотых лучах⁵⁵. Ее сопровождают, в позах моления и хвалы, апостолы — каждый в своем облачке, несомом небесными силами (ил. 1).

Близка Слову Паламы по содержанию и Слову Цамблака по духу, пространственным характеристикам и художественной риторике фреска Дионисия в Феррапонтовом монастыре, в конхе алтаря Рождественского собора. Богоматерь с Младенцем восседает на троне в голубом диске, его окружают и поддерживают архангелы, небесные силы. Диск находится в небесной сфере, окруженный деревьями райского сада, на фоне куполов храма — Небесного Иерусалима; ниже в двух регистрах фигуры жен и мужей — пророков, святителей, апостолов в позах моления-хвалы.

Композиция Цамблака и образы Дионисия принадлежат к одному периоду, единому в художественном, риторическом и богословском плане, чем и обуславливаются сходные черты. Имеющееся определение стиля эпохи как «плетения словес» Тырновской школы — недостаточное для того, чтобы усматривать сходство в явлениях разных художественных рядов, и в целом обедняющее.

55. Успение Богоматери. Конец XV века. Мастерская Дионисия. Москва, ЦМиАР. Инв. № КП 828. Описание в каталоге см.: Дионисий: «Живописец пресловущий»: К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Феррапонтова монастыря. М., 2002. № 36. С. 155—157. Описание составил В. М. Сорокатый.

Роберт Матизен предложил для этого направления словесности определения, ориентированные на арсенал пражской лингвистики и славистики, для которой подчеркнутость формы не была дефектом: речь должна идти о выраженном, «усиленном» стиле, о специальной сосредоточенности на формальных элементах — ритме, повторах, риторических фигурах, синтаксических параллелизмах, на единстве формальной организации⁵⁶. Как идеальный пример такого усиленного стиля Матизен приводит акафист, считая исходным периодом для развития нового стиля в православном мире XIV века время создания новых акафистов патриархами и поэтами исихастами Исидором и Филофеем.

Кроме формальных особенностей усиленного стиля, обозначенных Матизеном, выделим здесь и еще одну — важнейшую сторону, несомненно подразумевавшуюся исследователем, но не получившую освещения в его краткой работе. Это акафистная модальность — молитвенно-хвалебная, которая в рассматриваемый период выходит за пределы литургической словесности и распространяется на другие типы и жанры, проникает в изобразительное искусство.

А. С. Преображенский в работе, посвященной главным образом фрескам Ферапонтова монастыря, но также и основным тенденциям иконографии XV века в целом, характеризует как общую для эпохи склонность изображать человеческое сообщество обращенным с молитвой и хвалой к высшим силам. В Ферапонтове это прежде всего фреска, называемая «О тебе радуется»; сцена Покрова с людьми, прославляющими Богородицу и молящимися ей; группы молящихся есть в иллюстрациях к разным кондакам и икосам в большом цикле Акафиста и в других композициях⁵⁷. Изображаются группы в молении — но не ходатай-

56. *Mathiesen R.* Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava ecclesiastica nel XIV e XV secolo // *Ricerche Slavistiche*. 1965. Vol. 13. P. 57—63. Матизен пользуется определениями пражского лингвиста и слависта Богуслава Гавранека.

57. *Преображенский А. С.* Тема коллективной молитвы в росписях собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря // *Древнерусское и поствизантийское искусство: Вторая половина XV — начало XVI века: К 500-летию собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря*. М., 2005. С. 229.

ственном, а хвалебном, акафистного типа, и зритель становится частью сообщества. Акафистная модальность характеризует в целом ансамбль фресок Рождественского собора, в которых отразились и нашли свое лучшее выражение основные тенденции эпохи. Как и у Цамблака, здесь человечество объединяется не только в хвале, но и в созерцании тайны, восхищении и стремлении к недостижимому — к постижению ее.

Возвращаясь к Слову на Успение Григория Цамблака, вновь подчеркнем основные его свойства: не только параллелизмы, стройные композиции из риторических фигур, ритм и аллитерации, но и господство молитвенно-восхищенных голосов — «благоговейное пение».

Итак, новый стиль, по мнению Роберта Матизена, проявлял себя в XIV веке процессом формирования новых акафистов. Г. М. Прохоров отметил трудность анализа нового стиля на основании новых переводных литургических произведений, поскольку их присутствие в славянской традиции плохо документировано и мало изучено. При этом сам он много сделал в этом направлении — не коснувшись, впрочем, новых акафистов⁵⁸. Шесть новых акафистов — архангелу Михаилу, Иоанну Крестителю и другие — приписываются патриарху Исидору I; среди них наиболее интересующий нас здесь **акафист Успению**. Один акафист приписывается Филофею Коккину. По сведениям Матизена, греческие акафисты XIV века не засвидетельствованы в оригинальных версиях; исследователь предположительно объясняет это обстоятельство, ссылаясь на данные исторических источников о том, что Исидор создал множество гимнов, которые были сожжены в период победы противников исихазма⁵⁹. Новые акафисты в славянских переводах появляются в рус-

58. Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV века в Древней Руси. СПб., 2009. С. 157.

59. Матизен (*Mathiesen R.* Nota sul genere acatistico... P. 59) ссылается на «Исторический обзор» архиепископа Филарета и другие источники. По данным Филарета, акафисты Исидора были сожжены, поскольку их сочли отступлением от канона (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1902. 3-е изд. С. 366). См. также: Пападопуло-Керамевс А. Жития двух вселенских патриархов

ских рукописях с XV века; с этого времени в славянском мире начала развиваться большая традиция нового акафистного творчества⁶⁰.

Акафист Успению, предположительно созданный патриархом Исидором не позднее середины XIV века, неизвестен в греческом оригинале, а в славянском переводе получил распространение только начиная с печатных киевских сборников «Акафисты» (XVII век). Заметных следов его присутствия в XV веке не видно, в то время как другие новые акафисты довольно свободно проникают в русскую книжность этого периода. Это может быть обусловлено тем, что акафист Успению входил в описания под общим обозначением «акафист Богородице», или же тем, что, войдя в службу Успения, он тоже не получал отдельного описания, но вероятнее, что он не имел распространения. Архиепископ Филарет, исследовавший произведения Исидора⁶¹, считал, что акафист Успению вместе с рядом других акафистов того же автора (всего пять) входил в известный большой Канонник 1457 года (Синодальное собрание), между тем описание А. В. Горского и К. И. Невоструева в этом сборнике указывает только один акафист Исидора — Иоанну Предтече⁶². В конце XVI века мы находим этот акафист в рукописном сборнике, сохранившемся в собрании Иосифо-Волоколамского монастыря, состоящем из акафистов с канонами, но здесь при акафисте Успению помещен не новый канон, Филофея (как будет потом в Киеве), а традиционный, старый, — Космы Маюмского. В рукописи собрания Хиландарского монастыря есть акафист Успению, без канона. Интересно, что этот сборник с датой 1614 г. писан монахом Ильей из «Малой России»⁶³.

XIV века: свв. Афанасия I и Исидора I // Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 1905. Вып. 76.

60. Современный очерк истории акафиста с обширной библиографией: Козлов М., Никифорова А., Турилов А., Этингоф О. и др. Акафист // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 371—381. (URL: <http://www.pravenc.ru/text/63814.html>).
61. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев... С. 365—368.
62. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1917. Отд. 3, ч. 2. С. 264—275. № 501/468. Канонник 1457 г.
63. Богдановић Дм. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 79. № 95.

Исследования А. В. Вознесенского, посвященные ранним печатным акафистникам и канонникам, показывают, что акафист Успению с трудом проникал в печатную книжность Москвы⁶⁴. В течение XVII века в Киеве многократно выходит книга «Акафисты», и с первого же издания (1606) в ней находится акафист Успению (которого, однако, не было в образце таких сборников — «книжке» Скорины⁶⁵). По наблюдению Вознесенского, акафист Успению находится в отношениях дополнительной дистрибуции к канону Одигитрии — важнейшему здесь для нашей работы тексту (см. следующую главу), который весьма характерен для московских книг, но не может оказаться в украинских. Иначе говоря, акафист Успению так же характеризует традицию Рутении, как канон Одигитрии — традицию великорусскую. В XVIII веке, когда при Петре I был установлен надзор над украинской печатной продукцией, вышло постановление Синода, прямо касающееся акафиста Успению (1728). Предлагалось «отложить» акафисты, «свыше потреб положенные: Гробу Господню, и Честному Кресту, и Успению Богородицы»⁶⁶. Из других приведенных материалов следует, что акафист Успению вызывал беспокойство у Синода и в конце XVIII века.

Акафист Успению нам важен как основание нового стиля, проявление новых установок, формулирование новых образов, которые в дальнейшем возникали и развивались и без его непосредственного влияния. Слово Григория на Успение демонстрирует заметное сходство и с акафистом Успению, но нет уверенности, что Цамблак его знал (хотя это и вероятно).

64. В Москве, как правило, не печатали акафистников, на Украине и в Белоруссии — не выпускали канонников (*Вознесенский А. В.* Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 356).

65. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев... С. 366.

66. Там же. С. 368; *Вознесенский А. В.* Канонник... С. 356. Ссылка на кн.: *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2. С. 669—670; *Попов А.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. Казань, 1903. С. 81—82. (Оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1902—1903 гг.).

Первый кондак акафиста Успению описывает ситуацию текста как благоговейное пение — «наше», которое мы приносим «Царице, восходящей от земли к небеси»⁶⁷. Это такое же дъящееся настоящее время моления и хвалы, как и у Цамблака. И в акафисте Успению, и в Слове Цамблака композиция построена на последовательности голосов, возносящих хваления. Последовательность одинакова в обоих произведениях, но такое сходство может быть обусловлено единством предания. Основная фигура, задающая и мотивирующая стиль в начале обоих произведений, — архангел Гавриил, несущий новую, смертную, благую весть — благовещенское восклицание «Радуйся». Апостолы собираются со всех концов земли для хвалебного пения и провозглашают: «Радуйся...». Сменяя друг друга, они произносят хвалебные речи. В акафисте, в отличие от Слова Цамблака, каждая речь завершается хайретизмами. Например, у Цамблака:

«Петръ топлое своя вѣры показуаше. и слезами обливаем: о вмѣстилище <так!> б(о)же(с)тва, гла(гол)аше, почто Тя н(ы)нѣ тако зрю без дыхания простерту...» (л. 315 об.); далее идет длинная речь Петра, построенная по всем правилам риторики надгробного панегирика. Затем последует речь Павла.

Акафист Успению:

Теплый же верою Петр со слезами многая
к Ней изрече, зовый:
Радуйся, ко премирным, Мати Творца
миру, восходящая; радуйся, к пренебесным,
пространнейшая небес, вземлющаяся...

Движение к Горнему Иерусалиму представлено в акафисте так же, как у Цамблака, как на иконе Успения мастерской Дионисия (ил. 1)

67. Здесь мы цитируем акафист Успению по электронной публикации на сайте РПЦ:
<http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/s5.htm>.

и на иконе Успения с солнечным кругом⁶⁸ (ил. 4): Богородица изображена одновременно в нескольких регистрах, «земных не оставляя», в руках Господа и носима херувимами, поднимается в славе из лучей или даже в солнечном круге, достигает неизреченных красот, находится в небесном прекрасном Иерусалиме — рае, окруженная всеми небесными силами, славящими ее (ср. ил. 1, 2, 3):

Кондак 8

Странно в превышних ведуще, Тя, Избранная,
яко солнце Владычице, внутрь пренебесных
недомыслимых красот и неизреченных доброт,
умильно к Сыну и Богу, дланьми Его держиму
возшедшую, и прерадостно преклоншуюся
живоначальной Его деснице, о сем непрестанно
вопием: Аллилуиа!

Икос 8

Вся бывши горе к небесным взята, и земных
не оставляя, Богородице, руками сыновними носима,
в незаходима видне, во оный град всесветящий
и прекрасный Иерусалим вышний, Херувимы
обстоима, со всеми небесными силами, идеже
слышит поющих сия: Радуйся, Еяже пресвятая душа
в вышнем всесветлом Сионе вселяется...

68. Об иконе в контексте истории иконографии Успения см.: *Толстая Т. В.* Храмовая икона Успенского собора... С. 67—86. Автор выражает проницательное, хотя только теоретическое, предположение о возможности соотносить новую иконографию с акафистом Успению Исидора, но считает, не указывая оснований, что этот акафист в славянском переводе вошел в текст службы в XV веке (с. 68—69).

Текст о солнце здесь может быть прокомментирован и обоснован через обращение к солнечной символике беседы на Успение Паламы. Формула кондака готовит переход от сложного символизма гомилии к типу икон Успения XV века, где Богоматерь представлена возносящейся на небеса в «славе» с лучами. На иконе из Успенского собора Кремля «слава» вокруг вознесенной Богоматери, включающая сияние с короткими лучами, состоит из двух оттенков красного (ил. 4). Исследовательница соотносит эту особенность с образом Жены, облеченной в солнце, из Апокалипсиса и с образом солнца из Песни Песней, упоминаемым у Иоанна Дамаскина⁶⁹. Но все же нельзя не отметить новизну такого образа солнечной славы Богоматери, разработанного Паламой, и новизну такой иконографии для христианского Востока.

В западных мариологических текстах и на иконах-картинах XV—XVI веков образ Марии в вершине творения в солнечных лучах вообще основной. Укажем лишь на два (может быть, красивейших) из бесчисленных примеров: Мария-Царица с Младенцем в солнечной славе среди райских цветов в Часослове из Брюгге (ил. 5)⁷⁰ и Мария Ассунта Тициана (ил. 6). Эти изображения позволяют оспорить расхожее утверждение, будто на Западе Мария в солнечной славе — это всегда фигура апокалиптической Жены, облеченной в солнце, апокалиптической Церкви. Даже когда в образе Марии формально присутствуют черты апокалиптической Жены, как в Часослове, преобладающим оказывается значение небесной славы с ликованием ангелов. В картине же Тициана

69. *Осташенко Е. Я.* «Успение» — храмовая икона Успенского собора Московского Кремля... С. 50. Было высказано и мнение о том, что художник был приезжий, неясного происхождения (Там же. С. 40). См. также: *Попов Г. В.* Художественная жизнь Дмитрова в XV—XVI вв. М., 1973. С. 83.

70. Часослов, Брюгге. Середина — вторая половина XV в. Библиотека Лоренциана, Флоренция. Образ Марии представляет собой как бы окно, вставленное в раму из богатого цветочного орнамента. Два заостренных темных луча, исходящих из подножья, комментируются специалистами как луна, то есть в свете 12-й главы Апокалипсиса: о Жене, облеченной в солнце, с луной под ногами (Каталог: *Una Donna vestita di Sole: L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri / a cura di G. Morello, V. Francia, R. Fusco.* Roma, 2005. P. 120—121).

солнце, в которое облачается вознесшаяся Мария, — это без всяких признаков Апокалипсиса божественное сияние, Солнце Правды.

Приведем примеры по проповеди Бернардина Сиенского, едва ли не наиболее представительной для богородичного культа Италии XV века⁷¹. Она принадлежит к циклу проповедей, произнесенных на центральной площади Сиены в 1427 году (не на латыни, а на «вольгаре», то есть по-итальянски, для простого народа). Начальная цитата проповеди — слова Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (26: 21): «Sicut sol oriens in mundo». Этот стих вводит сравнение жены-домостроительницы с солнцем (по Острожской Библии: «Солнце въсходя на высоких господнихъ, и доброта жены добрыя въ красоте дому ея»).

Бернардин видит Деву как Солнце на высотах Господних. Сюжет всех его мариологических проповедей — вознесение Девы, постепенный подъем в небесные сферы. В проповеди на Рождество он присутствует столь же очевидно, как и в проповеди на Успение — Вознесение Богоматери⁷². Бернардин определяет всю 26-ю главу Книги Иисуса, сына Сирахова (она посвящена образу доброй жены, устроительницы дома, — радости для мужа, в противопоставлении злой жене), как говорящую о благодатности сладчайшей Девы Марии.

Используя цитату из Апокалипсиса о Жене, облеченной в солнце, Бернардин относит ее к символике Премудрости, он строит проповедь на отождествлении Марии и Солнца. У Марии три сияния, соответствующие трем степеням силы солнечного света, — красота, благодать и слава. У нее также и 12 сияний (или 12 лучей, или 12 звезд апокалиптической жены на иконах) — это высшие достоинства Марии, которым посвящает свою проповедь Бернардин: благородство, господство, смирение и так далее. Во втором сиянии Мария — царица и госпожа всего мира, даже Бог покоряется ей (Лк. 2: 51). Ниже, возвращаясь к теме Марии-императрицы, проповедник применяет к Марии слова

71. Проповедь на Рождество Богоматери 8 сентября. *Bernardino da Siena. Prediche volgari sul campo di Siena 1427 / a cura di C. Delcorno. Milano, 1989. Vol. 1. XXIV: Qui tratta della Natività della Vergine Maria. P. 682—709.*

72. *Bernardino da Siena. Prediche volgari...*

Апокалипсиса (19: 16): «Царь царем и Господь господем» (оговаривая, что Мария может так назвать себя, когда у нее во чреве — Сын и Бог)⁷³. Таким образом, Бернардин относит к Деве два имени-символа, принадлежащие в Писании Христу, — Солнце и Царь царей. Проповедник утверждает за ней право пребывания на вершине творения и представляет ее в окружении солнечных лучей со знаками царственности и славы. Образ, которому отвечает важная для XV—XVII веков католическая иконография Марии, — Дева-царица в небесном сиянии — мы находим как в текстах Успения, так и в иконографии Богоматери на Руси XV века.

Заметные новации акафиста Успению — определения Богоматери, прежде, как кажется, не распространенные в традиции Восточной церкви.

Икос 7

Радуйся, краснѣйшему паче сыновъ челоувѣческих
С(ы)нови своему сопричтенная. Радуйся, яко
финиѣзь, плотию воскресшею процвѣтшая: радуйся,
яко кедръ в Ливане Неб(ес)номъ умножившаяся.
Радуйся, древо живота, насажденное посредѣ
рая превышняго; радуйся, ковчеже мысленный,
возвышенный въ горняя от потопа смертнаго.
Радуйся, обрадованная, во оуспении твоёмъ насъ
не оставляющая⁷⁴.

Отнесение к Богоматери образов финиковой пальмы и кедра ливанского — новость для традиции. Здесь они восходят к определениям праведника из псалма 91 (стих 13):

73. Ibid. P. 699.

74. Акафисты с каноны. Киев, 1754 (URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/1504>). В каноне на Успение (л. 122 об.) — начало акафиста Успению. Цит. л. 136—136 об.

Праведникъ яко фвниѣ процвѣтетъ, яко кедръ иже
въ Ливанѣ оумножится⁷⁵.

Те же деревья — финиковая пальма и кедр — являются и в 24-й главе Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова:

Яко кедръ възнесохса в Ливанѣ, и яко куварисъ
на горахъ Ермонскихъ, и яко фвниѣ възвысихъся
иже на примори, и яко садъ шипковъ въ Ерихоне⁷⁶.

Ни стих псалма, ни фрагмент из Книги Иисуса, сына Сирахова, не имели в Восточной церкви мариологического освещения. Православное богослужение вообще не использовало эту книгу⁷⁷. На Западе, напротив, 24-я глава имела статус ветхозаветного пророчества о Деве Марии. Особенное значение придавалось стихам, приведенным выше по-славянски. Латинский текст:

Quasi cedrus exaltata sum in Libano, et quasi
cypressus in monte Sion:
Quasi palma exaltata sum in Cades, et quasi plantatio
rosae in Jericho⁷⁸.

Эти стихи цитировались в средневековом богослужении на Вознесение Марии 15 августа:

75. По Острожской Библии.

76. Сир. 24, цит. по Острожской Библии (фототипическое издание: Библия, сирѣчь книги Ветхаго и Новаго завѣта по языку словенску. М.; Л., 1988. Л. 71 по 2-й пагинации). По позднейшей нумерации стихов: Сир. 24: 14—15.

77. Использовалась во фролилегиях, но не в профетологиях: *Thomson F. J. The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana — Sheffield, 1998. P. 605—920;* здесь цит. p. 840.

78. *Liber Ecclesiasticus, Siracides XXIV, 14—15, 17—18.*

Sicut cedrus exaltata sum in Libano, et sicut
cypressus in monte Sion. Quasi myrrha electa, et sicut
cinnamomum et balsamum aromatizans dedi suaviter
odoris⁷⁹.

На основании этих стихов и их западной экзегезы пальма и роза перихонская вошли в круг символов Девы Марии.

Текст 24-й главы представляет собой монолог Премудрости. Применение его к Марии на латинском Западе было частью характерного для западной мариологии процесса сближения и отождествления Марии с ветхозаветной Премудростью. В Восточной церкви, при общности многих структурных элементов, атрибутов, символов, этот процесс был затруднен. Естественной, так сказать, природной причиной этого различия (в том, что касается употребления 24-й главы Книги Иисуса, сына Сирахова) было грамматическое расхождение славянской и латинской версий. Если в латинском тексте Премудрость говорит о себе определенно в женском роде и все образы относятся к женскому существу, то в славянском тексте аористы и имперфекты 1-го лица не содержат признаков рода, и текст в целом скорее представляет Премудрость в мужском роде. Особенно весомо различие рода существительных: пальма и роза с одной стороны, «фвниѣъ» и шипок — с другой.

В славянской традиции существовала возможность толкования стиха 13 псалма 91 как христологического на основе омонимии: слово фвниѣъ означает одновременно птицу Феникс, возрождающуюся из пепла, и дерево — финиковую пальму. Омонимия сохраняется при разных способах написания этого слова⁸⁰.

79. Sicut cedrus exaltata sum in Libano — CANTUS: A Database for Latin Ecclesiastical Chant. URL: <http://cantusdatabase.org/id/007657> — в службе на Вознесение / Успение Девы Марии по рукописям в основном XIII—XV веков.

80. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : репринт. изд. М., 1989. Т. 3, ч. 2. Стб. 1356—1358; Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000. С. 257.

В западном понимании Богоматери как Премудрости базовыми становятся цитаты, которые в православии относятся к Премудрости, но не к Богоматери. Основной доктринальной цитатой является фрагмент из Притчей Соломоновых (8: 22—24): «Господь създа мя в начатокъ путей своихъ, в дѣла его прежде вѣкъ основа мя, прежде сътворения земли, и прежде сътворения бездны». В древнем церковнославянском паремийнике в начале ветхозаветного чтения из Притчей (8: 1—22) помещалась вводная формула «Сыне»⁸¹, так что не было никакой возможности отнести стих 8: 22 к Богоматери (именно это сделал в свое время основатель католического учения о Богоматери-Премудрости Иоанн Дунс Скотт). Но с XV века паремийник вышел из употребления и появился полный текст Книги Притчей, так что возникли возможности для колебаний в восприятии образа Премудрости.

В новом акафисте через посредство псалма 91 происходит сближение с католической символикой Девы Марии; акафист Успению может быть рассмотрен как мост между западным и восточным видением и пониманием Богоматери. Поражает в нем отнесение к Богоматери образа Древа Жизни посреди рая вместо обычной картины: райский сад, в котором произросло Древо-Христос. К этому мы вернемся ниже, в разделе о богородичном древе, и покажем, что в принципе образ Богоматери-древа вписывается в традицию позднего восточнославянского богородичного богослужения и в общий круг представлений о Богоматери в сказаниях об иконах.

Все описанные свойства акафиста Успению не свидетельствуют о его специальной соотнесенности с какими-либо определенными ситуациями византийской или славянской культуры XIV—XV веков; сходство со «Словом» Цамблака может быть и типологическим.

Единственная, но выразительная черта, позволяющая утвердить за этим произведением место среди новшеств XIV века, — кондак, содер-

81. Thomson F. J. The Slavonic Translation of the Old Testament... P. 832; Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 24.

жащий историю чина о Панагии, действительно нового и актуального именно тогда:

Кондак 6

Проповедницы Богоноснии апостоли, по отшествии
ко премирным Божию Матере, во общем седении
обычныя трапезы бывше, и предложение части
хлеба во имя Господне возносяше, внезапно свыше
Богородицу Царицу прешедшую со светоносными
ангелы зряху: и мир тем от Сына и Бога подавшую
слышавше, возгласивша о сем: Аллилуиа!

Здесь описано явление Богоматери апостолам после Успения в небесной славе. Содержанию кондака соответствовал **чин о Панагии**. А. Дмитриевский и М. Скабалланович в работах, посвященных истории праздника Успения, обратили внимание на появление в рукописях XV века, греческих и славянских, нового чина Панагии; параллельно явилось и сказание о возникновении этого чина. Это сказание помещено в Киприановой псалтири, среди дополнительных статей после часослова: «Сказание о въздвижении Пресвятыя», то есть Панагии, — описывается установление обычая апостольских трапез с воздвижением хлеба Богоматери⁸².

По Скабаллановичу, сказание это древнее, но какого времени — неизвестно. В нем рассказывается, как после воскресения Христа и до сошествия Святого Духа апостолы оставляли частицу хлеба на месте Господа и в конце поднимали ее ввысь, «глаголаху Христос воскресе». От Вознесения до Успения они, поднимая хлеб, славили Троицу, после же Успения они, собравшись для трапезы, совершили по обычаю, но тут «на облацехъ явлѣшесь жива и свѣтлотворнѣи ангелы предстоаху ей

82. ОР РГБ. Ф. 173 (собр. МДА). № 142. Описание см.: Леонид (Кавелин), архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Сергиевой Лавры... М., 1887. Вып. 2. С. 306—310. Предание о Панагии приведено на с. 306—307.

и носящися по въздуху да радуйтися, глаголющи, яко съ вами есмь въ вся дни живота вашего, сый дарь радостворный от сына моего пряхъ». Ученики удивились, и вместо «Господи Иисусе Христе» воззвали: «Пресвятая Богородица, помогай нам», — и тогда пошли к гробу и, открыв его, не обнаружили тела⁸³. Для чина возвышения Панагии характерно, среди прочего, песнопение «Блажимъ тя вси роди». Таким образом, акафист Успению вводит предание о Панагии, ощущаемое как актуальная форма чествования вознесшейся и являющейся в вышине в небесной славе Богоматери.

В предании о Панагии Успение Богоматери сближается с Вознесением и Преображением Господним, имя Христово замещается именем Богоматери; какого бы времени ни было это византийское предание, актуальность оно получило в XIV веке, и акафист Успению воспринял его.

Тенденцию чтить Богоматерь с использованием форм и образов, близких к христологическим, католический специалист отмечал как общую для византийского богословия XIV века⁸⁴, хотя с православной точки зрения это скорее католическая тенденция. Сама возможность таких встречных взглядов показывает, что процессы развития нового

-
83. М. Скабалланович отмечает, что в повествованиях об Успении Богоматери ни у Симеона Метафраста (XII век), ни у Никифора Каллиста (XIV век) нет этого предания (*Скабалланович М.* Толковый типикон: Объяснительное изложение типикона с историческим введением. Киев, 1915 (Фототип. изд.: М., 2003). Вып. 3). Предание связано с древним же чином воздвижения хлеба во время монастырских трапез. В Студийском уставе, по его наблюдению, собственно Панагия, или хлеб Богородицы, — просфора, из которой во время литургии вынули частицу во имя Богородицы, — не фигурирует, возвышаются «укрухи» — хлеб, оставшийся от трапезы. Панагию вместо «укрухов» (с сохранением в основном порядка молитв) исследователь находит в описании чина в Синаксаре Афоно-Иверского монастыря. Синаксарь XII века, но чин вписан позднее: *Скабалланович М.* Толковый типикон... Вып. 3. С. 59—60. Почти такой же чин, но с вознесением не самого хлеба Богородицы, а вынутой из него частицы в честь Троицы, был распространен в греческой церкви XV века, судя по описанию Симеона Солунского. Сделанные наблюдения приводят Скабаллановича к мысли, что чин Панагии — черта Иерусалимского устава (в самих иерусалимских типаках трапеза не описывается). См.: *Скабалланович М.* Толковый типикон... Вып. 3. С. 71.
84. *Jugie M.* Homélie mariales byzantines // *Patrologia Orientalis*. 1925. P. 366—377. (Nicolas Cabasilas. Homelies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge).

понимания роли Богоматери были параллельными и вели к Богородичному возрождению, сходному у обеих сторон и усиливавшему возможности обмена богородичными символами, цитатами, образами и культурами. Этот обмен стал особенно заметен в эпоху барокко, но начался значительно раньше. Как примеры такого перемещения образов и культов между поздней Византией и Италией с возвращением на Восток, в Россию, мы рассмотрим ниже культы Богоматери Тихвинской и Лоретской. Здесь же обратимся к еще одному произведению — авангардному в контексте литературы Успения XV века, образующему мост между православными и католическими образами Успения — Вознесения Богоматери.

Канон Филофея на Успение

Канон на Успение Богородицы атрибутируется в рукописях патриарху Филофею, с указанием, что перевел Федор — то есть Феодор Симоновский, один из основных, наряду с митрополитом Киприаном, переводчиков произведений Филофея Коккина: «Канон на достолепное Успение Пречистыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мария, певаем от вечера на павечерници. Творение святейшаго и вселенскаго патриарха Константинаграда кир Филофея. Преведен же бысть на русьский язык Феодором пръвопрезвитером („Въсея предлежащая, Владычице Отроковице, твари...“»)»⁸⁵. В ходе исследований литургического наследия патриарха Филофея в русской традиции Г. М. Прохоров указал на три списка этого канона и упомянул о нем осторожно, не сославшись на греческий оригинал, который, очевидно, неизвестен.

Все выявленные на данный момент списки канона находятся в рукописях Кирилло-Белозерского монастыря второй половины XV века, один из них входит в книгу, частично написанную рукой знаменитого

85. Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии... Статья переиздана в сб.: Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV в. в Древней Руси. С. 120—173. О каноне на Успение см. с. 162—163.

и весьма изучаемого белозерского книжника Ефросина⁸⁶. Хотя канон в сборнике — не Ефросиновой руки, но и он разделяет счастливую судьбу текстов, входящих в сборники Ефросина, которые тщательно описаны и выставлены в цифровых копиях на сайте Российской национальной библиотеки. Список канона Филофея в сборнике Ефросина, вероятно, 1470-х годов. Канон написан рукой писца, ничего больше не писавшего в этой книге. По завершении текста канона в нижней части листа указано имя: «Грешный иеромонах Иона начерта», с использованием греческих букв (л. 175 об.). В самом тексте на полях есть греческая помета „δοξ“, регулярно повторяющаяся при третьих тропарях почти каждой песни, — в списке того же канона в минее этому соответствует указание на полях: «слава». Есть и обозначение, соответствующее указанию «ныне». Из этого следует, что список был сделан не греком, но человеком, тесно контактировавшим с греческой средой, может быть, соучастником перевода или составления⁸⁷.

Второй список канона мы находим в минее на август библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря⁸⁸. Здесь этот канон находится после предпразднства Успения, с указанием: «певаем от вечера на повечер-

-
86. Основной список: ОР РНБ. Кир.-Бел. № 6/1083. Сборник. 1476—1482 гг. Л. 171 об.—175 об. Подробно описан в ст.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. О каноне на Успение кир Филофея см. с. 158—159.
87. Такие же особенности — греческие и грецизированные слова на полях — характеризуют еще одну рукопись из сборников Ефросина, список «Многосложного послания». В этом случае речь также идет о переводе неясной датировки (не исключено, что близкого ко времени списка): ОР РНБ. Кир.-Бел. № 53/1130. Л. 356—387. Почерк этой части сборника охарактеризован в современном электронном описании (очевидно, составленном М. Шибяевым) как «грецизированный полуустав». Филигрani в этой части сборника предположительно 1450-х гг., но, по нашим наблюдениям, текст не мог быть записан ранее 1470-х гг. См.: *Плюханова М. Б.* «Многосложное послание / свиток» как лаборатория идей // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 343—374.
88. ОР РНБ. Кир.-Бел. № 300/557. Минее на август, предположительно конца XV века. Л. 153—156 об. Третий список канона, указанный Г. М. Прохоровым: Там же. № 39/438. Сборник. XV век. Л. 171 об.—176. Этот список нами не обнаружен, не исключена ошибка в описании.

ници»; он вписан особым почерком и особыми чернилами, но в той же тетради, что служба. Эти два списка канона почти идентичны, поэтому здесь, не имея эдических задач, мы будем цитировать канон по цифровой копии сборника № 6/1083 (Л. 171 об.—175 об.).

В наиболее полном обзоре гимнографии патриарха Филофея, принадлежащем архиеп. Филарету (Гумилевскому), учитывающем и греческие, и славянские рукописи, этот канон не упоминается⁸⁹. Позднейшие исследования только редуцируют картину, созданную Филаретом⁹⁰.

Канон на Успение не обнаруживается в русских рукописных книгах первой половины и середины XV века, включающих многие литургические сочинения с именем Филофея. К середине века уже существовала довольно богатая славянская традиция Филофеевых молебных канонов и молитв, которая лучше всего представлена в Каноннике 1457 года, хранящемся в Синодальном собрании; здесь так много текстов, прежде всего канонов молебных, с указанием авторства Филофея (и в том числе с упоминанием Федора как переводчика), что становится очевидной высокая авторитетность этого гимнографа, ставшего для русского XV века новым отцом Церкви⁹¹. Мы помним отмеченную выше исто-

89. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев... С. 369—374.

90. *Talbot A. M.* Philotheos Kokkinos // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, 1991. Vol. 3. P. 1662. Автор не знаком со славянскими исследованиями. Он выдвигает предположение, что гимнографические произведения, приписываемые Филофею, могли быть сочинены не им, а Филофеем Синаитом — о котором, впрочем, ничего не известно. О состоянии вопроса см.: *Добрынина Э. Н.* Неизданные тропари патриарха Филофея Коккина: К вопросу о составе рукописного сборника ГИМ, Син. гр. (Влад. 303) // *Россия и христианский Восток*. М., 1997. Вып. 1. С. 38—48. В публикации отмечена малая изученность литургического творчества Филофея, большинство произведений которого остаются неизданными. Современное состояние изучения переводов произведений Филофея на Руси, вопросы о соотношении в процессах трансляции прямых контактов с Константинополем, связей с Афоном и южнославянского влияния см. в статье: *Афанасьева Т. И.* К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиста Божественной литургии патриарха Филофея Коккина и об авторстве его древнерусской версии // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*. М., 2013. С. 68—85.

91. Этот Канонник использовался архиеп. Филаретом (Гумилевским) и Г. М. Прохоровым для обзора гимнографии Филофея. Подробное описание см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 2. С. 264—275. № 501/468 (далее: Описание, с указанием страниц). В Каноннике 1457 г. с име-

рию с потерей акафиста Успению (Филарет Гумилевский полагал, что в этом Каноннике находился акафист на Успение Исидора, который не был впоследствии выявлен в Описании); сохраняется некоторая неясность и относительно канона Филофея — он мог примыкать к акафисту Исидора и вместе с ним теряться в составе службы предпразднства Успения в каких-то богослужебных сборниках.

А. И. Соболевский кратко рассмотрел перевод канона на Успение и обратил внимание на болгаризмы в нем, отметив, что указание на русский язык перевода отнюдь не исключает их присутствия, а означает лишь, что список русский⁹². Соболевскому канон был известен только по сборнику Ефросина. Отметим сразу, что присутствие болгаризмов или сербизмов не обязательно указывает на то, что перевод был осуществлен в XIV веке в южнославянских странах; эти черты могли характеризовать язык книжников, работавших и на Руси, и в XV веке.

Странно, что канон Филофея на Успение не вошел в келейные канонники Кирилла Белозерского⁹³, ведь Кирилл в первое десятилетие XV века привез на Белоозеро сочинения Филофея из Симонова монастыря, где он некоторое время пребывал под началом Феодора, игумена и переводчика⁹⁴. Можно предположить, что этот канон был действительно переведен в Симонове и списки его исчезли вместе со всеми ран-

нем Филофея: служба всем святым; служба Господу Иисусу; молитва к Богородице, приведенная два раза; канон молебен на поганые; канон молебен в усобных бранех; канон молебен на глад с указанием, что перевод «Феодора просвитера»; последование, певаемое в бездожде, — опять обозначен переводчик Феодор; в другом случае Феодор с биографическими подробностями о нем упомянут не в связи с Филофеем (см.: Описание, с. 269); стихира и канон певаемые в печалех и нуждах; молитвы, составленные в страшную язву.

92. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 36. (Сборник ОРЯС; т. 74).
93. Ряд произведений Филофея находятся в Каноннике Кирилла. По этому источнику они опубликованы Г. М. Прохоровым: Прохоров Г. М. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV в. в Древней Руси. С. 193—216.
94. Феодор (ум. в 1395 г.) — переводчик с греческого, много бывавший в Константинополе, собеседник и сотрудник митрополита Киприана, племянник Сергия Радонежского. О нем см. в работах Г. М. Прохорова. См. также: Дробленкова Н. Ф. Феодор // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 448—450.

ними рукописями этого монастыря, а один все-таки был привезен на Белоозеро из Симонова, но поначалу не помещен в те основные книги, келейные и богослужебные, которые использовались в монастыре и сохранялись в его библиотеке, и только в сборнике Ефросина вышел на поверхность. Канон появляется и в нем, и в минее на август, но не обнаружен в кирилло-белозерских канонниках, во всяком случае в тех, которые мы просматривали (XV — первой половины XVI века).

Не входит в наши возможности полное исследование истории этого канона в рукописной и печатной традиции, но уже из отмеченного здесь следует, что это произведение обладало какими-то качествами, мешавшими широко использовать его в великорусском молитвенном обиходе. Мы рассмотрим его на фоне текстов Успения, реально присутствовавших в русской книжности XV века.

Принадлежность канона Успения славянской традиции переводов Филофея конца XIV века подтверждается постоянным повторением обращения «О, Владычице», что встречается и в других переводах (хотя не исключена имитация стиля славянского Филофея или псевдо-Филофея, вполне проявившего себя ко второй половине XV века). В сочинении «Канон к Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой его Матери на поганые молебны» патриарха Филофея, переведенном «потружением Киприана, смиренного митрополита», обращения «Владыка» и «Владычица» поочередно повторяются в каждом тропаре⁹⁵. В каноне Успения повторение «О, Владычице» размещено с особым тщанием в специальных позициях — часто третьим словом от начала каждого нового периода, — так что образуется специальный ритм. Ближе к концу такой порядок не соблюдается и обращение к Владычице используется все меньше.

Косвенный признак Филофеева авторства — упоминание по всякому поводу церковных распрей и ересей, но и в этом случае будем иметь в виду, что подобная тематика вызывала интерес кирилловских книж-

95. Опубликовано Г. М. Прохоровым по рукописи Канонника Кирилла: Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV в. в Древней Руси. С. 198—204.

ников в 70—80-е годы XV века, развивалась ими и не без их участия была ближе к концу века интегрирована в идеологию и политику⁹⁶.

Конец первой песни канона Филофея:

Тлѣνια съпротивны(х), Вл(ады)ч(и)це, влѣнь и буря
еретич(е)скаго мятежа из(ъ)ми, въ пристанище
с(па)сительное, своимъ окрѣмлениемъ ведоущи,
ц(е)ркви възываетъ ти (л. 172).

Конец девятой песни:

Вышиши еси всѣхъ тварей, вл(ады)чествуеши
б(о)жиею силою, тѣм же подавай на врагы побѣду,
князю свѣтлаа оделѣния Б(огороди)це, ц(е)ркви
злопротивныя покаяюща (л. 175 об.).

Само предание об Успении в каноне Филофея представлено в манере, сходной с проповедью на Успение Григория Цамблака. И у Цамблака, и у Филофея внимание сразу сосредотачивается на вознесении Богоматери и ее небесном пребывании.

Канон Филофея, песнь 1:

Въсея прѣ(д)леж(д)ящая, Вл(ады)ч(и)це отроковице,
твари, б(о)голюбивою десницею и че(с)тною н(ы)нѣ
къ преставлению н(е)бесному, съ плотию възшла
еси, своему С(ы)ну съцр(с)твоующи.

96. См. об этом подробнее в наших работах: *Плюханова М. Б.*: 1) «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 452—488; 2) «Многосложное послание / свиток» как лаборатория идей. С. 343—374.

Рова истръмления, исхытила еси, отроковице, пръвѣе
прѣльстивъшееся е(сте)ство
ч(е)л(ове)ч(ес)кое неизре(че)ны(м)
ти рожь(д)ство(м), ч(ес)тны(м) же своимъ н(ы)нѣ
оупение(м) къ н(е)б(е)си влечеши, Вл(ады)ч(и)це.

Та часть предания, которая посвящена земному Успению, — характерная для старших проповедей на Успение — здесь, как и у Цамблака, представлена минимально: архангел Гавриил возвещает не столько Успение, сколько сразу вознесение на небеса (так — в песне 3 канона).

Сближаются эти славянские тексты и некоторыми выражениями — например, употреблением слова «невестник» в составе аллитерации:

Слово Цамблака:

Зряще тя престо(л) неописаннаго
и бестроу(д)на(го) е(сте)ства,
поиде, нѣвесто неневѣстная, въ невѣстникъ
н(е)б(ес)ныи.

Канон Филофея, начало песни 6:

Жени(х) тя, С(ы)нъ и Вл(ады)ка, о Вл(адычи)це,
о(т) плоти твоя, яко о(т) чертога руками
въсприе(м) и пакы с плотию в невѣстникъ вводи(т)
н(е)б(ес)ныи».

В этой песни и в других с настойчивостью подчеркивается, что Владычица вознеслась на небеса во плоти; в этом отношении канон на Успение Филофея пересекается с проповедью на Успение Григория Паламы.

Таким образом, обозначенные нами идейные и стилистические черты канона Филофея, которые при сопоставлении с древними канонами

на Успение могут показаться необычными, отвечают установкам новой литературы Успения, бывшей в ходу на Руси в XV веке.

Но в каноне есть особенность, которая действительно выводит его за пределы традиции. Это смелое и настойчивое цитирование Песни Песней.

Канон Филофея, из песни 4:

Б(огороди)цу ты въ истинну преставльшуюся,
ап(осто)льскыи, Вл(ад)ыще, ликъ възвѣщаа въземше
на рамене(х) свѣтло възспѣвающе славу твою,
словесъми пр(о)р(о)къ и проповѣдании.
(на поле: сла(в)а). Се гл(агол)еть ти, се добраа
моя ближняя голубице добръшиая ми, невѣсто
моя добрая ми, прииди зове(т) С(ы)нъ твои, въ
врѣтогра(д) мои внидемъ, сего пишу възприемлемъ
(л. 172 об.).

Здесь цитируется Песнь Песней (4: 7); призыв прийти в вертоград приблизительно соответствует стихам 12—14 главы 7 Песни Песней.

Канон Филофея, песнь 5:

Зове(т) тебе таиннѣ С(ы)нъ и жени(х) твои, н(ы)нѣ
прииди от Ливана, възстани, о невѣсто, възстани
ближняя моя (ср.: Песн. 4: 8, 2: 10, 2: 13
и др. сходные).
Словеса ты таинная С(ы)на и жениха твоего,
о Влад(ыдычи)це, н(ы)нѣ зовоу(т) о(т) мятежа
нижнии(х) къ въздуху н(е)б(ес)ному.
Миро излившесея Х(ристо)с бѣ въ оутробѣ твоеи
н(ы)нѣ низходитъ къ твоему миру добродѣтели
твои(х) желаа неизре(ч)енно и желае(м).

Вся ты еси добрая моя ближняя, ты пороку
не причастна (ср. Песн. 4: 7), ни смраду,
ни скверности, твои жени(х) зоветь тебѣ (л. 173).

Славянская и в целом восточная традиция толкования Песни Песней понимала невесту как Церковь Христову или как душу, стремящуюся к Богу⁹⁷. Соответственно, Песнь Песней в словесности Успения восточной традиции использовалась с большой осторожностью.

В православной службе Успения Песнь Песней не цитировалась, в то время как в католической — применялась широко⁹⁸. Брачная тема у Филофея получает особенную силу, сохранена ее страстность, характерная для ветхозаветной песни. При этом если в восточной службе Успения Богоматерь была представлена восходящей как невеста к Царю и Богу⁹⁹, то здесь, у Филофея, по католическому обычаю, Жених есть Сын.

В словах на Успение восточных отцов Церкви Песнь Песней цитируется, но не как брачный гимн. Вспомним цитаты из нее в первом Слове на Успение Иоанна Дамаскина — небесные силы, встречающие Богоматерь:

...точию не г(лагола)ше, кто сия восходящия оубѣленна,
приничющи яко оутро, добра яко лоуна, избранна яко
солнце (Песн. 6: 9), яко оукрасися, яко оусладися,
ты цветъ полскии (Песн. 2: 1) яко прекрасен посреди

97. Исследование славянской традиции Песни Песней см.: *Алексеев А. А.* Песнь песней...

98. Подробный экскурс в латинскую экзегезу Песни Песней и цитирование ее в латинском богослужении на Вознесение Марии 15 августа с привлечением новой литературы вопроса см.: *Bartolini M. G.* La rappresentazione della Vergine come la sposa del Cantico e la mulier amicta sole di Ap. 12 nelle omelie rutene sulla Dormizione: tra influssi latini e continuità del modello bizantino // *Slavica Ambrosiana*. 2014 (в печати); Основное исследование: *Fulton R.* Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens? The Song of Songs as the Historia for the Office of the Assumption // *Mediaeval Studies*. 1998. Vol. 60. P. 55—122.

99. Песнь 1 второго канона, см.: *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. С. 61.

терния, сего ради отроковица возлюбиша тя, в воню
мира твоего текоша <Песн. 1: 3>, внесе тя ц(а)рь
во скровницу свою <Песн. 1: 4>¹⁰⁰.

Подобная же цитата есть и в каноне Филофея, который здесь весьма близок Слову Иоанна Дамаскина.

Из песни 6 канона:

Странна суца и ужасна, и агг(е)ло(м), о Вл(адычи)це,
Твоя вся на н(е)б(е)са бо възходящу Тя видяще, кто
с(е), зовуще, сия добрая яко луна приникнувши.
Събори Тя агг(е)льстии на въздусѣ видяще с плотию
въ Х(рист)ѣ, якоже прежд(е) оужасаахуся,
кто с(е) възходящиа избраннаа, якоже с(о)лнце
гл(агол)юще» (л. 173 об.).

Отчасти автор следует приему Иоанна Дамаскина, вкладывая Песнь Песней в уста небесных чинов, но потом переходит к прямой речи Жениха, который то соединяется в хоре и с небесными чинами, и с пророками, то один произносит страстные речи, восходящие к Песни Песней.

Брачная символика Песни Песней, от прямого мариологического использования которой уклоняется восточная традиция, свободно вводится в канон Филофея. В конечном счете по набору цитат из Песни Песней и характеру их комбинирования канон Филофея оказывается близок латинскому гимну, использовавшемуся на Вознесение Марии, — „Tota pulchra“:

Tota pulchra es amica mea et macula non est in te
<...> surge propera amica mea veni de Libano veni

100. Церковнославянский текст: «Въведе мя царь въ ложницу свою» (Песн. 1: 3). Сверяем и цитируем по изд.: Алексеев А. А. Песнь песней... С. 66. Эта работа включает толковый перевод библейского текста.

coronaberis¹⁰¹. (Вся ты еси добрая моя ближняя,
ты пороку не причястна <...> прииди от Ливана,
въстани, о невѣсто, въстани ближняя моя.)

Итак, канон на Успение Филофея отличается исключительно смелым использованием Песни Песней, сближающим его с католической традицией. Аутентичность его в контексте византийской мариологии XIV века — это вопрос, который не нам разрешать¹⁰². Что же касается включения канона Филофея в две книги библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, то это нужно отнести на счет склонности кирилло-белозерских книжников второй половины XV века к идейному экспериментированию, особенно заметно проявившейся в 1470-е годы. Обратим внимание, что в одном сборнике с каноном (Кир.-Бел. 6/1083, сборник Ефросина 1476—1482 годов) находится, например, известная, вызывающая споры и недоумения Псалтырь Федора, новокрещенного еврея¹⁰³, — перевод собрания неканонических псалмов, сделанный, по-видимому, в начале 1470-х годов (с признаками западнорусского происхождения). Причины его появления в рукописях монастыря до сих пор не удалось установить¹⁰⁴.

101. Латинские гимны на Вознесение Марии 15 августа, засвидетельствованные в богослужебных рукописях XII—XV веков, см. в новейшей базе данных: <http://cantusdatabase.org/>. Здесь выявлены и систематизированы случаи цитирования Песни Песней в богослужебных текстах.

102. Недавно было выявлено и опубликовано греческое Слово на Успение Филофея Коккина: *Ψευτογκάς Β. Φιλοθέου Κοκκίνου, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου. Θεσσαλονίκη*, 1984. Ограниченность наших возможностей мешает нам, к сожалению, понять, существовала ли связь между Словом и каноном и не цитируется ли оно в каноне.

103. Описание: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина... С. 165. Текст опубликован по этому списку: *Сперанский М. Н.* Псалтырь жидовствующих в переводе Федора Еврея // ЧОИДР. 1907. Кн. 1. С. 53—72.

104. Новую литературу по этой Псалтыри см.: СККДР. Вып. 2, ч. 3: Библиографические дополнения. С. 403.

Канон Филофея, в некоторых частях сближающийся с католическим богослужением, мог появляться в славянской книжности, как кажется, при условии униатских веяний. Нечто подобное могло коснуться кирилловского книжника, вошедшего в соприкосновение с людьми из свиты Зои-Софии Палеолог или сторонниками унии более раннего времени. Затем этот текст исчезает, чтобы выйти на поверхность книжности в период новой унии. Он оказывается на первом плане в киевских печатных акафистниках XVII века¹⁰⁵. Здесь он сопровождает акафист Успению патриарха Исидора.

Канон Филофея отмечен в описании сербской рукописи XVII века, хранящейся в Хиландарском монастыре (№ 362), в составе акафистника, но без акафиста Успению¹⁰⁶. Неясно, в какой момент произошло соединение его с акафистом Исидора. Архиепископ Филарет (Гумилевский), отметивший постоянное присутствие акафиста Успению в киевских акафистниках XVII века, не обратил внимания на сопровождавший его канон Филофея. Между тем этот текст появился уже в первом киевском сборнике 1625 года¹⁰⁷. Зная книгу только по описанию, мы не можем сказать, явился ли уже здесь при этом акафисте канон Филофея. Судя по описанию, в котором сказано, что к трем помещенным в сборнике акафистам — Иисусу Сладчайшему, Богородице и Успению — были добавлены молитвы и «Наука о правиле» патриарха Филофея, присутствие этого текста вероятно¹⁰⁸, тем более, что он вошел в последующий печатный акафистник.

В XVIII веке, когда киевская печатная продукция оказалась под синодальным надзором, акафист Успению все-таки остался в употреблении, хотя и вызывал беспокойство у Синода, в то время как канон Фи-

105. Благодарю М. Г. Бартолини за сообщение о присутствии этого канона в киевском сборнике «Акафисты» 1629 года.

106. В описании рукописей Хиландарского монастыря акафистник датирован XVII веком. А. А. Турилов и Л. В. Мошкова датируют его концом XVI — началом XVII века (Славянские рукописи Афонских обителей. Фессалоники, 1999. С. 186).

107. Вознесенский А. В. Канонник... С. 357.

108. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Львів, 1984. Кн. 1. № 142.

лофея опять исчез. Судя по поверхностным наблюдениям, в XVIII веке акафист Успению помещается в контекст обычной древней службы на Успение¹⁰⁹.

Канон на Успение патриарха Филофея — смелое экспериментальное произведение. Когда бы и где бы он ни был создан: в XIV веке в Константинополе или в XV веке в греко-славянских кругах, склонных к унии, — он представляет собой еще одно свидетельство динамизма и открытости, характеризовавших словесность и иконографию на Руси в XV веке в целом.

Итак, *слова* и другие тексты Успения, вошедшие в русскую книжность преимущественно в конце XIV или в XV веке, демонстрируют красоту и богатство мысли и формы, последовательность в применении и интенсивность развития символических образов, достаточные, чтобы напитать новые значительные явления. Это целая словесность, соотносимая с русской иконописью того же времени, находящейся в фазе высшего расцвета. Господствующими и в той, и в другой области оказываются понимание Богоматери как вершины творения, смелое обращение к тайне, обилие световых образов и общий радостный характер благодарственных похвал. Теми же свойствами обладают и, по существу, этой единой словесности принадлежат два литургических произведения, основавших русскую традицию служб чудотворной иконе Одигитрии, рассмотрению которых мы посвящаем две следующих главы.

109. Так в книге: Акафисты с каноны. Киев, 1754 (см. в собрании старопечатных книг ТСЛ).

Глава III. Канон радостный Одигитрии как фактор Богородичного возрождения

Появление канона радостного в русской книжности

Канон Одигитрии появляется в русских богослужебных книгах на рубеже XIV—XV веков как молебный, в составе Правила молебного. «Правило молебное къ прѣс(вя)тѣи Б(огороди)ци», включающее «Кано(н) радо(сте)нѣ пр(е)ч(ис)тѣи Б(огороди)ци творение Игнатия ермонаха, в коемж(д)о тро(па)ри Одигитриа гла(с) 4», вошло в русскую традицию, вероятно, через Киприанову псалтирь¹.

Текст канона в этой рукописи почти полностью соответствует употребляемому сегодня в богослужебной практике, есть лишь несколько несущественных расхождений. Приведем здесь по рукописи первые три песни, показывая отличия от современного издания².

Пѣ(снь) 1³

Ирмо(с): О(т)в(е)рзь уста моя и наполнят(с)е.

Радостное, ч(ис)таа, н(ы)нѣ наставшее хваление
принашаю ра(д)уяся, и тихымъ гласо(м), Одигитрие,

-
1. ОР РГБ. Собр. рукописных книг МДА. Ф. 173. № 142.
 2. Канонник, или Полный молитвослов. М., 2001. С. 172—180. Отмечаем лишь значимые лексические расхождения.
 3. Следуем принципам упрощенного воспроизведения орфографии рукописи. Она доступна на сайте Троице-Сергиевой лавры. Здесь, в примечании, приведем примеры из первой

въпия⁴ ти, ра(д)уися, и исплъни мя разума пѣти
начинаючи.

Х(рист)а родившиа, радо(сть) на(м) вѣчную,
о ра(д)уи(ся), въсепѣтаа, православнымъ надеж(д)е,
Одигитрие всѣпетаа д(е)в(и)це, ра(до)сти
исп(о)лни мя мирови желанныя.

Ликую(т) въси ч(е)л(ове)ци, и агг(е)ли въсег(д)а
сѣгл(ас)но вопиюще на н(е)б(е)си и на земли,
Одигитрие, ра(д)уися д(е)в(и)це, радости бо
рожд(д)ьство(м) ти⁵ въсячьскаа исполнила еси.
Радости Одигитрие, иже съ страхо(м) ти поющихъ⁶
еже ра(д)уися⁷ сп(од)оби, мати сущиа радости,
избавлѣющи скръбни(х) всѣгда⁸,
и въсѣхъ пом(и)луи⁹ иже к тебѣ притѣкающи(х)⁹.
Та(ж) катавасиа: Спаси о(т) бѣ(д) рабы своя.

Пѣ(снь) 3.

Ирмо(с): Твоя пѣвица¹⁰, Б(огороди)це.

Х(рист)а вышнѣго ц(а)рѣ, о ра(д)уися,
непоколебимаа ч(ис)таа, и од(у)шевленнаа полато.

песни, сохраняя юсы, для демонстрации замены юса большого юсом малым, характерной для рукописи: «и тихымъ гласо(м), Одигитрие, въпия ти, ра(д)уиса, и исплъни ма разма пѣти начинаащи. Х(рист)а родившиа, радо(сть) на(м) вѣчнѣ... Ликую(т) въси ч(е)л(ове)ци, и агг(е)ли въсег(д)а сѣгл(ас)но въпѣюще» (л. 323).

4. *Печат.:* вопию.
5. *Печат.:* твоим.
6. *Печат.:* вопиющих.
7. *Печат.:* радости.
8. *Печат.:* избавляющи скорбей всяческих.
- 9–9. *Печат.:* к тебе прибегающих.
10. *Печат.:* песнословцы.

О ра(ду)ися, Одигитрие, ра(ду)ися, тобою
непоруши(м) нашъ гра(д) съхранѣ(т)ся.
Въмѣстити егоже не възможе(т) тварь, утроба¹¹
неискусобрачнаа еси, д(е)в(и)це, Одигитрие, тѣлесно
въмѣсти, тѣм же ти ра(ду)ися пое(м) по долъгу
величающе.

Радо(сть) многопѣтаа мирови, ра(до)стно ти поюще
пр(ис)но, вечнующия, ч(ис)тая, ра(до)сти спо(до)
бляе(м)ся твоими м(а)т(е)рьними м(о)льбами къ
рожд(д)шемуся о(т) тебе¹², Одигитрие.

Златую Тя и стамну, и свѣщникъ, и жезлъ,
и трапе//зу, ч(ис)таа, призывае(м), Одигитрие,
и гла(с) еже ра(ду)ися, тебѣ пѣсно принашае(м)¹³,
с сими же имени (л. 323—324).

Цитируемая нами рукопись — псалтирь следованная Троице-Сергиевой лавры — называется Киприановой, но не современна митрополиту Киприану. Она была создана во второй трети XV века, однако нет особых сомнений в том, что предание Троице-Сергиева монастыря не ошибается и первоначальная рукопись была действительно Киприановой руки. К такому выводу пришла группа исследователей, издавших другую подобную рукопись — болгарскую доевфимиевскую псалтирь XIV века (Норовскую) и для сопоставления использовавших Киприанову¹⁴. На основании орфографических и лексических особенностей,

11. *Печат.*: во утробу.

12. *Печат.*: твоими матерними молитвами, к рождшемуся из тебе.

13. *Печат.*: присно привношаем.

14. Норовская псалтирь (среднеболгарская рукопись XIV века) в двух частях / изд. подгот. Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко. София, 1989. С. 78—79. Киприановой псалтири посвящены несколько исследований: Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882. В разделе «Псалтирь митрополита Киприана» (с. 145—191) рассмотрено

таких же как в несомненном автографе Киприана — «Лестнице», они определяют протограф Троице-Сергиевской рукописи как редакцию псалтири, созданную Киприаном для восточных славян. От этой псалтири пошла традиция русских псалтирей с воследованием — не во всех деталях, но в некоторых основных особенностях состава дополнительной части — воследования.

В Киприановой псалтири находится группа служб специально радостного содержания: служба Благовещения с канонем Феофана — радостным, 4-го гласа; часть службы на праздник Акафиста 5-й недели Великого поста, включающая канон Иосифа благодарственный 4-го гласа, с краегранесием «радости приятелище»; между ними помещено правило молебное с канонем радостным Одигитрии. Эта композиция впоследствии часто воспроизводилась в русских псалтирях с воследованием, иногда без службы Благовещения — только канон Одигитрии и служба Акафиста; это сочетание переходит и в другие богослужебные сборники¹⁵, в канонники. Оно сохраняется на протяжении столетий в традиции и Троице-Сергиевой лавры, и других книжных школ.

существование в Псалтири Киприана элементов, восходящих к разным уставным традициям. Лингвистические наблюдения см.: *Князевская О. А., Чешко Е. В.* Рукописи митрополита Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского // Тырновска книжовна школа: Ученици и последователи на Евтимий Тырновски: Втори международен симпозиум. Велико Тырново, 20—23 мая 1976 г. София, 1980. С. 282—292. Статья о славянских памятях месяцеслова: *Чешмеджиев Д.* Митрополит Киприан и култовете на българските светци // *Studi Slavistici*. 2008. № 5. С. 15—30. Ни одно из исследований Киприановой псалтири не касается канона радостного Одигитрии.

15. Например, по соответствующим описаниям ([*Иларий, иером., Арсений, иером.*] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. В современной электронной публикации описания по этому изданию размещены при рукописях, поэтому ссылаясь на это издание как Описание славянских рукописей ТСЛ, номера страниц печатного издания обычно не указываем):

Собр. ТСЛ. № 640. Сборник богослужебный XV века. Полуустав. Л. 24 об.: «Канон молебен пресв. Богородице честнаго ея Благовещениа»; Л. 30: «Канон радостен пресв. Богородице, творение Игнатиа еромонаха»;

Собр. ТСЛ. № 650. Сборник богослужебный XVI века. Л. 52 об.: служба на Благовещение; в конце сборника, на л. 216 об.: «Правило молебно пресв. Богородице Одигитрие»; Л. 230 об.: «В пяток 5 недели поста творим службу неседалну, сиречь Акафист»;

В Псалтири с воследованием вторая часть, воследование, — это собственно часослов, богослужебные тексты суточного круга, к которым добавляются другие каноны и молебные последования разного употребления. Внесение туда радостных служб означало их распространение значительно большее, чем в годовом круге.

По всей вероятности, канон радостный Игнатия попал на Русь без южнославянского посредничества. Насколько можно судить по некоторым описаниям афонских псалтирей с воследованием, в сербской традиции (в отличие от русской, восходящей к Киприановой псалтири) канон Игнатия не использовался (не отмечено и случаев включения

Собр. ТСЛ. № 778. Сборник нач. XVI века. Полуустав. Л. 281: «Канон молебен пресв. Богородици (Одигитрии), творение Игнатия и Ермогена (*вместо*: иеромонаха)»; Л. 321: «В пяток 5 недели поста творим службу неседальному»; Л. 354: «Канон на Благовещение преславныя Владычица наша Богородица и Приснодевыа Мариа, творение Феофана»;

Синод. собр. № 406. По описанию А. В. Горского и К. И. Невоструева, Псалтирь с воследованием XV века. Начиная с л. 325 об. подряд: канон благодарственный с акафистом; Стихиры и канон Благовещению; канон молебен Одигитрии (см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 420);

Синод. собр. № 408. Псалтирь с воследованием митрополита Дионисия. XV и XIV век. Здесь подряд следуют: канон Благовещения (л. 332 об.), канон пресв. Богородице с акафистом (л. 338 об.), «Како пети подобает молебен за всяко прошение. На молебен канон Одигитрии, творение Игнатия» (л. 350) (см.: Там же. С. 429);

Синод. собр. № 409. XVI век. Начиная с л. 518 подряд: служба Благовещения; служба Одигитрии; канон благодарственный Иосифа с акафистом (см.: Там же. С. 438);

Собр. БАН. № 16.7.2. Псалтирь Татищевская, с воследованием. По наблюдению составителей описания, это копия, сделанная в 1547—1548 годах с другой рукописи, вероятно, новгородской, 1526—1537 годов. Начиная с л. 197: канон Благовещения; канон Одигитрии; Акафист в пяток 5-й недели поста (см.: *Срезневский В. И., Покровский Ф. И.* Описание рукописного отделения библиотеки Императорской Академии наук. СПб., 1910. Т. 1: Книги Священного Писания и книги богослужебные). Такая же последовательность в Псалтири с воследованием второй половины XVI века Собр. БАН. № 33.7.16; в подобной псалтири того же периода (№ 16.16.40) — то же, но в другом порядке;

Собр. БАН. № 34.7.12. Миняя праздничная с прибавлениями XV века. В прибавлении канон Одигитрии (л. 246), служба Акафиста в пяток 5-й недели Великого поста (л. 248).

в воследование канона на Благовещение)¹⁶. Впрочем, в псалтири библиотеки Троице-Сергиевой лавры начала XV века, куда входит канон радостный, содержится (в другой тетради) особый синаксарь с признаками сербского происхождения¹⁷.

По вопросу о распространении канона радостного в южнославянском мире нет печатных исследований. Привожу здесь суждения о вероятной судьбе этого текста авторитетного специалиста по славянской гимнографии Марии Йовчевой, высказанные в частном письме:

«Если этого канона Одигитрии нет в южнославянских списках (начиная с Шоповой-Кардимовой псалтири XIV века), то тогда Вы можете отвергнуть вероятность, что он переведен на Афоне или в Тырнове. Мы посмотрели эту псалтирь. В ней канона Одигитрии нет. К сожалению, рукопись не сохранилась целиком и обрывается на т. н. малом параклисе Св. Богородице (с началом «Многими напастями одржимъ»). Кроме псалмов и библейских песен там находится полный месяцеслов, и это все.

Но больше мы не можем ничего сказать о южнославянской традиции, так как репертуар болгарских и сербских параклитиков не изучен и даже не выявлен в описаниях. Мы рассмотрели некоторые каталоги (преимущественно рукописей Национальной библиотеки «Святые Кирилл и Мефодий» в Софии, Румынской академии наук и Погодинского

16. Так, например, афонские псалтири с воследованием сербского письма XV века из собрания П. И. Севастьянова (№№ 6, 7) не включают канон Игнатия; в них малый параклис покаянного содержания. В псалтири № 7 помещена служба 5-й недели поста с Акафистом; она же и в других псалтирях сербского письма этого же собрания: № 5 (пергаменная псалтирь конца XIV — начала XV века); № 9 (псалтирь сербского письма XVI века). См.: *Викторов А. Е.* Собрание рукописей П. И. Севастьянова. М., 1881. С. 39—41. Псалтири с воследованием Хиландарского монастыря, самые ранние из которых датируются концом XIV — началом XV века, почти всегда содержат Акафист или службу Акафиста, и во многих случаях — малый параклис. См.: *Богдановић Дм.* Каталог ћирилских рукописа... №№ 198, 112, 114, 120 и др.

17. Собр. ТСЛ. № 309 (862). Псалтирь с воследованием, нач. XV века. Полуустав разных почерков. В описании значится: Л. 173, 188: Неседальное пение и канон Одигитрии, в разных тетрадах; Л. 195: «Синаксарь вьсего лета». Русских святых нет, есть сербские — Арсений, Савва, Симеон.

собрания) и увидели, что иногда параклитики и следованные псалтири представлены постатейно (но не все каноны, а по усмотрению автора), но чаще всего их не описывали так подробно. С этими рукописями работали в основном гимнологи, которые искали в них оригинальных произведений. А кроме того, оказалось, что подобные каноны и службы распространялись еще и в требниках. Так что доказать присутствие или отсутствие этого канона в южнославянской книжности пока невозможно. (...) Существуют и некоторые данные о почитании Одигитрии в Тырнове. Например, на Тырновской Святой горе существовал монастырь Св. Богородице Одигитрии, центр книжной деятельности Феодосия Тырновского и патриарха Евфимия (сам патриарх переместил в этот монастырь свою школу из монастыря Св. Троицы). В Рыльском монастыре сохраняется чудотворная икона Св. Богородицы Одигитрии, подарок от сестры царя Ивана Шишмана».

(В недавнее время, после написания этого письма, Мария Йовчева провела исследование параклитиков и опубликовала статью о них, к которой мы обратимся ниже.)

Александр Евгеньевич Наумов указал нам на Требник XVI века, описанный в его каталоге церковнославянских рукописей Польши. Здесь помещено Правило молебное с канонем Игнатия, которое завершается указанием: «Съписано сие о(т) гре(ч)ескы(х) книгъ съмирнымъ митрополитомъ кыевь(к)ымъ и всея Ро(у)си Киприано(м)»¹⁸. На следующем листе с заголовком помещен Чин погребальный Никифора Ксанфопула. А. Е. Наумов полагает, что эти материалы в Требнике можно рассматривать как блок, свидетельствующий о некоей изначальной близости этих произведений.

Позволим себе допущение теоретического плана, опираясь на систематизированные И. Зерву Тоньянци данные источников. Никифор Каллист в своей церковной истории сообщает, что с древности по вторникам, перед тем как чествовать процессией икону Одигитрию,

18. Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce : Katalog / opracowali A. Naumow, A. Kaszlej. Kraków, 2004. S. 385. № 805.

в ее честь совершали также богослужение; Никифор Каллист говорит о «паннυχис»¹⁹. Предположим, что в этом песенном последовании с како-го-то времени мог употребляться канон Игнатия. Каллист в своей «Церковной истории» остановился на раннем периоде, но данные о богослужении в ней были актуальны скорее для его времени, чем для древности.

Русский паломник конца XIV века Игнатий²⁰ в записках о путешествии в Царьград так описал свое поклонение Одигитрии в ее храме:

Таже в шестый день идохомъ къ пречистѣй
Богородицѣ Одигитриа, еже русскимъ глаголется
языком Наставница, и, поклонившеся, цѣловахомъ
ю со страхомъ и трепетомъ и взяхомъ поморизмо
и помазахомся радостно²¹.

В большинстве списков Никоновской летописи в этом тексте вместо «радостно» стояло «радостьгмою», что в других поправлялось на «радостною» или «радость мою»²². Это греко-русское наименование Одигитрии, сопрягающееся с идеей радости, возможно, указывает на некое соприкосновение с текстом канона радостного Одигитрии. Игнатий — значительное лицо для того времени, он находился в тесных контактах и с Киприаном, и с Федором Симоновским, крупнейшим переводчиком греческих текстов того времени. Игнатий поехал в Константинополь в свите Пимена, добивавшегося утверждения на митрополичьей кафе-

19. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 238—240.

20. См. о нем: *Турилов А. А., Федорова И. В. Игнатий Смольнянин // ПЭ. Т. 21. С. 151—152.*

21. См.: ПСРЛ. М., 2000. Т. 11: Никоновская летопись. С. 101.

22. Там же. С. 100. О рукописной традиции Хождения Игнатия см.: *Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries / Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D. C., 1984. P. 67—73.* Майеска публикует нелетописную редакцию (р. 94—95), кладет в основу список с версией «радостьно», подводит варианты: *радостьмою, радостогмою.* В комментарии (примеч. 112) он отмечает непонятность всего выражения (*ibid.* P. 94). В словаре И. И. Срезневского отмечена уникальность и непонятность слова «поморизмо».

дре, и оставался там несколько лет, уже после смерти Пимена (1389). Вместо умершего в Москву поехал Киприан, к которому перешла часть Пименовой свиты; с ними был и Федор Симоновский. Оставшимся в Константинополе Игнатию и его товарищам Киприан посылал письма с дороги²³.

Борьба иерархов за русскую митрополичью кафедру сопровождалась в тот период перемещением из Константинополя на Русь икон Одигитрии. Две копии ее, согласно летописным известиям, были отправлены из Царьграда Дионисием Суздальским; по преданию, приведенному в Степенной книге, Одигитрия была привезена в Москву Пименом²⁴. Киприан, вышедший из этой борьбы победителем, привез (как филолог-литургист) из Константинополя канон Одигитрии.

Митрополит Киприан в своей литургической реформе, как известно, действовал свободно, не следуя требованиям какого-либо единого устава, иногда вносил в новые богослужебные книги тексты древнего песенного последования, иногда — новейшие произведения²⁵. Он, теоретически, мог взять молебен локального применения, не выходящий за пределы церкви монастыря Одигон, и открыть ему широкий путь в русский церковный обиход через Псалтирь с воследованием, составленную для восточных славян.

Для нас здесь не так важно, отыскиваются ли вообще следы этого канона в Константинополе, на Афоне или в Тырново. Существенно, что на Руси, в отличие от Греции и южнославянских стран, он получил исключительное распространение.

23. Так в тексте Игнатия Смольнянина. См.: ПСРЛ. Т. 11: Никоновская летопись. С. 101.

24. Об этих известиях и об иконах, с ними гипотетически соотносимых, см.: *Щенникова Л. А.* Византийские иконы в Московском Кремле // Византийские древности: Произведения искусства IV—XV веков в собрании Музеев Московского Кремля : каталог / ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2013. С. 64—66; Икона Богоматерь Пименовская из Успенского собора Кремля // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. Кат. № 79. С. 247—249 (описание Л. И. Щенниковой).

25. *Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности...

Канон радостный как молебный, или параклис. Соотношение с каноном Феостирикта

В Киприановой псалтири²⁶ канон радостный Игнатия находится в составе правила молебного: «Правило молебнo къ прѣс(вя)тѣи Б(ого)родици». Порядок следующий: иерей начинает, глаголет Трисвятое, Отче наш, Господи помилуй и другое, затем идет псалом 142, и после других молитв священника следует обычный для молебна Богородице тропарь 4-го гласа (в рукописи небольшие отличия от современного текста): «Къ Б(огороди)ци прилѣжно нинѣ притецѣмъ грѣшнии, съ смѣрение(м) припадающе, покаание(м) въпяюще, из глубины д(у)шевныя, Вл(ады)ч(и)це, помози, м(и)л(осе)рдовавши на ны, потщися яко изгыбаемъ о(т) множества грѣховъ. не о(т)врати рабъ свои(х) тощъ, тебе бо едину помощницу имамы» (л. 322 об.—323), — дважды, затем «неумолъчи(м) никогда же Б(огороди)це», псалом 50. Затем канон радостный. По третьей песни кондак, глас 2²⁷: «Мол(и)тва тепла купно²⁸, и стѣна необоримаа, мил(ос)ти источниче, мирови прибѣжище, прилежно ти въпие(м): Б(огороди)це Вл(ады)ч(и)це, вари и от бѣ(д) избавити на(с)²⁹, едина въскорѣ заступающи»³⁰ (л. 324). После 6-й песни — кондак и так далее.

Это молебный чин, или параклис, — традиционное и древнее последование, в котором отдельные части могли варьироваться, приспособляясь ко времени и обстоятельствам. Кроме псалмов 142 и 50 в него мог входить еще и 117-й.

М. Арранц, изучая византийское богослужение, реконструировал историю этой службы, уходящую в древность³¹. Происхождение пара-

26. ОР РГБ. Ф. 173 (собр. МДА). № 142.

27. Печат.: Седален, глас.

28. Печат.: Моление теплое.

29. Печат.: предвари, и от бед избави нас.

30. Печат.: предстательствующая.

31. Arranz M. Les prières presbytéral de la „Pannychis“ de l'ancien Euchologe byzantin e la «Pannikhida» des défunts. II // *Orientalia Christiana Periodica*. 1975. № 41. P. 119—139; здесь 133, 137.

клись он связывает с *Паннухис*³² — древним молитвенным песенным последованием бдения первой половины ночи. Тип последования, уже непосредственно связанный с молебном, — *Паннухис* св. Федора; эта служба, собственно, и сохранилась и дошла до нашего времени с наименованием параклитика (или, у славян, молебна), войдя в часослов (другое ответвление этой традиции — собственно панихида как заупокойная служба)³³. Последование сохранилось для процессий, молебнов с иконой, различных специальных случаев. В православной богослужбной практике молебны до сих пор весьма распространены.

Согласно исследованиям М. Скабаллановича, «влияние панихиды (имеется в виду древняя *паннухис*) вставило в повечерие его среднюю часть с 50 пс. и каноном»³⁴. Состав малого, то есть непостного, повечерия не указывается в типиконах. Как самостоятельная служба малое повечерие, по наблюдениям Скабаллановича, выступает впервые в славянских Иерусалимских уставах XIV века³⁵.

Происходя из ночной «паннухис», параклис сохранял «ночные» покаянные настроения. Однако известны случаи, когда в это последование вводился богородичный кондак — Акафист: так было вечером

32. В позднейшем русском издании работы Арранца по Евхологию принят термин «Паннухиды» (Арранц М. Избранные сочинения по литургике / Папский Восточный Институт. Рим; М., 2003. Т. 3: Евхологий Константинополя в начале XI века и песенное последование по требнику митрополита Киприана. С. 20).

33. Арранц М. Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология / Ленинградская духовная академия. Л., 1979. С. 211—214. Состав службы (на с. 209—210): Паннухис св. Федора, или Молебна, или Параклиса: Возглас и начальные молитвы; Пс. 142; Ектения; Пс. 117 и тропари; Пс. 50; канон; после 3-й песни: Ектения, Седален: *Заступничество*; после 6-й песни; Ектения; Кондак *Предстательство*; Прокимен: *Всякое дыхание*. Евангелие. Тропари. Молитва: Спаси, Господи, люди Твоя; После 9-й песни: Трисвятое, *Отче наш*, Тропари; Ектения сугубая, Молитва. Отпуст.

34. Скабалланович М. Толковый типикон... Киев, 1910 (Фототип. изд.: М., 2003). Вып. 1. С. 428.

35. Там же. С. 430.

в пятницу пятой недели Великого поста во Влахернской церкви — по уставу X века³⁶.

Акафист в песенном последовании паннухис, теоретически, мог бы подготовить условия для развития канона радостного как молебного.

Как богородичные молебные каноны, помещаемые в часословах, исследователям богослужения византийского ареала известны Акафист, малый параклис — канон Феостирикта, большой параклис — канон Феодора Ласкаря. Канон радостный в этой функции (но, как кажется, также и в других) не упоминается³⁷.

В последнее время появились две работы³⁸, которые подходят к проблеме параклиса с другой стороны — в поисках богослужения иконе. Н. Паттерсон-Шевченко опиралась на помощь Р. Тафта и М. Арранца и пришла к гипотетическому выводу (на византийском материале), что к XV веку возникла литургическая ситуация богослужения перед иконой и даже в честь самой иконы, и это могло быть пение параклиса или Акафиста, который в функции богослужения-молебна перед иконой соприкасается с параклисом. Паттерсон-Шевченко имеет в виду параклис с каноном Феостирикта³⁹. Иоанна Зерву Тоньяцци провела систематическое, с филологическим анализом, исследование греческих византийских источников, упоминавших какие-либо формы почитания Одигитрии. Исследовательница не обнаружила ни одного календарного церковного праздника, посвященного Богоматери Одигитрии, и только

36. *Arranz M.* Как молились Богу древние византийцы... С. 202—203. Используемый Арранцем Устав Великой церкви: *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n°40, X^e siècle / introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos.* Roma, 1962—1963. (Pont. Institutum Orientalium Studiorum; Vol. 1—2). В Типиконе монастыря Мессины (1131 год) Арранц находит службу, близкую песенной Паннухис, на месте повечерия во все пятницы года: здесь нет псалма 50, канон — параклитик Богородице. В этой службе в пятницу пятой недели поста поют кондак Богородице Акафист (*Arranz M.* *Les prières presbytéral...* P. 123).

37. *Salaville S.* Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave // *Maria: Études sur la Sainte Vierge.* Paris, 1949. T. 1. P. 312—313.

38. *Zervou Tognazzi I.* L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone... P. 262—287; *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконы в литургии.

39. *Zervou Tognazzi I.* L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone... P. 254.

одно богослужбное последование, связанное с ней, — чин малого параклиса с каноном Феостирикта⁴⁰. В малом параклисе Одигитрия не упоминается, он общий богородичный. В греческом издании нового времени, по которому его цитирует Тоньяцци, за каноном следует другой текст с призывом чествовать Одигитрию. Значит, в греческой традиции с какого-то момента он закрепился за Одигитрией, а в русских рукописях это явление не отмечается.

В болгарской славистике параклисы стали объектом исследования в последние десятилетия. Распространение их в XIV веке рассматривается как инновационное явление в южнославянской гимнографии. Параклис определяется как жанр с характерными для того времени чертами гибридности и довольно свободный в функциональном отношении: это «служба (также канон или цикл стихир) молебного (умилительного), покаянного или благодарственного содержания. Он применяется не только для литургического, но и для внелитургического употребления»⁴¹. Существенно для нас наблюдение М. Йовчевой, что параклисы, бывшие в ходу в южнославянском мире в рассматриваемый период, по настроению соответствовали трагической судьбе Балкан: «Своим молебным и покаянным содержанием (иногда доходящим до так называемого плача) эти песнопения отвечают требованиям сложившейся индивидуальной молитвенной практики XIV века в связи с исихастским пониманием значения уединенной молитвы как единственного способа мистического богопознания, являясь в то же время и адекватным художественным и литургическим отголоском трагических событий в судьбе

40. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 254. Содержательная работа сходного характера, посвященная Одигитрии в Константинополе: *Шалина И. А. Чудотворная икона-реликвия «Богоматерь Одигитрия»: ее вторичное чудо и «хождение по Константинополю» // Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. С. 245—274. В этом же направлении следуют работы А. М. Лидова и Б. Пенчевой. Мы здесь пользуемся работой Зерву-Тоньяцци, поскольку в ней осуществлен филологический подход к греческим источникам.*

41. *Йовчева М. Новые тенденции в развитии болгарской переводной и оригинальной гимнографии в XIV в. // Древняя Русь. 2009. № 4 (38). С. 37. Здесь же литература по параклису.*

балканских народов»⁴². Очевидно, что здесь имеется в виду в первую очередь основной для византийского мира малый параклис, или канон молебный, — канон Феостирикта⁴³.

По разного рода русским богослужебным сборникам видно, что на Руси канон Одигитрии мог оказываться в отношениях взаимозаменяемости с каноном молебным, или параклисом, Феостирикта.

В упомянутой выше Псалтири следованной XV века (Собр. ТСЛ. № 309) «Чин, како подобаеть пети Параклис» представлен отдельно (л. 275), а канон Одигитрии помещен в другой части сборника; такую же картину мы видим в Кирилловом часослове. Здесь указано: «на малой повечерниции канон молебен Пресвятой Богородице (параклисис)»⁴⁴. Это канон Феостирикта. Канон Одигитрии (который может и сам именоваться параклисом) здесь положен на утрени. В часослове ТСЛ конца XV века он включен в «Чин како подобаеть пети Параклис пресв. Богородице»⁴⁵.

В русских богослужебных книгах понятия «канон молебный» и «параклис», по-видимому, различались не слишком четко; возможно, упо-

42. Там же. С. 37—38.

43. «Феостирикт монах составил известный „канон молебный Пр. Богородице “Многими содержим напастьми”». Канон этот читается перед причащением Св. Тайн и на многие праздники полиелейные, когда положен канон Богородице и не имеется ничего нарочитого. Он известен под именем „параклисиса“» (*Киприан (Керн), архим.* Литургика: гимнография и эртология. М., 2002. С. 80. Курс лекций в Парижском богословском институте). У Н. Нахимова сказано, что канон приписывается как Феостирикту, так и Феофану, поскольку оба пережили ужасы иконоборчества; таким образом, в атрибуции учитывалась и его мрачность, и связанность с иконой, хотя в тексте у Феостирикта нет ничего об иконе. По выражению Нахимова, «поется при всякой скорби душевной и несчасти» (Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) / с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями Николая Нахимова. СПб., 1912. С. 200—201).

44. Собр. ТСЛ. № 16 (2009). Часослов 1423 года. Канон Игнатия — л. 70; канон молебен — л. 225.

45. Собр. ТСЛ. № 345. Часослов конца XV века. Л. 206—212; № 789 (1872). Сборник XVI века. Л. 93 об.

требление термина «параклис» предполагало традицию греческую, более определенную, а «канон молебный» или «правило молебное» — понятия более расплывчатые. В отмеченных выше троицких книгах слово «параклис» обычно появляется, когда канон включен в малое повечерие, но это не абсолютная зависимость.

Функциональное совпадение двух канонов — Игнатия и Феостирикта — следует из общего состава молитвенных текстов, включаемых в Правило молитвенное. Они почти всегда одни и те же и до наших дней сохраняются при каноне Феостирикта: тропарь 4-го гласа «К Богородице прилежно ныне притецем...»; Слава, и ныне: «Не умолчим никогда, Богородице...»; тропарь 2-го гласа «Моление теплое и стена необоримая...»; кондак, глас 6: «Предстательство христиан непостыдное...»⁴⁶; Икос: «Прости длани Твоя, имаже всех Владыку, яко Младенца, прияла еси...»; стихира, глас 6: «Не ввери мя человеческому предстательству...».

Судя по скорбному покаянному характеру, эти тексты являлись естественным окружением для канона Феостирикта, органически связанного с древней ночной «паннихидой», а канон Игнатия был включен позже в этот не совсем сродный ему контекст.

Канон Феостирикта — замечательное произведение, выражающее одинокую скорбь. Кристиан Ханник выделяет его как текст, выразительно представляющий тенденции богородичной гимнографии византийского мира — многообразной и не связанной жесткими догматическими задачами. Канон изыщен в поэтическом отношении и выражает индивидуальный религиозный опыт, отделенный от общей истории спасения⁴⁷.

46. Кириллов часослов: Собр. ТСЛ. № 16. Л. 233: кондак, глас 6. «Заступнице хр(ис)тианом»; Л. 233 об.: икос: «Прости длани свои...».

47. *Hannick Ch. The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory // Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium / ed. by Maria Vassilaki. Norfolk, 2004. P. 69—70.*

Истерзанный болезнями, страданиями и бедствиями, как некий Иов, молящийся обращается к Богородице в надежде на помощь:

Из песни 1

Многими содержимь напастьми, к Тебе прибегаю,
спасения иский...

Из песни 3

Лютыми недуги и болезненными страстьми истязаему,
Дево, Ты ми помози...

Из песни 4

На одре болезни моя и немощи низлежащу ми, яко
Благолюбива, помози...

Из песни 6

На одре ныне немощствуяй лежу, и несть исцеления
плоти моей: но, Бога и Спаса миру и Избавителя
недугов рождшая, Тебе молюся...

Из песни 9

Тока слез моих не отвратися...

Канон радостный представляет собой контраст этому скорбному произведению. Он не индивидуален — это общественная молитва — и полон радости, которая выражается в нем не только в хайретизмах, как в Акафисте, но и как определение состояния молящихся. Это общественные праздничные хвалы и благодарения. Этот текст не согласуется по настроению и всем установкам с молитвами из малого параклиса, которые часто его сопровождают.

Содержание канона радостного в соотношении с Акафистом

Канон радостный демонстрирует связь также со службой Акафиста — Похвалы Богородицы в субботу пятой недели Великого поста. Состав ирмосов его тот же, что в каноне Иосифа из службы Похва-

лы Богородицы (пять благовещенских и три — из других служб). Акафист включается в канон Иосифа после 6-й песни в качестве кондака. Само построение канона радостного — такое же, как в каноне Иосифа, то есть акафистное: каждая песнь канона завершается акафистными восклицаниями — хайретизмами. Важнейшая характерная черта канона радостного — это наименование в нем Богоматери Одигитрией; есть и другие особенности.

Канон радостный до некоторой степени представляет собой упрощенный парафраз Акафиста. Хотя и связанный требованиями формы, более поздней и принципиально иной, чем форма акафиста, канон Игнатия в своих песнях создает похожее сочетание повествовательных хвалений Богоматери с хайретизмами. Но особенность канона — распространение темы радования на повествовательную часть, выход ее за пределы хайретизмов. Радость в Акафисте содержится в призыве к Богоматери: «Радуйся...». Для внешнего мира сама Богоматерь становится источником радости, но обсуждать судьбу радости во внешнем мире не входит в задачи Акафиста.

Акафист, икос 11:

Радуйся, чаше, черплющая радость;
Радуйся, обоняние Христова благоухания;
Радуйся, животе тайнаго веселия.

Все это обусловлено связью Акафиста с Благовещением. Акафист вырастает из евангельского стиха: «И вшедь къ ней Агг(е)лъ рече: радуйся, бл(а)годатная...» (Лк. 1: 28).

В каноне Игнатия ирмосы (кроме 6, 8 и 9) — такие же, как в каноне Благовещения; там указаны авторы: блаж. Феофан и Иоанн Дамаскин. Первым, благовещенским, ирмосом задана тема радостного моления:

О(т)връзь уста моя и наполнят(с)е духа, и слово
отрыгну Царице Матери, и явлюся светло торжествуя,
и воспою радуяся тоя чудеса.

Но благовещенская тематика здесь уходит на второй план, в большей степени присутствует рождественская. Радость становится свойством внешней среды, потому что вечная радость уже пришла в мир с Рождеством. Особенно ясно это выражено в первой песне канона:

...Ликую(т) въси ч(е)л(ове)ци, и агг(е)ли въсег(д)а
съгл(ас)но вопиюще // на н(е)б(е)си и на земли,
Одигитрие, ра(д)уися д(е)в(и)це, радости
бо Рож(д)ьство(м) ти въсячьскаа исполнила еси.

Рождественская тема сохраняется и далее, например в песни 9:

Радуйся, свеще, свет невечерний понесшая,
и в Рождестве твоём многобожия тьму разрушившая...

Определение Богоматери «свеча» и вся прочая световая символика в этой песни такие же, как в Акафисте, в 11-м иконе:

Светоприемную свещу, сущим во тьме явльшуюся,
зрим Святую Деву, невестственный бо вжигающи
огнь, наставляет к разуму божественному вся, зарею
ум просвещающая, званием же почитаемая, сими:
Радуйся, луче умнаго Солнца;
радуйся, светило незаходимаго Света...

Но в Акафисте созерцание свечи-Богоматери происходит «сейчас», в условном молитвенном настоящем времени, в котором совершается и возжигание невестственного огня. К этому же вышнему-настоящему относится и Рождество в рождественских канонах. В каноне же Игнатия великое уже свершилось в прошедшем, так что настоящее — это время общей радости. По мысли Игнатия, и личное приобщение молящегося «я» к божественному уже произошло:

Из песни 8

Радуйся, всеблагословенная Марие, из тебе бо
всеблагословенный Бог одеяся во всего мя человека:
и одеявся соедини Своему божеству, неизреченным
соединением, Дево Одигитрие, радуйся, благодатная,
радосте всего мира.

Небо и земля соединены и полны радости:

Из песни 6

Радости вся исполнила еси, вышняя и нижняя
ты совокупила еси, Одигитрие. Темже радостно
и согласно ныне, небо и вся земля зовет ти.

Ликование соединенных неба и земли возможно в текстах, относящихся к большим церковным праздникам. Ситуация праздника создает для текстов особое время — праздничное литургическое настоящее, в котором славится свершившееся великое чудо и великая победа, одержанная над смертью. Канон Игнатия — может быть, исходно и принадлежавший такому, праздничному, времени, — в русских обстоятельствах распространился повсюду, вошел и в ежедневный, и в еженедельный богослужебный круг, в монашеский и мирской обиход. В нем самом содержатся определения времени, которые способствовали такому его распространению. С необычной для литургических текстов настойчивостью канон подчеркивает, что происходящее постоянно присутствует в повседневности и распространяется на всех:

Из песни 4

Радуйся, радуйся, царей православных похвало,
и христоробивых воинств покров пребываеши *всех*
царице. Радуйся, Одигитрие, прибежище *всех нас*
и утверждение.

Из песни 5

Радуйся, *всем* радость творящи верным. <...>
Радости от исполнения, величия чудес твоих зряще,
исполняемся *вси* <...> вернии. Темже радуйся тебе
присно всюду, и вси, Одигитрие, поем.

Из песни 7

Радуйся, радуйся, Богородице Одигитрие, *всех*
и всегда наставляющи верных шествовати ко *всякому*
пути спасительному. Радуйся, Владычице, тобою бо
присно избавляемся настоящия варварския беды.
Радуйся, радуйся, Одигитрие, бдящи и молящися
о нас к Богу, и *всякия* злобы ходатайством твоим,
всяческих скорбей Богородительнице, *всех* людей
избавляющи.

В традиционные для литургических богородичных текстов формулы иеромонах Игнатий настойчиво вставляет обозначения всеобщности — *все* и *всюду* и *всегда* ликуают, спасаемые от *всех* бед, причем все это имеет место в совершенно земных условиях, в повседневности. Данный в каноне образ радостного мира оказался не связан с ограниченным временем праздника и ограниченным кругом молящихся. К тому же и в самых торжественных праздничных песнопениях трудно найти такое сильное и последовательно выраженное представление о радости на земле, как в каноне Игнатия.

В каноне Игнатия по сравнению с Акафистом определения Богоматери проще и благодаря этому приобретают несколько более земной характер. Акцентировано наименование Богоматери землей и связанное с этим усиление образов земного плодородия, благополучия:

Канон радостный, из песни 9

Радуйся, земле, из неяже клас прозябший небесный
верным, и мир весь душегубительнаго глада избави,
разумная и одушевленная. О радуйся винограде,

яже грозд животный рождающая, Богородице чистая
Одигитрие.

Радуйся, тайных цветов прекрасный суший раю.

Сравним с теми же, но более сложными и метафизически нагруженными образами в Акафисте:

Икос 6

Радуйся, земле *обетования*; радуйся, из неяже течет
мед и млеко.

Икос 3

Радуйся, ниво, растящая гобзование щедрот; радуйся,
трапезо, носящая обилие очищения. Радуйся, яко рай
пищный процветаеши.

Там, где в Акафисте «земле обетования», у Игнатия просто «земле», где в Акафисте «рай пищный», у Игнатия «рай тайных цветов». Между тем «рай пищный» — это обозначение спасения. Ср. в максимально умозрительном тексте канона на 26 декабря, рождественский праздник Собора Богородицы:

Вифлееме, радуйся, и Едеме, днесь райския пищи
отверзает ми вход древо Животное — родися Христос.

У Игнатия «рай тайных цветов», символический образ, более поддающийся развитию в сторону конкретизации.

«Клас» в великом Акафисте не фигурирует, но появляется в каноне похвальном Иосифа, который сопровождает Акафист в службе Похвалы Богородицы.

Канон Иосифа, из песни 3

Клас прозябшая божественней, яко нива неоранная яве:
радуйся, одушевленная трапезо, хлеб животный

вмещающая <...> Радуйся, ниво, растящая гобзование
щедрот...

Тема «глада» вообще не присутствует в службе Похвалы Богородицы — ее нет ни в Великом акафисте, ни в каноне Иосифа.

В каноне Игнатия земля и колос сведены вместе и введена тема «глада»:

Песнь 9

Радуйся, земле, из неяже клас прозябший небесный
верным, и мир весь душегубительнаго глада избави,
разумная и одушевленная.

Далее развивается тема сада — сада-винограда и рая как сада с цветами.

Канон Игнатия, в целом опираясь на службу Акафиста, на собранные в ней прообразы, имена и эпитеты Богоматери, несколько сдвигает всю систему. Это молебен более простой, менее ответственный в догматическом отношении, но более общественный и общественно радостный. Его текст наделен смысловыми ресурсами, способными объединить людей перед иконой в сообщество не только полное надежд, но уже отмеченное радостью — и не только духовной, но и просто жизненной.

Земной характер канона радостного виден отчетливее в сопоставлении его с акафистом Успению⁴⁸.

Тема акафиста Успению, воздействующая на структуру традиционных акафистных образов, — вознесение Богоматери в Горний Иерусалим. Этим мотивируется сугубая метафизичность символов:

Акафист Успению, икос 8

Радуйся, вознесшаяся в прекрасный рай вышняго
Насадителя. Радуйся, пренесенная во град,

48. О нем подробно см. выше, в главе о текстах Успения.

основанный от камней всесветящих; радуйся,
введенная во ограду, обстоимую вои сил превышних.

Это определено образ Небесного Иерусалима. В каноне радостном «грады» — вполне земные, соединенные с «весями», и Богоматерь является земным прибежищем:

Канон радостный, песнь 4

Радуйся, чудо чудес, Одигитрие Владычице,
радуйся, всех радости, градов и весей непобедимое
христианское в бедах хранилище, и преградие,
и на враги побеждение.
Радуйся, радуйся, царей православных похвало,
и христоролюбивых воинств покров пребываеши
всех царице. Радуйся, Одигитрие, прибежище
всех нас и утверждение.

В XV—XVI веках канон радостный должен был сыграть роль в повышении общественного настроения и исторического оптимизма. Это можно предположить теоретически, поскольку молитвенный текст настолько радостного содержания и столь широкого использования не мог не повлиять на дух времени. Но имеются и практические свидетельства такой роли канона — присутствие его в службах иконам Богоматери Смоленской, Казанской, Тихвинской и в общей службе чудотворным иконам. Здесь канон радостный выполняет роль благодарственной молитвы за заступничество Богоматери, за участие ее в событиях земных, частных и исторически важных, радостных, давших новые перспективы и новые формы русской истории. Тут действуют одновременно и заключенная в тексте идея, что радостные события уже произошли, чудеса исполнились, радость воцарилась, и свойство его конкретизировать символические образы так, что они легко соотносятся с действительностью и могут взаимодействовать с ней.

Весьма важная черта канона — его консолидирующая социальная направленность. Богородица предстает в нем стремящейся к соединению «всех» в «любодружное благое единство»:

Песнь 7

Радуйся, радуйся, Пресвятая Одигитрие, яже
прошения наша к пользе нам исполняющи, и *хотящи*
всем присно всегда любодружное благое единство,
спешное же во изящных.

В целом канон радостный и Акафист, ставший молебным пением, и затем всё возрастающие в числе службы богородичным иконам, так или иначе связанные с каноном Игнатия, определяют собой радостную интонацию богослужбных сборников XV—XVII веков. Архиепископ Антоний (Храповицкий) характеризовал последний византийский этап в истории богослужения как отмеченный мрачными настроениями: «Известно, что в первые века христианства молящаяся церковь стремилась все стороны жизни личной и общественной проникнуть духом благодати; таково содержание молитв, вошедших в Служебник и Требник. Затем, после V века, преимущественным содержанием молитв сделалось толкование слов Библии и догматизм; это вторая, низшая ступень богослужбного творчества, хотя все еще исполненная высоких созерцаний и духовного восторга. Наконец, в дальнейший византийский период церковной истории в религиозном сознании начинает преобладать более мрачный, исполненный рабского страха характер, и содержанием молитв становится исповедание ужаса загробных мучений и моления к Богу и особенно к Богородице об избавлении от них»⁴⁹.

Судьба канона радостного Одигитрии в XV—XVI веках демонстрирует другую тенденцию развития.

И этот текст, и весь «радостный цикл» псалтири с воследованием могут быть поставлены в параллель с богородичными молебнами, кото-

49. Цит. по кн.: Киприан (Керн), архим. Литургия: гимнография и эортология... С. 93—94.

рые вошли в широкий обиход в тот же период на католическом Западе (прежде всего — в Италии): Розарий и «Angelus». Розарий — цикл молитв, основой которого было многократное повторение молитвы «Ave Maria» — «Радуйся, Мария...». Собственно подборка текстов, утвердившаяся как Розарий, документально зафиксирована с XV века. Ее под названием «Псалтирь блаженной Девы Марии» («*Psalterium Beatae Mariae Virginis*») распространял доминиканец Алан де ла Рош⁵⁰, ссылаясь на откровение самой Девы Марии и высказанное ею желание, чтобы ее Псалтирь стала общим достоянием. Розарий как цикл традиционных молитв остается формой повседневного богослужения в католической церкви в целом. Католические исследователи Розария имеют тенденцию ставить его в параллель непосредственно к Акафисту⁵¹. Как нам кажется, «радостный» цикл псалтири с воследованием исторически и типологически ближе Розарию. Это свободные циклические формы, утвердившиеся к XV веку, менявшие свой состав с сохранением господства хайретизмов Богоматери и предусмотренные для повседневного употребления.

В XIV—XV веках в обиход сначала францисканцев, а затем других орденов и мирян Запада вошла небольшая молитва «Angelus» («Ангел»). Имеется в виду архангел Гавриил, явившийся с благой вестью. Молитва состояла из воспроизведения евангельского эпизода Благовещения в сочетании с «Ave Maria» — молитвенным текстом, восходящим к благовещенскому восклицанию архангела Гавриила «Радуйся, благодатная» (Лк. 1: 28—31). Она произносилась при звоне колоколов, три раза в день. «Angelus» и Розарий, с одной стороны⁵², и «радостный» цикл, прежде всего канон радостный русской псалтири с воследова-

50. Новейшее издание с историей текста см.: Alano della Rupe (Alain De La Roche). Il salterio di Gesù e Maria. Genesi, storia e rivelazioni del santissimo rosario: Testo latino a fronte / a cura di R. Paola, G. Paola. Ancilla, 2007.

51. *Salaville* S. Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave... P. 265.

52. Ярослав Пеликан в исследовании по истории почитания Богоматери характеризует «Angelus» и Розарий как самые распространенные в западном мире начиная с позднего Средневековья экстралитургические формы чествования Марии. См.: *Pelikan J. Maria nei secoli.*

нием — с другой — наиболее характерные гимнографические циклы и молитвенные обычаи Богородичного возрождения.

Распространение канона радостного на Руси

Широкое использование канона радостного Одигитрии составляет особенность русского богослужения и русской церковной традиции в целом с начала XV века до наших дней⁵³. Канон этот в значительной мере определил пути развития общерусских празднований в честь богородичных икон.

Несомненно, что канон Одигитрии начал распространяться при Киприане, но был ли митрополит инициатором его перемещения на Русь или только участником распространения, через Следованную псалтирь, — трудно судить. Киприан перенес на Русь также молитву Одигитрии патриарха Филофея, в которой «Одигитрия» является наименованием Богоматери⁵⁴.

Канон Игнатия обращен к Одигитрии — Богоматери, указующей путь. В самом тексте канона икона не упоминается. «Одигитрия» является в некоторых случаях определенно наименованием самой Богоматери: «православным надеж(д)е, Одигитрие всѣпетаа д(е)в(и)це». Тема защиты в пути выражена посредством обращения к Богоматери как Одигитрии:

Из песни 7

Радуйся, радуйся кораблем Одигитрие нужно
плавающим, избавляющи верных

Roma, 1999. P. 119—121 (это итал. перевод книги: *Pelikan J. Mary Through the Centuries — Her Place in the History of Culture*).

53. Для позднего периода о присутствии канона Одигитрии как характерной особенности московских печатных канонников см.: *Вознесенский А. В.* Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 355—368

54. *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина... С. 148.

и всем избавление от всякия скорби и недуги
пестротныя и медленныя разрешающыя вскоре.

В Хождении на Флорентийский собор неизвестного суздальца описан молебен Одигитрии для защиты в пути, в момент опасности (на корабле во время бури). Служат молебен все православные, присутствующие на корабле: митрополит Исидор и его люди — по-гречески, владыка Авраамий Суздальский со своими русскими — по-славянски: «И нача молебен святой Богородици Одигитрие по греческыи со своими грекы; а владыка Авраамии по своему, по рускыи. И нача тма расходитись...»⁵⁵. Видимо, именно благодаря присутствию греков путеводительный смысл заступничества Богоматери как спасительницы кораблей становился более ощутимым и для русских, но в обычных русских условиях молебен с канонам радостным, как кажется, в основном подразумевал присутствие иконы Одигитрии. Вероятно, речь в этом тексте идет именно о молебне с канонам радостным Одигитрии (и тогда свидетельство Авраамия Суздальского подтверждает существование и использование канона радостного у греков того времени), но возможно также, что речь идет о каноне молебном Феостирикта, который у греков мог считаться канонам Одигитрии.

Канон радостный становится богослужением Одигитрии и подразумевает присутствие иконы. Молитвенный текст встречается с почитаемым образом и дает этому почитанию значительную форму и всеобщий смысл.

Одно из самых ранних свидетельств употребления канона радостного находим в личном Каноннике Кирилла Белозерского начала XV века. Здесь по затертым от частого употребления листам видна особенная приверженность владельца к Акафисту, но еще больше использовались

55. Казакова Н. А. Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 60—72. Здесь цит. с. 64.

листы с канонном Одигитрии⁵⁶. Во всем Каноннике это был, несомненно, самый читаемый текст⁵⁷. Канонник Кирилла в значительной степени — богородичный. Здесь есть канон похвальный — с акафистом, богородичные каноны из Октоиха, малый параклис, но здесь же помещен и ряд произведений не монашеской, а городской, общественной тематики, показывающих, что состав Канонника формировался еще в период московского пребывания Кирилла. Здесь присутствуют каноны на ратные темы патриарха Филофея, опубликованные по этому списку Г. М. Прохоровым⁵⁸. Здесь (л. 300—319 об.) находится важнейший для нас текст, о котором речь в основном пойдет в следующей главе: «Послѣдование похвално къ преч(ис)тѣи Б(огороди)ци, Вл(адычи)ци на(ш)и, пѣваемо по вся лѣта, м(еся)ца авгу(ста) въ 26, внегда великое и па(че) надежа избавление наше бы(сть) преславнымъ образомъ о(т) нашествия безбожны(х) агаря(н)». Общественный и политический дух многих текстов Канонника и особенно «Последования...», имеющего в виду спасительную историческую роль Богородичной иконы, — все это позволяет полагать, что и канон Одигитрии вошел в сборник не просто как келейное аскетическое чтение, а в ряду общественно значимых текстов.

В опубликованном и тщательно изученном ныне сборнике Кирилла Белозерского (Кирилло-Белозерское собр. № XII) есть запись, сделан-

-
56. Канонник Кирилла Белозерского. 1407 г. (ГРМ. Др. Гр. № 15). *Варлаам (Денисов), архим.* Обзорение рукописей библиотеки преп. Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2, отд. 3. С. 18—20; *Прохоров Г. М., Розов Н. Н.* Перечень книг Кирилла Белозерского // Преподобный Кирилл Белозерский / сост., вступ. ст., подгот. текста, приложения Г. М. Прохоров. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2011. Приложение 1. № 7. С. 255—257.
57. Составитель описания Варлаам замечает: «Нижние углы листов этого канона очень почернели от частого обращения в руках и частью истлели» (*Варлаам (Денисов), архим.* Обзорение рукописей библиотеки преп. Кирилла Белозерского... С. 19).
58. «Канон, пѣваемъ за князя и за воя его в срѣтение ратных. Глас 6»; «Канон къ Господу нашему Иисусу Христу и къ Пречистѣи Его Матери на поганая молебн. Глас 8»; «Канон молебн къ Господу нашему Иисусу Христу, пѣваемы в общенуждѣ, в бездождѣ, и неблагорасствование время и въпротивление вѣтромъ, и въ нашествии варьварское». См.: *Прохоров Г. М.* Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV в. в Древней Руси. С. 193—216.

ная, вероятно, рукой самого Кирилла: «Сице помыслих лѣпо каноны пѣти иноку в кѣлии...» — с распределением канонов по дням недели⁵⁹. Из них богородичных два — канон Благовещения в воскресенье вечером и канон молебный «Всяко мое рыдаю» 6-го гласа вечером в среду. Отдельно, вне недельного распорядка, рядом с параклисом «Многими одержим» Феостирикта указано: «Одигитрии»⁶⁰. Очевидно, это канон Игнатия, столь любимый Кириллом.

В Кирилло-Белозерском монастыре с первой половины XV века канон Одигитрии вошел в ежедневное богослужение часов на утрени. На это указывает «Кириллов часословец» — часослов, писанный в 1423 году по приказанию Кирилла Белозерского⁶¹ (здесь, кажется, в недельном цикле вообще не выделен богородичный день, все дни посвящены Богоматери через канон Игнатия). На утрени перед 50-м псалмом (л. 65 об.): в понедельник — канон бесплотным силам, во вторник — Иоанну Предтече, в среду и пятницу — Кресту. После псалма 50 следует первая библейская песнь Мариамены, сестры Моисеевой, о переходе через Чермное море и победе над фараоном. За ней непосредственно — «Кано(н) радосте(н) пр(е)ч(ис)тѣи Б(огороди)ци, творение Игнатия иеромонаха, на всяко(е) тропари Одигитрия, ему же

59. Энциклопедия русского игумена: Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII / изд. подгот. Е. Крушельницкая, Н. Невзорова, Г. М. Прохоров, А. Романова, Е. Шевченко; кодикологическое исслед. Д. Цыпкин и М. Шибяев; отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003. Публикация рассматриваемой записи (л. 416 рукописи) — на с. 225, коммент. на с. 381—383, атрибуция почерка на с. 17—18.

60. Единственное указание, почему-то не прокомментированное издателями сборника.

61. Собр. ТСЛ. № 16 (2009). На обороте л. 1 нарисована соборная церковь Святых Апостолов о пяти главах. По мнению исследователей, хотя изображение и условное, допустимо считать, что представлена константинопольская церковь св. Апостолов. Л. 2: «Часословець, имейя нощную и дневную службу, по уставу иже в Иерусалиме лавры св. отца Савы». О рукописи см: Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Книги из Кирилло-Белозерского монастыря, написанные при жизни его основателя, но в число его келейных книг, по-видимому, не входившие // Преподобный Кирилл Белозерский / сост., вступ. ст., подгот. текста, приложения Г. М. Прохоров. СПб., 2011. Прилож. 1. № 8. С. 272.

краегранесие: Радуйся радости приятелище тебѣ подобаетъ радова-ти(ся) единой» (л. 69 об.—70).

Распространение канона Одигитрии на Руси происходило более или менее параллельно и одновременно с расширением сфер использования Акафиста, который к концу XIV века, помимо праздника Похвалы Богородицы, с которым он раньше был в основном связан, вошел и в монашеское правило⁶². Особенное распространение Акафиста в XIV веке, его новая роль в культуре православного мира — тема многих исследований, особенно искусствоведческих, посвященных фрескам с акафистными циклами XIV века и иконе Успенского собора конца XIV века с клеймами Акафиста⁶³. Не приходится спорить с очевидностью этой новой роли Акафиста, нельзя только упускать из виду факт присутствия его в старой новгородской *паннѣхис*, указанный М. Арранцем. Собственно говоря, состав «восследования» (часослова) в Киприановой псалтири с Акафистом и канон Одигитрии и есть свидетельство, с одной стороны, существенного изменения в судьбе Акафиста, который становится повседневным молебном, с другой стороны — новой регламентации и нового состава ежедневного богослужения, прежде всего монашеского. Употреблением канона Одигитрии никто не занимался, но положение Акафиста как нового келейного чтения стало предметом исследований Т. Б. Карбасовой, которая любезно предоставила нам свои материалы до их выхода из печати.

Т. Б. Карбасова отметила в некоторых памятниках агиографии XV—XVI веков тенденцию связывать явления Богоматери с чтением Акафиста. Основой традиции, образцом для ряда подобных эпизодов в других житиях становится Житие Сергия Радонежского в редакции

62. О выходе Акафиста с XIV века за пределы праздника субботы 5-й недели Великого поста и вхождении его в келейное правило см.: *Статис Г., Коляда Е. И.* Акафист: Литургическое употребление // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 374—376; *Турилов А. А.* Акафист: Славянские и русские переводные Акафисты // Там же. С. 378; *Карбасова Т. Б.* Акафист Богородице в русских житиях XV—XVI веков (в печати).

63. Обширная литература по этому вопросу приведена в статье Православной энциклопедии «Акафист».

Пахомия Серба — как отмечает исследовательница, самое раннее упоминание Акафиста в русской агиографии. Там говорится, что в бедствиях Сергей всегда надеялся на помощь Богородицы («часто взираа на Бога и на Пречистую Его Богородицу, чаа помощи»); «Бѣ бо ему обычай по вся дни поаше благодарный канон Пречистѣй, еже есть Акафисто»)⁶⁴. Имеется в виду благодарственный канон Иосифа, который включает Акафист. Карбасова заметила, что в другой версии жития, не принадлежащей Пахомию Сербу, нет ни такой связи, ни такого эпизода вообще. Сходное противостояние тенденций исследовательница обнаруживает при сопоставлении ранней службы Кириллу Белозерскому с житием святого в версии Пахомия.

В ранней службе о явлении Богородицы ничего не говорилось. За одним исключением: в иконе упоминался образ Богородицы Одигитрии, который привел Кирилла на место основания монастыря: «...и на гору бестрастия възшед (<...> таже по сем образъ Пречистыя Одигитрие царьгородскыя видѣ, показующу ти ся мѣсто, идѣже и манастырь честень воздвигль еси»; напротив, «в другом тексте, созданном Пахомием Сербом, в Житии Кирилла Белозерского, также говорится о явлении Богородицы, при этом тема чтения Акафиста в этом сюжете, намеченная в Житии Сергия Радонежского, в Житии Кирилла Белозерского получает развитие»⁶⁵.

Икона Одигитрии, соотносимая с кирилло-белозерским преданием, — Богородица Кирилло-Белозерская — ныне хранится в Третьяковской галерее, датируется концом XIV века и считается в отношении иконографии явлением пограничным — византийско-русским⁶⁶ (ил. 7, 8).

64. Карбасова Т. Б. Акафист Богородице в русских житиях XV—XVI веков. В статье Житие Сергия цитируется по изд.: Житие Сергия Радонежского: Первая Пахомиевская редакция // Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 371—372. Служба цитируется по рукописи: ОР РНБ. Кир.-Бел. № 363/620. Л. 292 об.—293.

65. Карбасова Т. Б. Акафист Богородице в русских житиях XV—XVI веков.

66. Ныне хранится в ГТГ (Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 1. С. 253. № 215). Происходит из Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря, хранилась в ГРМ. Датируется, согласно преданию, приблизительно 1397 годом. Об

Обратим внимание, что у Пахомия икона Одигитрии не упоминается ни в службе Кириллу, ни в житии. В Пахомиевом житии Кирилла описывается пение Акафиста перед никак не обозначенным образом Богоматери: «Случи же ся ему въ едину от ноший молящуся, вечеру глубоку сущу, и Акафисто Пречистѣй по обычею поющу пред образом Ея»⁶⁷. После этого Кирилл слышит голос Богоматери, указующий место для монастыря. Карбасова выделяет в Пахомиевом житии Кирилла еще два эпизода, имеющих поворотный для Кирилла смысл и включающих пение Акафиста.

Дальнейшие, уже XVI века, случаи упоминания Акафиста в связи с явлением Богоматери, отмеченные Карбасовой в житиях, восходят к этой же традиции, которая, таким образом, была заложена вполне определенным агиографом — Пахомием Сербом. Нам представляется, что Пахомий, инок со Святой Горы, привычно для себя описывал в русской агиографии обычай акафистного моления перед иконой, не давая хода описаниям молений перед Одигитрией в специфической (по-видимому, не афонской, вероятно, константинопольской), более общественной и мирской форме канона радостного Одигитрии.

Освоенные на Руси афонские сказания о чудесах от икон указывают на акафистный характер афонского служения почитаемым иконам⁶⁸. Святогорское предание, вошедшее в Афонский патерик, рассказывает

иконе Кирилла см.: Антонова В. И. Иконографический тип Перивлепты и русские иконы Богоматери в XIV веке // Из истории русского и западноевропейского искусства. М., 1969. С. 114—116; Щенникова Л. А. Иконы Богоматери, чтимые в Московской Руси XIV—XV веков // Кириллов : краеведческий альманах. Вологда, 1998. Вып. 3. С. 172—183.

67. Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 148.

68. Об Акафистной Зографской см.: Пивоварова Н. В. Акафистная Зографская икона Божией Матери // ПЭ. Т. 1. С. 381—382; там же литература вопроса, среди прочего по афонским иконам: Сказание о некоторых достопамятных событиях и чудесах Божией Матери, совершившихся в недавнее время на Св. горе Афонской. СПб., 1865. С. 12—13; Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых, чудотворных, во Афоне прославившихся, иконах Богоматери и других святых. СПб., 1892 (Фототип. изд.: Сергиев Посад, 1997). С. 79—85; Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897. С. 236—237.

историю чудотворной иконы Зографского монастыря, согласно которой старцу, читавшему перед иконой Акафист, явилась Богоматерь и известила о приближении врагов. Монахи были заживо сожжены латинянами, икона же осталась невредимой. Празднование ей назначено на 10 октября.

В русских монастырях — и в Троице-Сергиевом, и в Кирилло-Белозерском, и в Волоколамском — знали обе эти формы, молились перед богородичными иконами и пением Акафиста, и пением канона молебного Одигитрии. Кирилл привез на Белое озеро Одигитрию и пел канон Одигитрии наряду с Акафистом и больше, чем Акафист. Дав исключительную роль Акафисту, Пахомий внес в русскую агиографию некоторую односторонность, которая была преодолена в дальнейшем другими службами в честь икон, составленными не Пахомием.

Канон Одигитрии вошел в новгородскую традицию уже в XV веке: в Служебнике Софийского собрания, датированном концом этого столетия, мы находим указание на возможность включать молебен Одигитрии в службу второго часа по воскресеньям⁶⁹.

Канон Игнатия становится одним из недельных — так отмечено в Псалтири с воследованием, связанной с архиепископом Новгородским Геннадием⁷⁰. Приведем указание Геннадия, как петь каноны на весь год, датированное июнем 1497 (7005) года:

В неделю Благовещению и Петру митрополиту.
В понедельник архангелам и Алексею митрополиту.
Вторник пречистой Одигитрии и Леонтию
Ростовскому.

69. ОР РНБ. Соф. собр. № 528. Л. 2. Это указание есть в «Сказании глав», л. 2; из текста следует, что Одигитрии служат не всегда, но случаи не оговорены. На л. 68, где расписан подробно порядок службы 2-го часа, ничего об Одигитрии нет.

70. ОР РНБ. Соф. собр. № 61. XVI век. См.: *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1905. Вып. 1. С. 106—107.

В среду Покрову, Знамению, Владимирской или
Сретению и Варлааму чудотворцу.
В четверг Успению и Николаю Чудотворцу.
В пятницу Крестовоздвижению и Сергию чудотворцу
В субботу акафист Пречистой и Кириллу
Белозерскому.

На л. 292 об. помещен сам канон Одигитрии.

Выделим особые случаи богослужебного использования канона Одигитрии, которые хоть и периферийны для русской книжности, но могут рассматриваться как указания на какие-то существенные нерусские традиции.

По Дмитриевскому, в Троице-Сергиевой лавре на Успение вместо полунощницы пели канон Божией Матери Одигитрии и обыкновенный молебен⁷¹. Это указание, по видимости скромное, имеет для нас особую важность — канон Одигитрии здесь получает место в празднованиях Успения. Это трудно объяснить исходя из местных условий: в лавре не чтили образ Одигитрии до такой степени, чтобы ради этого вносить канон в празднование Успению. Но если учесть, что Троице-Сергиев монастырь был местом, где осуществляли литургические реформы и митрополит Киприан, и митрополит Фотий, то, может быть, стоит рассматривать эту богослужебную особенность как след какого-то особого влияния.

Другая небольшая группа свидетельств относит канон Одигитрии к чествованию ее во вторник. Сборник «Правило молебное» рубежа XV и XVI веков содержит канон молебен Одигитрии с указанием, что он поется во вторник, в начале и в конце помещены молитвы Одигитрии патриарха Филофея, переведенные в свое время митрополитом Киприа-

71. *Дмитриевский А.* Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств: Историко-археологическое исследование. С. 191. Дмитриевский здесь ссылается на Обиходник: ГИМ. Синод. собр. № 902. Л. 269—271.

ном⁷². Этот особенный сборник характеризуется большой привязанностью к греческой традиции: он содержит многие произведения патриарха Филофея и других поздневизантийских авторов, и даже названия дней недели приведены греческие (кириллицей).

К концу XVI — началу XVII века относятся свидетельства о праздновании Одигитрии во вторник Светлой седмицы, вероятно, тоже связанные с греческим влиянием новой волны. Служба на вторник Светлой седмицы с праздником Одигитрии указана в сборнике предположительно последней четверти XVI века из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря⁷³. Большое место это празднование Одигитрии с канонем Игнатия занимает в работе литургиста Троице-Сергиевой обители Арсения, отразившейся в двух его Канонниках второго десятилетия XVII века, к ним мы обратимся позже. Реконструировать греческую судьбу канона Одигитрии и в целом вопрос о греческом богослужении Одигитрии не входит в нашу компетенцию, и мы хотели бы уклониться от этой темы, остановившись на ней лишь в той мере, в какой этого требуют и это позволяют русские источники.

Русские реконструкции царьградской судьбы Одигитрии и ее канона

*Русский рассказ об Одигитрии в Константинополе и возможные
обстоятельства использования канона радостного в августе*

На Руси в ту же эпоху, когда стал распространяться канон радостный, — в первой половине XV века — стал появляться, в основном

72. ГИМ. Синод. собр. № 502 (470). Л. 93 (см.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 2. С. 278).

73. ГИМ. Епарх. собр. № 290 (390). Сборник богослужебный. В описании датирован третьей четвертью XVI века. Указан водяной знак 1573 года (Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В. Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 326).

в летописных и хронографических источниках, короткий текст наподобие исторической справки об Одигитрии, часто с заголовком «О иконе Богородици».

В Хронографе Еллинском и Римском второй редакции академического вида в основных списках находим следующий фрагмент: «Въдигитрии <в Чудовском списке — въ Одигитрии> икона святѣи Богородици, сию же икону списа Лука еваггелистъ, износят ю въ всякыи вт(орни)к на монастырь чюдеса творить <...> Нѣкогда же бысть иконоборье в Цариградѣ, и несоша Дигитрию икону святыя Богородица в монастырь Пандократоръ и заградиша ю въ стѣнѣ». Переписчик хронографа отдавал себе отчет, что название иконы как-то связано с местом ее хранения, но в целом не очень ясно понимал смысл слова и обстоятельства, о которых шла речь. Из этого, однако, не следует, что всего этого не понимали составитель заметки и тот, кто ввел ее в свод Летописца Еллинского и Римского и Софийской первой летописи. В этих сводах она занимает место сразу после повести о взятии Царьграда «фрягами», то есть о завоевании Константинополя крестоносцами в 1204 году. Повесть эта — произведение анонимное, скорее всего, русского очевидца событий, известное только в русских источниках, — впервые появляется в Новгородской первой летописи старшего извода, в древнем, относительно близком событиям Четвертого крестового похода Синодальном списке, без названия, как годовая статья, затем с названиями «О взятъи богохранимого Царяграда» и «О взятъи богохранимого Костянтина-града от фряг» включается в Софийскую I летопись и в Летописец Еллинский и Римской второй редакции. В рассказе охарактеризованы обстоятельства, приведшие к завоеванию города, прежде всего — собственно константинопольские дворцовые интриги, и затем детально и с большой скорбью, с элементами «плача», описано разграбление священной столицы крестоносцами. Рассказ кончается в настоящем времени — сообщением, что царство богохранимого града погубло и им владеют «фряги», то есть текст был создан в период латинского владычества.

Краткая заметка об Одигитрии, помещенная в Софийской I летописи и в Летописце Еллинском и Римском второй редакции вслед за

рассказом «О взятии богохранимого Царяграда», по странному стечению научных обстоятельств привлекла гораздо большее внимание историков и филологов, чем сам рассказ. В недавнее время заметка была вовлечена в источниковедческие полемики, имеются синоптические таблицы, сводящие разные списки и версии заметки по рукописям XV века⁷⁴. Poleмика ведется вокруг вопроса о том, в какой позиции первоначально находились заметки об Одигитрии и о Ризе Богородицы — примыкали ли они к Повести о взятии Царьграда крестоносцами, как в Софийской I и в Летописце Еллинском и Римском второй редакции, или входили в состав хождения дьякона Александра в Царьград, как в Новгородской IV. О. В. Творогов осторожно предполагает, что обе заметки — об Одигитрии и о Ризе — первоначально существовали автономно и потом в составе летописей — Софийской I, Новгородской Карамзинской — соединились соответственно с двумя указанными сочинениями⁷⁵.

Отметим, что заметки о Ризе и об Одигитрии, когда они соединены с повестью о взятии и разорении Царьграда крестоносцами в 1204 году, как в Софийской I или в Летописце Еллинском и Римском, получают функцию разъяснения, комментария к этому произведению. В самой повести, ближе к концу ее, сообщалось, что Одигитрия не погибла (в отличие от других царьградских святых, сплошь разграбленных), а была сохранена добрыми людьми. Это известие мы находим как

74. Исследования рассказа об Одигитрии см.: Кучкин В. А., Сумникова Т. А. Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 476—509. Исследователи относят возникновение комплекса статей, включающих чудеса от Владимирской иконы и рассказ об Одигитрии, к эпохе митрополита Фотия. Рассказ об Одигитрии изучался также Б. М. Клоссом, М. А. Шibaевым и наиболее основательно — О. В. Твороговым в связи с исследованиями Летописца Еллинского и Римского второй редакции (Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2 / коммент. и исслед. О. В. Творогова. С. 180—184).

75. Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. С. 183. Заметки о Ризе и об Одигитрии есть в одном из сборников Ефросина: РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086. Л. 236—237 — рукой Ефросина (Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 128).

в самой ранней летописи — Новгородской I, по Синодальному списку XIII века, так и в сводах XV века. Цитирую по Летописцу Еллинскому и Римскому: после сообщения, что крестоносцы разграбили («одраша») Влахернскую церковь и других церквей без числа, следует:

А иже бо чюдную Одигитрие, иже по граду хождааше святая Богородица, нь сице ю Богъ съблюде добрыми людми и ныне есть, на ню же надѣмся, а иныи церкви въ градѣ и внѣ града и в монастырехъ — пограбиша все, имже не можемъ числа и красоты их сказати⁷⁶.

Далее несколько строк спустя с заголовком «О иконѣ Богородици» следует рассказ об Одигитрии: как ее спрятали, а потом чудесным образом обрели. В Софийской I в тексте больше деталей и чудесного элемента. Здесь есть видение Богоматери калугеру, желавшему узнать, какова Она была. Она направляет его в апостольскую церковь, «и обрещеши мя, писану в олтари при кр(е)стѣ»⁷⁷. Потом рассказано, что «нѣкогда», когда было «иконоборье» в Царьграде, икону отнесли в монастырь Пантократора, заградили в стене в алтаре и зажгли перед ней кадило; через 60 лет, после Торжества Православия, стали искать икону; патриарх велел молиться по всем монастырям и всем затворникам. Богоматерь явилась одному затворнику «сонным видением» и велела искать в монастыре Пантократора, и икону нашли, а кадило горело, не угасая, 60 лет; «и бысть радость велика православнымъ о иконѣ С(вя)тыя Б(огороди)ца. Сеи же иконѣ служить племя Луцино и до сего дни»⁷⁸.

Исследователи обращают внимание на определение периода, в течение которого икона была сокрыта, как иконоборческого. Соответственно, они интерпретируют рассказ как относящийся ко временам,

76. Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. С. 510. В Софийской I — такой же текст с небольшими расхождениями: ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. Стб. 258.

77. Софийская I. Стб. 259.

78. Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 510.

далеком от латинского владычества в Константинополе, и, значит, мало связанный с предшествующей повестью о событиях 1204 года. В заметке действительно сказано: «Нѣкогда же бысть иконоборье в Цариградѣ», и упоминается, что иконоборцы держали Царьград 60 лет.

И. Зерву Тоньянци в своем анализе источников по почитанию Одигитрии в Константинополе упоминает этот русский источник, известный ей по французскому переводу Хождения дьякона Александра. Подобные известия в собственно византийских источниках ей не встречались. Исследовательница обратила внимание на два несоответствия: во-первых, период иконоборчества трудно уложить в 60-летний срок; во вторых, монастырь Пантократора был воздвигнут два-три века спустя после иконоборчества⁷⁹. Учитывая тщательность работы Тоньянци, можно считать доказанным, что легенда о шестидесятилетнем сокрытии Одигитрии при иконоборцах не имела распространения в Византии; во всяком случае, она не вошла в письменные источники. Вероятно, она сложилась между Византией и Русью, и ее действительно принес и отчасти выстроил, сплел, сам дьякон Александр, что-то в этом роде услышавший во время своего пребывания в Константинополе.

Мы полагаем, что в заметке об Одигитрии имеется в виду период латинского владычества в Константинополе⁸⁰. Русские источники довольно легко приписывали католикам непочитание икон. Такими они предстали в антилатинских пассажах в Повести временных лет: «...влѣзше бо въ црковь не поклонятся иконам, но стоя поклонятся»⁸¹. Здесь же содержится утверждение, что католики попирают крест ногами, становясь на него в церкви.

Б. Н. Флоря, опираясь прежде всего на известный труд А. Н. Попова, указывает на византийское происхождение аргументов русской по-

79. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 240.

80. Дж. Майеска, комментируя «хождение» дьякона Александра, выражает предположение, что здесь речь идет о переносе венецианцами Одигитрии в монастырь Пантократора в период латинского владычества (*Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople...* P. 364). Мы согласимся с этим предположением.

81. ПСРЛ. М., 1997. Т. I: Лаврентьевская летопись. Стб. 114.

лемики против латинян⁸². Уже в XI веке были переведены антилатинские послания Михаила Кирулария Антиохийскому патриарху Петру⁸³. Именно в этом источнике содержались утверждения о непочитании латинянами икон, те самые, которые находят место в «Повести временных лет». Микеле Баччи в новейшем исследовании составил обзор взаимных обвинений между греками и католиками, касающихся отношения к иконам. Обвинения в непочитании образов устойчиво воспроизводились греками⁸⁴. Со своей стороны, латиняне обвиняли греков в идололатрии. По этому поводу Баччи ссылается на источник, особенно для нас важный: в 1203 году папа Иннокентий II выступил с обличением константинопольского культа Одигитрии. По его утверждению, греки в своих заблуждениях доходили до веры, будто дух Богоматери пребывает в этой ее иконе⁸⁵.

Итак, определение периода латинского владычества в Константинополе как «иконоборья» не должно было затруднить книжника, присоединившего рассказ об Одигитрии к Повести о взятии Царьграда крестоносцами; он разделял точку зрения Повести на них как на «обдиравших» церкви и привычно видел в них иконоборцев, а не благочестивых католиков, стремившихся обогатить великими святынями свои католические города (как они сами себя отчасти видели). Главное же — в заметке содержится известие о судьбе иконы в период бедствия, которое соответствует историческим фактам времени латинского владычества. В заметке сказано, что икону «Дигитрию» унесли в монастырь

82. *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерусское и славянское Средневековье : сб. М., 2007. С. 113—114 (раздел «У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.)»); *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875.

83. *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор... С. 71.

84. *Vacci M.* La Vergine Oikokyra, Signora del Grande Palazzo: Lettura di un passo di Leone Tusco sulle cattive usanze dei Greci // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. 1998. Ser. 4, № 3/1—2. P. 261—279. Полемике доходили до обвинения в непочитании образов и реликвий (p. 262).

85. *Vacci M.* La Vergine Oikokyra... P. 263.

«Пандократоръ», «и держаша иконоборци 60 лет Царьград, и потом бысть православие, и взыскаша иконы святыя Богородица»⁸⁶.

Согласно историческим источникам, Одигитрия была действительно перенесена венецианцами в 1206 году из Святой Софии в монастырь Пантократора, находившийся тогда в ведении венецианцев, и там хранилась до падения власти латинян⁸⁷. Факт выступления папы Иннокентия II против константинопольского культа Одигитрии непосредственно перед взятием Константинополя позволяет нам увидеть в особом свете перенесение Одигитрии в монастырь Пантократора: это было нечто вроде плена, исключение Одигитрии из всей многосложной системы церковных и городских обрядов, в которых она играла ведущую роль как палладиум города.

В августе 1261 года Михаил VIII Палеолог, приблизившись к Константинополю, стал готовить свой триумфальный въезд в город, важнейшую роль в котором должна была играть Одигитрия. Чтобы явиться перед гражданами в облике восстановителя православной империи, ему требовались особые усилия в символической области; несколько дней он оставался за пределами Константинополя для приготовлений⁸⁸. Георгий Акрополит, по его собственному свидетельству, писал для торжества специальные молитвы⁸⁹. Михаил пожелал связать празднество с Успением. 15 августа 1261 года император вступил в город через Зо-

86. Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 510.

87. Nicol D. M. Venezia e Bisanzio. Bologna; Milano, 2001. P. 206 (английское изд.: Byzantium and Venice. Cambridge, 1988). В комментарии к «Истории» Георгия Акрополита сообщено, что Одигитрия после 1204 года стала причиной споров и столкновений между латинским патриархом и венецианским подеста, в ходе которых венецианцы забрали икону и унесли ее в свой монастырь Пантократора, где она оставалась до 1261 года (*George Akropolites. The History / introd., transl. and commentary [by] Ruth Macrides. Oxford, 2007.* В комментарии на с. 385 дана ссылка на более подробное исследование этой истории: *Wolff R. L. Footnote to an incident of the Latin occupation of Constantinople: the Church and the Icon of the Hodegetria // Traditio. 1948. № 6. P. 319—328.*)

88. Приготовления и торжества 15 августа описаны Георгием Акрополитом не только как очевидцем, но и как участником: *George Akropolites. The History. P. 380—388.*

89. Он написал 13 молитв, каждая со своей особой темой. См.: *Ibid. P. 381.*

лотые ворота; у ворот он был встречен процессией, несшей Одигитрию, вместе с ней пешком проследовал в Студитский монастырь; оставив ее там, он сел на коня и проехал к Святой Софии, где произошло богослужение. Все это носило характер не столько военного триумфа, сколько религиозного праздника⁹⁰.

Михаил встривает в Успение празднование нового Торжества Православия, в котором Одигитрия символизирует и возвращенное православие, и сам город, освобожденный из 60-летнего плена.

Таким образом, помещаемый в русских источниках (Софийская I, Летописец Еллинский и Римский и др.) рассказ об Одигитрии с легендой о чудесном сохранении иконы в монастыре Пантократора в некотором смысле более чем достоверен и более чем историчен. По отношению к предшествующей ему истории взятия Царьграда фрягами он является эпилогом. Статья о взятии Константинополя кончается словами: «И тако погыбе царство богохранимаго Костянтина-града, и земля въ свадѣ царевъ, еюже обладают фрязи»⁹¹. 60-летнее латинское владычество описано далее в символическом ключе как 60-летнее сокрытие Одигитрии. Изгнание латинян представлено как возвращение Одигитрии, как праздник нового Торжества Православия. В самом рассказе, при всей его краткости, заложено многое: здесь задана интерпретация владычества католиков как помрачения веры, выделена Одигитрия как обобщенный образ византийского православия, описано новое направление в обрядовой жизни Константинополя. Из текста косвенно следует, что с конца XIII века чествование Одигитрии в Византии получило новые масштабы, новые измерения и новые формы.

Русская заметка о пребывании Одигитрии в монастыре Пантократора является итогом довольно сложного сюжетобразующего процесса. Традиционный византийский сюжет чудесного сохранения иконы в стене в эпоху иконоборческих гонений сросся со сведениями из эпохи

90. *George Akropolites. The History.* P. 234; *Ostrogorsky G. Storia dell'impero bizantino.* Torino, 1993. P. 410.

91. Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 510.

латинского владычества. Компоненты сложились не только по законам оформления топосов — они передают историческую информацию, хоть и несколько искаженную при формулировании и передаче. Даже идейно русская заметка, по-видимому, была довольно достоверна, отражая, хоть и с искажениями и сдвигами хронологии, некие византийские настроения. Ведь Михаил Палеолог, согласно византийским источникам, действительно хотел представить свой триумф как новое Торжество Православия и икону Одигитрию — как его основной символ.

Последующие переписчики русского рассказа об Одигитрии не видели связи его с историей XIII века, не старались сохранить его соседство с повестью о взятии Царьграда фрягами, а «иконоборье» понимали в традиционном смысле, как древнее. Но такое, удаленное от исторических реалий, «иконоборье» получало более обобщенный, эпический характер, становилось обозначением ситуации помрачения веры, временного исчезновения света, упадка и гибели, за которыми наступает спасение и начинается новая история. Параллельно этому рассказу в русской словесности получала распространение проповедь на Торжество Православия — «Сказание о Римляныне» с подобным сюжетом чудесного бегства иконы от угрозы иконоборчества в Царьграде и возвращения ее после победы. Эта проповедь дала сюжетный материал для службы чудесно явившейся иконе⁹². Рассказ о сохранении Одигитрии в монастыре Пантократора не использовался непосредственно в службе, но достиг высокого статуса, вошел в церковные книги в составе цикла рассказов о Владимирской иконе — чтении на 1 августа. Став, таким образом, частью церковного предания, заметка о спасении Одигитрии оказалась сказанием о чуде Одигитрии — о приходе ее из временного небытия: чудо, получившее на русской почве значительную роль. Чудесное явление именно Одигитрий — Тихвинской, Смоленской, впоследствии Казанской, понимавшейся как Одигитрия, — специфическая черта русской традиции.

92. Об этом см. главу VI наст. изд.

После Михаила Палеолога формы участия Одигитрии в жизни города и императора продолжали обновляться и регламентироваться. Следующий император, сын Михаила Палеолога Андроник II (1282—1328), распространил праздник Успения на весь август и соединил его с празднованием Одигитрии. Это нововведение было осуществлено самим императором на рубеже XIII—XIV веков (как предполагает исследовавший соответствующие источники В. Грумель, 31 июля — 1 августа 1297 года)⁹³.

Царствование Андроника II, который, как замечали историки, больше годился для богословия, чем для государственного управления⁹⁴, было в политическом отношении довольно неудачно, но важно для религиозной стороны имперской жизни. О новом установлении Андроника известно из подписанного им декрета. В документе упомянуто некое новое чудо Богоматери, в связи с которым святилище Одигитрии в Константинополе становится местом, откуда должно начинаться празднование Успения⁹⁵.

Успение, величайший из праздников, пишет Андроник в декрете, должно быть распространено на весь месяц август. Праздник должен начинаться с 1 августа, и Царственный град будет впредь именно так служить во славу Богоматери, своей покровительницы. Успенский пост должен совмещаться с радостными песнопениями празднику. Торжественное богослужение в честь Успения Богоматери должно начинаться 1 августа там, где творящая чудеса называется Богоматерью Одигитрией (как комментирует Грумель — в святилище, особенно дорогом

93. *Grumel V. Le mois de Marie des Byzantins // Échos d'Orient. 1932. Juillet—septembre. № 167. P. 257—269.*

94. *Васильев А. А. История византийской империи: От начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 2000. 2-е изд. С. 275.*

95. Грумель предположил, что речь идет о восстании крупного военачальника, угрожавшего захватить трон. Военачальник был ослеплен офицером, сохранившим верность императору. Узнав об этом, Андроник немедленно отправился в монастырь Одигон, чтобы возблагодарить Богоматерь Одигитрию за спасение. Думается, что чествование Одигитрии можно связать не только с этим событием, но и с более значительным — с хождением Одигитрии при Михаиле Палеологе после падения латинского королевства, о чем см. ниже.

для Палеологов). Середину месяца, день таинства, должно праздновать там, где обитает Премудрость Божия. Влахернский же храм примет в своих стенах блестящий праздник последнего дня месяца⁹⁶. Празднование весь август перемещалось из одного святилища Богоматери в другое, но все остановки для процессии — кроме трех основных — определял патриарх. В течение всего празднования ежедневно по вечерам пели параклис Богоматери. Говоря о заключительных днях празднования, Грумель указывает, что в дальнейшем празднование Успению кончалось не 31 августа, а несколько раньше — среди прочего, в связи с возрастанием роли празднования в память Усекновения главы Иоанна Предтечи 29 августа.

О применении декрета в церковной практике известно мало. Грумель полагает несомненным, что реформа Андроника сохраняла свою актуальность до падения Константинополя⁹⁷. Другой выдающийся французский византист С. Салавилль расширил в дальнейшем наблюдения Грумеля, включив некоторые позднейшие данные. Церкви византийского обряда до сих пор сохраняют обычай петь параклис в первые две недели августа. Зерву Тоньянци, учитывая современную практику Греческой православной церкви, утверждает, что с 1 по 14 августа поется всегда и только параклис с канонем Феостирикта⁹⁸. И Грумель, и Салавилль предполагали, что в Византии это не был все один и тот же однообразный параклис, что византийцы использовали для ежедневных августовских молебнов неисчерпаемые богатства своих богородичных песнопений⁹⁹.

96. Пересказываю французский перевод указа по В. Грумелю.

97. Следы посвящения августа Успению после гибели Византии он находит и по данным Константинопольского патриархата, и на Афоне, и в Успенском соборе Московского Кремля. Здесь он ссылается на указание архиепископа Сергия Спасского (ПМВ. Т. 2. С. 265, 263). В. Грумель не совсем хорошо понимает указания Сергия, который относит отдавание праздника по данным афонских и царьградских рукописей и на 23, и на 28 августа; в Успенском соборе — 23 августа. Кроме этого случая, Грумель не использует славянские источники.

98. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 155.

99. *Salaville S. Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave...* P. 286—287.

Обратим внимание, что Андроник настаивал на необходимости *ра-
достных* песнопений во время Успенского поста. Может быть, и ака-
фист Успению патриарха Исидора, и канон на Успение Филофея были
созданы отчасти и для удовлетворения этой новой потребности, и тогда
не случайно отразившееся в кирилло-белозерской минее на август по-
мещение канона в службе предпразднства Успения. Не попал в русскую
книжность, но сохранился в сербской рукописи в позднем переводе
радостный гимн Богоматери, «песнь похвальная» Никифора Ксанфо-
пула¹⁰⁰. Все стихи гимна начинаются хайретизмами, но тема радости
распространена шире, чем в великом Акафисте, больше световых опре-
делений Богоматери, особенно необычны лирические проявления пер-
вого лица: «Радуи се сл(ь)нце мое»¹⁰¹.

Предположим, что принцип циклизации радостных песнопений
для молебнов отозвался в Киприановой псалтири, сочетавшей канон
радостный Одигитрии, а также канон похвальный Иосифа из службы
Акафиста и службу Благовещения с радостным канонам Феофана. Вто-
рой из канонов, похвальный, мы потом действительно найдем в составе
Последования похвального 26 августа — русского празднования, кото-
рое можно рассматривать и как отражение византийского августовского
молебна последних дней августа, и как начальную форму празднования
Божьей Матери Владимирской (об этом см. ниже в главах о Последова-
нии похвальном и службе Владимирской иконе).

Мы можем видеть и в молебне на Успение с канонам Одигитрии
в Троице-Сергиевом монастыре некий отблеск указанного поздне-
византийского обычая. Сам по себе обычай не привился, да и не мог
и не должен был переноситься куда-либо за пределы Константинопо-
ля, но энергия прославления Одигитрии, свойственная Константино-
полю в последние века его существования, передалась на Русь вместе
с канонам радостным. О поздних византийских формах празднований

100. *Trifunović D.* Hymne di Nicéphore Callist Xanthopoulos, consacré à la Vierge, dans la traduction serbe de Makarije de l'année 1382 // *Cyrrillomethodianum*. 1971. № 1. P. 58—79.

101. *Ibid.* P. 73.

сохранились неясные отзвуки, смутные воспоминания. Архиепископ Филарет (Гумилевский) знал о содержавшихся в рукописи венской библиотеки восьми «умилительных» (вряд ли радостных) канонах Одигитрии, созданных Марком Евгеником для вечернего пения в течение пятнадцати дней месяца августа перед Успением — незадолго до гибели Константинополя¹⁰².

*Русский рассказ о византийской судьбе канона радостного.
Данные об использовании канона для вторичной процессии*

Место канона Одигитрии в византийской традиции реконструируется по косвенным данным архиепископом Филаретом (Гумилевским), который знал его по русским церковным книгам¹⁰³. В иеромонахе Игнатии Филарет узнает митрополита Никейского Игнатия (IX век): «В греческих минеях его именем надписан ряд канонов мученикам и святым. В славянской минее его именем надписан канон Одигитрии и в псалтири с воследованием, принадлежащей прп. Дионисию архимандриту, и в псалтири, писанной Киприаном». Почему архиепископ Филарет настаивает на атрибуции канона Одигитрии именно этому древнему песнопевцу, не обращая внимания на то, что автор канона всегда и неизменно именуется иеромонахом, в то время как митрополита Никейского так не называли? Для обоснования Филарет ссылается на греко-латинского ученого богослова Льва Алляция, которому был якобы известен некий канон Игнатия Богородице, и он, Алляций, обещал его издать вместе с другими канонами митрополита Никейского и называл эти стихи Богоматери «прекрасными, сладкими, дышащими благочестием»¹⁰⁴. Но Филарет лишь предполагал, что, может быть, Алляций имел в виду именно этот канон Одигитрии.

102. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. 3-е изд. СПб., 1902. С. 377.

103. Там же. С. 276—280.

104. Там же. С. 279.

Современная византистика знает, по незначительному упоминанию XIV века, некоего иеромонаха Игнатия, автора службы на перенесение мощей патриарха Афанасия¹⁰⁵; за этим Игнатием ничего другого не значится.

Относительно возможного использования канона Одигитрии в Византии Филарет Гумилевский опирается в своих предположениях на сведения, найденные им в Каноннике Троице-Сергиевой лавры, где есть указание на пение этого канона во вторник пасхальной недели¹⁰⁶. По предположению Филарета, речь идет о том праздновании, когда в понедельник после Пасхи Одигитрию переносили в церковь: «Юдин и Дукас пишут, что благочестивые императоры имели обыкновение брать икону Одигитрии в день великого канона в свой дворец, а в пасхальный понедельник провожали ее обратно в ее храм, здесь, как видим из константинопольского обрядника, патриарх совершал тогда службу»¹⁰⁷.

По древнему константинопольскому уставу Великой Церкви Собор Богоматери действительно совершался во вторник после Пасхи во Влахернской церкви¹⁰⁸. Есть он и в Типографском уставе¹⁰⁹, который, по характеристике Б. А. Успенского, представляет одну из немногих древнерусских версий Студитского устава с признаками влияния кон-

105. Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 707.

106. Он указывает номер Канонника: № 48. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев... С. 280. В рукописи, которая значится под этим номером, — Псалтири XVI века — нет таких материалов.

107. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев... С. 280.

108. Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: 2 vol. / introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos. Roma, 1962—1963. Vol. 1. P. 101. (Orientalia Christiana Analecta; [Vol.] 166—167).

109. Типографский устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века / под ред. Б. А. Успенского. М., 2006. Т. 1—3. Чит.: Т. 2. С. 50. Здесь краткие богослужебные указания (Прокимен, глас 3, песнь Богородицы: «Величит душа Моя Господа...»; Аллилуиа, глас 8: «Воскресни, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святыни Твоя»). Чтения из Евангелия и Апостола — не богородичные, а соответствующие тематике понедельника Светлой недели.

стантинопольского кафедрального обряда¹¹⁰. Судя по этим описаниям, Собор Богоматери в тот древний период не был связан с чествованием Одигитрии.

В русских уставах XV — начала XVII века не прослеживается тенденция праздновать в честь иконы во вторник Светлой недели. В богослужебных книгах XVI века, рассмотренных А. Дмитриевским, нет особых канонов Богородице в понедельник-вторник после Пасхи¹¹¹.

В своих убеждениях относительно авторства и использования канона Одигитрии в Византии Филарет опирается на традицию Троице-Сергиевой лавры, сформировавшуюся в начале XVII века, в эпоху книжной sprawy архимандрита Дионисия и Арсения Глухого. Тогда в двух Троице-Сергиевских Канонниках посвященный Одигитрии текст достиг своего апофеоза, заняв позицию канона службы Собора Богоматери во вторник пасхальной недели и вместе с тем основного канона общей службы в честь богородичных икон. Все это вместе было в значительной степени результатом развития русской традиции; в какой мере сохранялись и следы византийских древних обрядов — трудно сказать.

Прочтение канона Игнатия как византийского и связанного с богослужебной жизнью Константинополя мы находим в произведении XVII века, названном впоследствии «Сказание о иконе Божьей Матери Одигитрии» и посвященном в основном нашему канону. Сказание опубликовано факсимильно по рукописи XVIII века¹¹².

В состав этого сказания включены два ранних элемента — только что нами рассмотренный рассказ об Одигитрии, спрятанной в монастыре Пантократора, а также фрагмент об апостоле Луке, создавшем икону, и о признании его труда самой Богоматерью. Этот фрагмент

110. Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 214. По Пентковскому, это четвертая редакция Студийского устава патриарха Алексия.

111. Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке... С. 232.

112. Сказание о иконе Божьей Матери Одигитрии: Facsimile из рукописи, принадлежащей князю П. П. Вяземскому, № LXIII. СПб., 1878. (Издание ОЛДП; Т. 19).

восходит к Сказанию об иконе Римляныне — проповеди на Торжество Православия, о которой мы будем говорить отдельно. Большая поздняя компиляция «Сказание об Одигитрии» соединяет эти сочинения, добавляя, сверх того, другие материалы, а также некоторые рассуждения и домыслы, с целью создать последовательную историю почитания Одигитрии в Византии. «Сказание» является в некотором смысле предтечей современных работ по Одигитрии И. Зерву Тоньяцци и И. А. Шалиной, и будет корректно рассматривать его в соотношении с ними.

Одигитрия понимается в этом сочинении и как Богоматерь, и как икона Богоматери. Икона подробно описана и по типу представляет собой образ Тихвинской Богоматери с характерной деталью — выставленной из-под туники пяткой Младенца: «Десная же оубо его Нога облегчена соуть, и под лѣвую по(д)ложена, и подяся к верху. Да облегчатся грѣси вѣрующимъ Емоу, и поклоняющимъ ся образу его»¹¹³. Не только этой, но и всем деталям иконы даются символические истолкования, в смелости доходящие до произвола. То, что в описание Одигитрии введена деталь, характерная для Тихвинской иконы, весьма для нас важно в этой работе в целом. В других разделах мы укажем еще два более ранних примера отождествления с Одигитрией вообще или со Смоленской иконой образов, иконографически соответствующих Тихвинской. По-видимому, некоторый период, в XV — первой половине XVI вв., настоящая Одигитрия (константинопольская икона) на Руси соотносилась с иконографией, позже закрепившейся за Тихвинской.

Вернемся к «Сказанию». В рамках истории литургического почитания иконы Одигитрии в нем передана греческая «Повесть о неседальном» — история троекратного спасения Константинополя от врагов Богородицей и ее иконой. Здесь, в «Сказании», проведена связь между победой с помощью Одигитрии и созданием Акафиста. Акафист представлен как гимн Богоматери Одигитрии, и наименование иконы получает особенную интерпретацию: «И о(т) сего именования икона та

113. ОР РНБ. Собр. Вяземского. F.63. Л. 7.

Пречистыя Б(огороди)цы Одигитрие, сирѣчь словенски, крѣпкая помощница»¹¹⁴.

Отнесение именно к Одигитрии всех чудесных побед над врагами с помощью Богородицы — тенденция, возникшая в Константинополе в поздний период. И. Зерву Тоньянци находит в «Повести о неседалином», созданной Никифором Каллистом Ксанфопулом в XIV веке, наименование иконы, вынесенной на городскую стену для обороны города, Одигитрией. В XV веке в гомилии Одигитрии Иосиф Бриенний славил *Теотокос*, Богородицу, как непобедимую воительницу, а икону ее Одигитрию — как непобедимого воеводу (стратега); на счет помощи Одигитрии он относит все основные победы Константинополя¹¹⁵. Одна из гомилий Бриенния в честь Одигитрии должна была читаться на праздник Акафиста, в пятую субботу Великого поста, в котором участвовала Одигитрия, в церкви во дворце, где в этот период поста обычно находилась икона¹¹⁶. Таким образом, «Сказание об Одигитрии» находится в рамках поздневизантийских представлений.

Затем, утверждается в «Сказании», после другого спасения города от врагов было создано новое благодарение:

Къ семоу ино бл(а)годарение новолѣпно отложиша,
со слезами вопиюще: Заступнице Хр(ис)тианомъ
непостыдѣная, ходатаице ко Творцу непреложная,
не презри грѣшныхъ <...>.

Это кондак 6-го гласа из Правила молебного с канонем-параклисом как Феостирикта, так и Игнатия.

Затем, по «Сказанию», наступило «иконоборство», понимаемое в собственном смысле слова; следует изложение рассказа о чуде в монастыре Пантократора. По хронологическим расчетам, тут же приведен-

114. Там же. Л. 9.

115. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 234—235.

116. *Ibid.* P. 245.

ным, новое обнаружение Одигитрии совпадает по времени с Торжеством Православия в 843 году. После этого, по «Сказанию», она возвращается в свою Влахернскую церковь, и именно оттуда ее выносят по вторникам «на монастырь чудеса творить», и устанавливается обычай: в честь иконы совершается в ее церкви во Влахерне собор «со всенощным бдѣниемъ молебнo. Составижеся гранесловие, сирѣчь: Канон бл(а)годарственъ Пр(е)ч(ис)тыя Б(огороди)цы Одигитрие, с(вя)щенноинокомъ Игнатиемъ, иже послѣди бысть архиереи Константинаграда». Автор канона радостного священоинок Игнатий отождествлен с патриархом эпохи иконоборчества и постиконоборчества (ум. в 877 году). Добавляется соучастие Иоанна Дамаскина как автора догматиков: «Предвари же блаженный Иоанн Дамаскин, догмат еже есть стихеры, праздника ради сицева Пресвятей Б(огороди)цы, в них же исконное и непостежимое Божество являя». «Сказание» претендует на историчность и универсальность, но в нем содержатся сведения необычные: присутствует убеждение, что Одигитрия — икона влахернская, что ей посвящен праздник Собора Богоматери во вторник Святой недели, что для службы должны использоваться догматики Иоанна Дамаскина.

Первое утверждение особенно интересно. Одигитрия в Константинополе была иконой процессионной и перемещалась по разным поводам в разные периоды из одной церкви в другую, так что она оказывалась в какие-то моменты во Влахернской церкви, но не была собственно влахернской иконой. Византинисты спорят по этому поводу, рассматривая данные византийского источника, согласно которым часть поста — с четверга пятой недели до понедельника после Пасхи — Одигитрия находилась в Большом дворце. Некоторые исследователи понимают под Большим дворцом — Влахернский¹¹⁷. И. Зерву Тоньяцци полагает, что Влахернский дворец назывался Новым, а Одигитрия находилась в другом. И. А. Шалина более других убеждена во влахернском пребывании Одигитрии, поскольку опирается на авторитет Антония Новгородского,

117. Одигитрия в четверг пятой недели поста переносилась во Влахернский дворец. Там икону видел русский паломник Антоний Новгородский уже в 1200 году (*Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии... С. 246; Pentcheva B. V. Icons and Power... P. 5*).

который в своем описании паломничества в Константинополь в начале XIII века как-то связывал Одигитрию с Влахернской церковью. Мы не будем углубляться в споры византинистов, но с благодарностью примем ссылку на книгу Антония «Паломник», поскольку наше «Сказание об Одигитрии» имеет отношение к русским представлениям о византийской реальности. Указание на Антония Новгородского исключительно ценно, поскольку таким образом обнаруживается исторически существовавшая традиция, соединяющая Одигитрию с Влахернской церковью и влахерским богослужением. Согласно различным византийским данным, икона Одигитрии в понедельник после Пасхи завершала свое пребывание в императорском дворце — Влахернском или ином — и переносилась в церковь (источники указывают разные церкви) для поминального богослужения в память императоров династий Комнинов и Палеологов, которое кончалось во вторник¹¹⁸. Единственный, кто утверждает, что Одигитрия после пребывания в императорском дворце переносилась во Влахернскую церковь, — Антоний Новгородский¹¹⁹. В его представлениях Одигитрия ассоциировалась с Влахернской церковью:

И иныхъ святыхъ мощей много во златыхъ полатахъ
цѣловали же еся, и образъ пречистыя Богородицы
Одигитрия, юже святой апостоль Лука написалъ, иже
ходить во градъ и Пятерицею въ Влахерную святую,
к нейже Духъ Святой сходить. В той же церкви
есть риза святыя Богородицы и посохъ Ея серебромъ
окованъ, и поясъ Ея во прикупной рацѣ лежитъ¹²⁰.

Из текста следует, что для Антония существовала некая связь между Одигитрией и Влахернской церковью с ее пятничным «обычным

118. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 245—246.

119. *Ibid.* P. 246.

120. Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / предисл. и примеч. П. Савvaitова. СПб., 1872. Стб. 94—97.

чудом» — схождением Святого Духа на икону, когда над ней поднималась завеса. Впрочем, это место правильнее интерпретировать в том смысле, что «обычное чудо» характеризует именно Влахернскую церковь, а Одигитрия только туда приходит. Этот фрагмент текста — неясный; возможно, испорченный.

Описание богослужения Одигитрии в «Сказании» странно и кажется уникальным, но нечто подобное мы находим в рукописях ученого литургиста, справщика первой трети XVII века Арсения Глухого. Видимо, автор «Сказания» имел какое-то отношение к Арсению Глухому, если вообще «Сказание» — не плод Арсениева пера.

*Исследования Арсения Глухого
о каноне Одигитрии в богослужении*

Арсений Глухой — ученейший из участников sprawy богослужебных книг в Троице-Сергиевом монастыре, которую возглавлял и вдохновлял архимандрит Дионисий¹²¹. Он работал в Троице-Сергиевой лавре, возможно, знал греческий и пользовался греческими книгами. После периода преследований и заключения Арсений Глухой, оправданный, становится в 1619 году справщиком Московского печатного двора¹²². Практика его литургической исследовательской деятельности отражена в двух Канонниках Троице-Сергиевой лавры¹²³.

121. Литература об Арсении приводится в ПЭ (М., 2001. Т. 3. С. 427—428): *Сворцов Д.* Инок-справщик Арсений Глухой. Тверь, 1890; *Jaksche H.* Arsenij Gluchoj — ein russischer «Philologe» des 17. Jh. // *Anzeiger für slavische Philologie.* 1984/1985. Bd. 15/16. S. 31—75; *Панченко А. М.* Арсений Глухой // ССКДР. Вып. 3, ч. 1. С. 103—105.

122. О справе: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 37—46. Когда речь заходит об Арсение Глухом, в научных трудах в основном все сводится к сведениям, содержащимся в его письмах-жалобах из заключения.

123. Собр. ТСЛ. № 283 (1238); № 281 (1193). Оба Канонника написаны полууставом, датируются 1616 годом и содержат довольно обширные предисловия самого Арсения Глухого с биографическими сведениями. Предисловия рассмотрены в исследовании: *Jaksche H.* Arsenij

Справа началась в том самом 1616 году, которым датируются два интересующих нас троицких Канонника. Здесь собраны важнейшие каноны — Успения, Троицы, Пасхальный, Рождественский, служба Акафиста, канон Нерукотворному образу, в одном из сборников — канон Знамения Пахомия Логофета и другие. Деятельность Арсения преимущественно заключалась в попытках уточнения переводов, вмешательства его, с учетом высокого статуса текстов, были минимальны.

Сам справщик писал о своей работе в предисловии:

В лето 7124 (1616) Божиею благодатию и Преч. Богородица помощью и повелением настоятеля пречестныя и великия обители Пресвятыя и Живоначальныя Троица Сергиева монастыря архимарита Дионисиа аз грешный инок Арсеней селижаровец написах сию книгу, в нейже 11 служб полных и 15 канонов да трои часы царьския. Писах же с разных переводов, и в них обретох многа неисправлена, пачеже в тех, яже суть в рустей земли составлены службы и каноны неискусными творцы грамотичному учению. И елика возможна моему худому разуму, сиа исправлях, а яже невозможна, сиа оставлях¹²⁴.

Арсений Глухой помещает канон радостный Игнатия в позицию праздничного канона на вторник после Пасхи, на Собор Богоматери¹²⁵: «Во вторникъ Свѣтлыя недели празднуемъ праз(д)никъ Пресвя-

Gluchoj... S. 50—52. Сопоставляя тексты предисловий, во многом сходные, исследователь пришел к заключению, что № 283 написан раньше, чем № 281.

124. Собр. ТСЛ. № 283 (1238) Л. 4. Текст цитирую по публикации в Описании рукописи.

125. Собр. ТСЛ. № 283. Л. 144: «Служба Пресв. Богородице Одигитреи, юже празднуем на Светлой неделе во вторник»; № 281. Л. 177: «Служба Пресв. Богородицы Одигитреи, юже празднуем во вторник Светлыя недели».

тыя Владычица наша Богородица и приснодевы Марии Одигитреи еже толкуется крѣпкая помощница» (л. 144)¹²⁶. Толкование имени «Одигитрия» в точности соответствует тексту «Сказания об Одигитрии».

Переписанная или составленная Арсением служба — очень большая, включает два пасхальных канона и канон Одигитрии, стихиры, тропари, кондаки (и пасхальные, и Одигитрии), «паремьи писаны на Успение» (л. 152 об.); «чтение Пресвятой Богородице от евангельских сказаней» (л. 156), чтение от жития Богородицы, Евангелие от Луки, вновь чтение от жития Богородицы¹²⁷.

Эта сложная композиция пасхальных и богородичных молитвословий, кажется, не имеет аналогий. После канона Одигитрии и нескольких пасхальных текстов — Слава 5-го гласа Богородице «Якоже о тебѣ пр(о)р(о)чествиа исполнишася» (л. 167), И ныне того же гласа Пасхе (л. 167 об.). Тропарь «К Богородице прилежно» — обычный в молебне с каноном Одигитрии. На литургии часов — обычный кондак богородичный «Не имамы инья помощи» и другой кондак пасхальный — «Аще во гробъ сниде» (л. 168). Причастны: Пасхе и другой — Богородице «Чашю спасения прииму» (л. 168 об.). Чин службы, соединяющей пасхальные каноны с каноном Одигитрии, завершается указанием: «на трапезе чтем от жития С(вя)тыя Б(огоро)д(и)ца ему же начало: радости приателище, Тебе подобаеъ радоватися единой» (л. 168 об.).

По всему видно, что богослужение Одигитрии — главное дело Арсения в период работы над канонниками, наиболее для него дорогое. Арсений настаивает на том, что служба этого праздника существует в двух версиях и в обеих строится вокруг канона радостного.

В троицких канонниках предыдущего периода ничего подобного не обнаруживается. Невероятно, чтобы Арсений действовал по своей

126. Текст приведен в описании рукописи. В описании также отмечено, что на л. 144 — то есть перед службой Одигитрии — особая заставка с золотом.

127. Имеется в виду Житие Богородицы Епифания, монаха обители Каллистратовой, которое вошло в русскую традицию в XV веке через хронограф (Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. С. 188). Уже в XVI веке это житие использовалось для церковных чтений.

инициативе; будучи ученым и педантичным справщиком, он должен был опираться на традицию.

Мы не в состоянии ни найти, ни реконструировать традицию, связывающую труды Арсения с данными древних уставов; можно предположить и некоторое экспериментирование с его стороны. На возможные эксперименты указывает наличие двух версий службы и специально оговоренное включение догматиков Иоанна Дамаскина. Про эти догматики составитель описания троицких рукописей сообщает, что их специально вводил преподобный Дионисий¹²⁸.

Еще одна рукописная книга — Устав, вложенный Авраамием Палицыным в Троице-Сергиеву лавру в 1611 году, — содержит в самом конце (л. 585) службу вторника Святой недели с канонами пасхальным и Одигитрии и стихирами Иоанна Дамаскина¹²⁹, всё — в точном соответствии с первым вариантом Арсения. Однако можно полагать, что служба была вписана в книгу уже в Троице-Сергиевой лавре, после работ Арсения.

Вернемся к Каноннику Арсения. Если в первом варианте службы (Канонник № 281) кроме самого канона радостного есть еще обычно сопровождающие этот канон тропарь, кондак и стихиры, а в остальном это пасхальные песнопения, то во второй версии (Канонник № 283)

128. Описание славянских рукописей... № 281. С. 54. Цит. по рукописи: ТСЛ № 283: «Ино праз(д)нство прес(вя)тѣй Б(огороди)це Одигитреи» «на малой веч(ерни) на Г(оспо)ди, воззва(х) стихиры Б(огороди)це творение Иоанна Дамаскина дохматики на 4 гласа» (л. 169). Рассматривая книжную деятельность Арсения, исследователь обнаруживает многие признаки — в переписывании, в цитировании, в упоминаниях — особенного внимания к Иоанну Дамаскину, его богословским и гимнографическим произведениям (*Jaksche H. Arsenij Gluchoj...* S. 31—75).

129. Синодальное собр., № 391. Устав начала XVII века. См.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 330—342. Службу Одигитрии во вторник после Пасхи находим и в сборнике служб XVIII века БАН № 33.14.7 (по описанию: *Срезневский В. И., Покровский Ф. И.* Описание рукописного отделения библиотеки Императорской Академии наук. СПб., 1910. Т. 1: Книги Священного Писания и книги богослужебные).

есть ряд стихир, которые можно более или менее условно определить как «влахернские». Такие стихиры входят в службу на Покров — в которой, напомним, чествуются влахернское видение Богоматери Андрею Юродивому; частично служба Покрова восходит к влахернскому культу Ризы, и некоторые стихиры у них общие или сходные. «Влахернская» тематика — это чествование образа, находящегося внутри церкви, в ней остающегося. Зерву Тоньянци подчеркивает в своей работе, сопоставляющей культы Одигитрии и влахернский, что особенность влахернской иконы — именно непроцессионность ее: она пребывала в храме для «обычного чуда», еженедельного пятничного обряда, когда плат, покрывавший икону, вздымался над ней¹³⁰. «Обычное чудо» развивало культ Ризы и создавало основы для Покрова¹³¹. При этом различие иконографических типов исторически не слишком релевантно: иконой «обычного чуда», по данным источников, бывала Богоматерь с Младенцем на руках. «Влахернитиссой» могла именоваться в разных источниках и икона Богоматери с Младенцем на руках, и Оранта с Христом в диске перед грудью.

Арсений Глухой во второй версии службы соединил молебен Богоматери Одигитрии, стихиры «влахернского» содержания и пасхальные песнопения. Из службы Покрова он берет стихиры не общего богородичного содержания, а совершенно определенно влахернской тематики, представляющие чудо заступничества Богоматери внутри храма:

130. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 265.

131. Здесь мы не будем обращаться к обширной библиографии по вопросу о происхождении Покрова; ограничимся двумя работами, в которых соотношение культов Ризы, Покрова и «обычного чуда» представлено именно сформулированным здесь образом: *Grumel V. Le miracle habituel de Notre Dame des Blachernes // Échos d'Orient. 1931. № 30. P. 129—146; Lathoud R. P. D. Le thème iconographique du «Pokrov» de la Vierge // L'art byzantin chez les slaves. Paris, 1932. Vol. 2. P. 302—314.*

132. ОР РНБ. Соф. собр. № 169. Сборник богослужебный, конец XV века.

Из службы Одигитрии
Собр. ТСЛ, № 283

Из службы на Покров
1 октября

Из службы на положение
Ризы 2 июля

начало службы по сбор-
нику Соф. 169¹³²

Яко б(о)гонасажденныи Яко Богом насажден-
рай, и мѣсто животнаго ныи рай, и мѣсто животна-
древа, напояема Д(у)хо(м) го древа, напоаемо Д(у)хом
С(вя)тым Тебе Б(огороди)- Св(я)т(ы)м Тебе Б(огоро-
це свѣдуще, всѣхъ Твор- ди)це свѣдуще, всѣхъ Твор-
ца рождышюу, животнымъ ца рождышюу, животнымъ
хлѣбомъ вѣрныя питающа, хлѣбомъ вѣрныя питающаа,
Ему же о насъ Вл(ады)ч(и)це ему же о нас Вл(ады)ч(и)-
молися со всѣми с(вя)тыми, це с Пр(е)дт(е)чею молися,
покрывающи и соблюдающи ч(е)стным омофором покры-
кн(я)зя и люди, о(т) всякоя вающи кн(я)зя и люди от
напасти (л. 169—169 об.). всякия напасти (л. 192)

Слава, и ныне, глас 2:

Слава, и ныне, глас 2:

Яко вѣнцемъ пресвѣт- Яко венцем пресветлым, Яко венцем пресвет-
лым) пречистая Б(огороди)- Всечистая Богородице, лым, Всечистая Богороди-
це Одигитрие, пресвѣтлымъ Покровом Твоим честным це, ризою Твоею честною
Твоимъ праз(д)нствомъ Церковь Божия приодея- Церковь Божия приодела-
ц(е)ркви Б(о)жиа украша- ся: и светится радующися ся, и светится, радующися
е(т)ся и свѣтится радующи- днесъ, и тайно ликовствует, днесъ, и тайно ликовствует,
ся дне(сь), и тайно ликост- Владычице, вопиющи Тебе: Владычице, вопиющи Тебе:
вуетъ Вл(адычи)це вопиющи радуйся, одяние честное, радуйся, диадима честная
Ти ра(д)уися оуязнение и венче Божия славы: ра- и венче Божественныя сла-
че(с)тное и вѣнче Б(о)жиа дуйся, едина славы совер- вы. Радуйся, едина славы
славы, радуися едина сла- шение, и вечное веселие: ра- совершение и вечное весе-
вы совершение, и вѣчное дуйся, к Тебе притекающим лие. Радуйся, к Тебе прите-
веселие, радуися к Тебѣ пристанище и избавление кающим пристанище, и из-
притѣкающимъ пристани- и спасение наше. бавление, и спасение наше.
ще и избавление и спасение наше (л. 170—170 об.).

Слава, и ныне, глас 8:

Слава, и ныне, глас 8:

Срадуются с нами умная Срадуются с нами умная
вся чиноначалиа, д(у)ховнѣ вся чиноначалиа, духовно
совокупльше чувственныи совокупльше чувственный
ликъ, видяще Ц(а)р(и)цу лик, видяще Царицу и Вла-
и Вл(ады)ч(и)цу всѣхъ, мно- дычицу всех, многоименне
гоименнѣ вѣрными славиму, верными славиму: радуются
радуются и д(у)си правед- же и дуси праведных, сущии
ныхъ, сущии позаратаи тоя зрителіе видения, на воз-

видѣнню, превыспрь молеб- дусе молебно простирающу
но простирающу всеч(ес)т- всечестней Свой руце, про-
нѣи свои руцѣ, просящи сми- сящу умирения миру, и ца-
рениа мирови, княземъ дер- рем державы и утвержде-
жавы утверждения, и спа- ния, и спасения душ наших.
сение душямъ нашымъ
(л. 174).

«Покровские» стихиры лишь очень незначительно приспособлены к новой службе: например, в стихире «Яко богонасажденный рай» у Арсения снято упоминание Предтечи как участника моления Богоматери, во второй — вместо «одеяния» — «оувязание». Арсений интерпретирует службу на Покров как влахернскую по существу службу перед иконой и считает возможным вставить в ее контекст другой канон — любимый им канон радостный Игнатия, имея в виду пребывание Одигитрии во Влахернской церкви.

После этих двух служб Одигитрии Арсений помещает отдельно группу стихир, которые «глалолются» после канона Одигитрии. Приведем здесь начала в упрощенной орфографии, это пригодится нам ниже:

Глас 8

Злата кадилнице...

Даждь нам помощь...

Владычице, мати Избавителя...

Иже радость аггело(м) приемшиа...

Ины стихиры, глас 2:

За всех молишися...

Всем скорбящим радость...

Радуйся Пречистая Дево...

Радуйся вселенней похвало...

Эти стихиры действительно следовали за канонам Игнатия в чине параклиса в расширенной его версии — которая совпадает со службой

Божьей Матери Смоленской 28 июля. Таким образом, Арсений фрагментарно дает еще один вариант службы Одигитрии.

Затем в рукописи следует еще одна служба в честь иконы, на этот раз известная в предшествующей рукописной традиции; существование ее подтверждается по меньшей мере с середины XVI века. Это праздник 9 июля: «Явление иконы Пресвятыя Б(огороди)ца в Смоленськъ»¹³³. Арсений выбирает старое, XVI века, отнесение службы к явлению Смоленской иконы, хотя в троицких рукописях своего времени он мог найти ее уже как службу Казанской¹³⁴. О самой службе мы будем говорить несколько ниже, в связи со Смоленской и Казанской иконами, а здесь отметим, что посвящение службы, воспроизведенное Арсением, свидетельствует о его аккуратности как археографа и о критическом отношении к современным ему троицким рукописям.

Во втором Каноннике Арсения переписан отдельно канон Игнатия и отдельно обе службы с этим каноном. Они воспроизведены с небольшими отклонениями относительно первой версии. В конце, как и в рукописи № 283, отдельно помещены под особым заголовком стихиры Пресвятой Богородице «Одигитрей, гл(аго)лются послѣ канона Одегитриева»¹³⁵.

И в той, и в другой рукописной книге последний стих стихир — «ра(д)уйся всѣхъ упование». Службы явлению иконы в Смоленске во втором Каноннике нет.

Можно сделать предположение, что Арсений составлял специальные службы Одигитрии на вторник Святой недели, испытав какое-то давление со стороны греков. Десятилетиями позже, после длительных

133. Собр. ТСЛ. № 283. Л. 180. В описании собрания ТСЛ она представлена как «Служба чудотворной иконе преч. Богородица Казаньской и Смоленской и прочим чудотворным иконам св. Богородица».

134. Например: Собр. ТСЛ. № 627 (1241). Трефологий неполный русским святым, конец XVI или начало XVII века. Полуустав. Под 8 июля — служба явления иконы Богородицы в Казани (л. 1—33).

135. Собр. ТСЛ. № 281. Л. 199—200.

контактов между русскими и греками, на Русь была перенесена икона Богоматери Иверской и в русский церковный обиход был введен праздник чудесного явления ее во вторник Святой недели со службой греческого происхождения¹³⁶ — совсем другой, чем у Арсения. Однако из этого видно, что грекам была дорога идея служить иконе во вторник после Пасхи.

В конце XIV — первой половине XV века Богоматерь Одигитрия стала последней надеждой православной Византии. Последние византийские проповедники славят ее как соучастницу в деле спасения, как Спасительницу¹³⁷. Никифор Ксанфопулос составляет службу Страстной Субботы, в которую включает моление Богоматери Одигитрии: «Спаси нас от всех бед, только на тебя уповаю (...) заступница»¹³⁸. Тоньяцци видит в этой службе обоснование того тесного сближения, которое происходит между иконой Богоматери и распятием¹³⁹. Эта близость намечалась с древности, но только в самый поздний период чествование Богоматери Одигитрии стало частью Страстной недели. Гомилия Бриенния (XV век), посвященная иконе Одигитрии, была предназначена для чтения в Великую пятницу, во время богослужения девятого часа¹⁴⁰. Ввиду этих изменений кажется вероятным, что последние константинопольские службы Собора Богоматери во вторник после Пасхи тоже посвящались Одигитрии, однако маловероятно — вернее, совсем невероятно, — чтобы в них использовался канон радостный; для этого больше подходил трагический канон Феостирикта.

В Италии, на южных территориях с греческими православными корнями, — на Сицилии, в Апулии — в период после падения Визан-

136. Толстая Т. В., Турилов А. А., Гусева Э. К., Э. П. А. Иверская икона Божьей Матери // ПЭ. М., 2009. Т. 21. С. 8—22 (в особенности раздел «Гимнография»).

137. Проповедь Николая Кавасилы на Успение. См.: *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 252.

138. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 251.

139. *Ibid.* P. 249—250.

140. *Ibid.* P. 244.

тии, в XVI и особенно в XVII веке обнаруживается чествование Одигитрии во вторник Святой недели. На народном языке это была «Мадонна Итрии» или Итрия, на церковном — Константинопольская Мадонна¹⁴¹. Микеле Баччи собрал свидетельства о таких празднованиях, найдя их даже у фольклориста, наблюдавшего в XIX веке процессию в ночь на вторник после Пасхи, в которой два калугера несли Одигитрию (воспроизводя древний обычай константинопольской вторничной процессии) и народ мешал покаянные псалмы с пьяными песнями. На Сицилии на вторник Святой недели те, кто чтит Одигитрию, постились, отказываясь от пасхальных яств¹⁴². По-видимому, это был поствизантийский обычай поминального характера, в котором смешались память о поминальных службах понедельника и вторника с памятью об Одигитрии как символе города, об исчезнувшем величии¹⁴³.

Службы в честь богородичных икон с канонам Одигитрии

От большого параклиса к службе Смоленской Божьей Матери

Раннее свидетельство церковного чествования Смоленской иконы находится в Московском великокняжеском летописном своде. В специальной статье за 1456 год с заголовком «О Пречистой Смоленской» рассказано о торжественном возвращении в Смоленск чудотворной иконы, которую прежде «плѣном взялъ Юрга»¹⁴⁴, причем великий князь Василий II «сотворяет празднество на отпущение Пресвятыя Богородица

141. *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 206—207.

142. *Ibid.*

143. Работа И. А. Шалиной, посвященная вторничным чествованиям Одигитрии в Константинополе, завершается интересными размышлениями о возможном содержании и древних корнях богослужения вторника Пасхальной недели и о переходе этого содержания на вторничные процессии с Одигитрией (*Шалина И. А.* Чудотворная икона-реликвия «Богоматерь Одигитрия»: ее вторничное чудо и «хождение по Константинополю» // Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии... С. 245—274; здесь с. 262—265).

144. ПСРЛ. М., 2004. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. С. 273.

чюдотворныя иконы». Икона находится в великокняжеском Благовещенском соборе на поклонении. Великий князь призывает туда митрополита со всем освященным собором; сначала они служат перед иконой молебен, а потом литургию. Великий князь с семьей, поклонившись иконе, вынимает ее из ковчега и передает вместе с другими смоленскими же иконами епископу Смоленскому Мисаилу. Одну из них митрополит Иона просит оставить великому князю на поклонение. Следуют торжественные проводы чудотворной иконы за город. Оставленная икона с молебном возвращается в Благовещенский собор и ставится на место, где раньше стояла чудотворная; устанавливается обычай служить перед ней ежедневный молебен — пением «акафиста с икосами».

Какой молебен служили перед Пречистой Смоленской — неясно; вполне возможно, и не тот молебен с акафистом, который пели перед оставленной, не чудотворной иконой.

Служба Смоленской иконе 28 июля представлена в печатных богослужебных книгах после Смутного времени уже сформированной в нынешнем виде, с канонем радостным. В «Полном месяцеслове Востока» неопределенно сказано, что эта служба есть в XVI веке¹⁴⁵. Существующее убеждение, что в теперешнем ее виде она засвидетельствована в рукописи начала XVI века, основывается на случайной ошибке в датировке сборника¹⁴⁶. Упоминание праздника Смоленской иконы 28 июля встречается в месяцесловах уже с первой половины XVI века¹⁴⁷, при этом для XVI века можно найти довольно многочисленные свидетельства о праздновании чудесного явления Божьей Матери Смоленской 9 июля с совсем другой службой, использовавшейся для нескольких чудесно явившихся икон. Мы помним, что как службу Смоленской ее воспроизвел Арсений Глухой. Потом эта служба была закреплена ис-

145. ПМВ. Т. 2. С. 227.

146. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 138; Леонид (Кавелин), архим. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввы Сторожевского и Пафнутия Боровского. СПб., 1889. № 633. Требник. Рукопись со всей очевидностью датируется не началом XVI, а началом XVII века.

147. Подробнее см. в главе VI наст. изд.

ключительно за Казанской, а для Смоленской оставили наиболее общее богослужение перед иконой — собственно молебен с канонам радостным.

Теперешняя служба Смоленской 28 июля основана на молебном правиле с канонам Игнатия, но с добавлением стихир. Процесс перехода от расширения правила молебного к чему-то подобному службе праздника наблюдается уже в XV веке. Идет обогащение молебна богородичными стихирами.

В Часослове Троице-Сергиевой лавры конца XV века мы находим расширенный «Чин како подобает пѣти паракли(с) пр(есвят)ѣи Б(огороди)ци»¹⁴⁸. Этот увеличенный молебен включает обычные вводные возгласы и молитвы священника, обычные псалмы (142-й и 50-й), обычные тропарь, кондак, чтение Евангелия от Луки «Во дни оны въставши М(а)риамъ»; после канона помещены стихирь — те, что впоследствии Арсений Глухой приводит как стихирь Одигитрии:

Глас 8

Златая кадилнице...

Даи же намъ помощь...

Вл(ад)ыч(и)це мати Избавителя...

Иже радость аггеломъ приемшия...¹⁴⁹

148. Собр. ТСЛ. № 345 (963). Часослов, полуустав, конец XV века. Л. 206: Возгласы и молитвы священника; псалом 142; тропарь, глас 4: «Къ Б(огороди)ци прилѣжно н(ы)нѣ притецѣмъ»; «Не умлѣчимъ николиже Б(огороди)це»; л. 206 об.: Псалом 50; «Канон радостень пр(есвят)ѣи Б(огороди)ци творение Игнатия ермонаха. На всяко(м) тро(па)ри Одигитрия глас 4», «писаны вси ирмосы въ похвальномъ канонѣ»; л. 208 об.: Кондак, глас 6: «Не имамы иная помощи»; Ико(с) «Къ Б(огороди)ци възопиемъ любовию»; л. 209: про(кимен) «Помяну имя Твое», стихирь «Слыши дщи», Евангелие от Луки, зачало 4: «Во дни оны въставши М(а)риамъ иде», Слава: «Отче, Слово и Д(у)ше», И ныне: «М(о)л(и)твь ради Б(огороди)ца м(и)л(ос)т(ив)ые оцѣсти» (названы, но не приведены). На том же л. 209 — стихира, глас 6: «Не остави мене въ ч(е)л(о)в(е)чское прѣдъстояние». После канона на л. 211—211 об. следуют стихирь — те, что приведены у Арсения («по сем стихирь глас 6 Златая кадилнице...» и пр.; «ины ст(ихи)рь гласъ 2, За всѣхъ молишия бл(а)гая», тропарь тот же; Слава, и ныне: «Не умолѣчимъ николиже»; Господи, помилуй (12 раз) и отпуст.

149. Эту стихирю Ф. Спасский опознает как заимствованную из чина малого водосвящения. См.: Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 132.

В современной службе Смоленской Божьей Матери 28 июля это стихиры на «Господи, воззвах» того же гласа.

Здесь следует обратить особое внимание на стихирю «Иже радость аггеломъ приемшия», которая является началом гимна Богородице, входящего в чин малого водоосвящения. Этот чин, употреблявшийся главным образом 1 августа, был переведен, как и канон Одигитрии, в эпоху Киприана и, видимо, по его распоряжению. Переводчиком значится Федор Симоновский. Использование этого текста для параклиса Одигитрии не может считаться случайным. Учтем, что с рубежа XIV—XV веков в прологах появляется слово на праздник 1 августа, содержащее элементы культа иконы Божьей Матери Владимирской, и еще в середине XV века сильна тенденция циклизовать чудеса от Владимирской иконы под этой датой. Может быть, в этом использовании стихов богородичного гимна 1 августа допустимо видеть отблеск греческого обычая служить богородичный молебен-параклис всю первую половину августа. Другой след этой традиции — сохраненное уставом Троице-Сергиевой лавры пение канона Одигитрии в полночь на Успение.

Вторая группа стихир в большом параклисе:

Ины стихиры, глас 2

За всѣхъ молишися...

Вл(ад)(ы)ч(и)це приими моление ра(б) Твои(х)...

Всѣмъ скорбящимъ радости...

Ра(д)уйся пр(е)ч(ис)тая Д(е)во...

Б(о)го(родичен), глас 8

Радуйся вселеннѣи похвало...

Почти такие же тексты, в той же позиции, как «ины стихиры, глас 2», сохраняются и сейчас в службе Смоленской иконе 28 июля. Это простые молитвенные обращения к Богородице, по всей видимости, русские. Одна из них особенно влиятельна и значительна:

Всѣмъ скорбящимъ радости, и обидимымъ заступнице,
алчущимъ кормительнице, страннымъ оутѣшение,
обоуреваемымъ пристанище, больнымъ посѣщение,
нагымъ покрове и заступнице, немощнымъ
целительнице, жезле старости, м(а)ти Б(о)га вышняго,
Ты еси пр(е)ч(ис)тая, потщися сп(ас)ти рабы своя¹⁵⁰.

В дальнейшем, к концу XVII века, эта стихира вдохновит иконографию и культ иконы «Всех Скорбящих Радость» и утвердится как тропарь службы этой иконе 24 октября:

Тропарь, глас 2

Всех скорбящих радосте и обидимых заступнице,
и алчущих питательнице, странных утешение,
обуреваемых пристанище, больных посещение,
немощных покрове и заступнице, жезле старости,
Мати Бога Вышняго Ты еси, Пречистая: потщися,
молимся, спастися рабом Твоим).

Кондак (глас 6) этой службы — тот же, что в правиле молебном — параклисе Богородице: «Не имамы инья помощи, не имамы инья надежды...».

В дальнейшем, для создания более полной службы, добавлялись еще некоторые богородичные молитвословия общего характера¹⁵¹.

150. Собр. ТСЛ. № 345. Л. 211 об.

151. Эти дополнения идентифицирует Ф. Спасский: «Стихира Г. В. на славу — из чина малого освящения воды, богородичен из октоиха, на литии — слегка измененные стихиры Сретения, стихира по 50 псалме — из октоиха („Не ввери мя человеческому предстательству“), оба тропаря — из того же чина освящения воды, кондак — „Предстательство христиан“. Остальные стихиры весьма схожи с канонам Игнатия (...) Таким образом, наша служба состоит из сложения двух или более отдельных частей. Главным ядром являются стихиры и канон Игнатия, к которым добавлены, вероятно, на Руси, богородичны из иных уже бывших известными последований и чинов. Добавления эти легко переходят затем и в службы другим иконам Богоматери» (Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 132).

Интерес представляют литийные стихиры: как отметил Ф. Спасский, это переделка стихир на Сретение — но, вопреки мнению ученого, считавшего их несущественными, это важное произведение, созданное не позже конца XIV века на Руси для нужд русского богослужения в честь иконы. Мы охарактеризуем их подробно, когда речь пойдет о «Последовании похвальном 26 августа». Эти стихиры — сретенские по содержанию и именно литийные — теоретически могли присоединяться к чину молебна перед Одигитрией, если молебен объединялся с процессией. Прежде чем достигнуть «комплектности», предусмотренной для минейной службы, чин параклиса с канонам Игнатия мог функционировать как промежуточная форма, вне миней, но для более торжественного, чем просто молебен, чествования Одигитрии с процессией, с возможным добавлением литийных стихир.

Таким образом, уже в XV веке молитвенное правило с канонам Одигитрии дополняется стихирами, приближаясь к минейной службе, но сохраняя статус молебна. Это показывает, что молебен Одигитрии менялся в своем значении в соответствии с возраставшей потребностью чествовать Богоматерь Одигитрию вообще или конкретные чудотворные иконы ее, но до поры не становился минейной службой.

Была ли Казанская Одигитрией?

Полный текст службы иконе Божьей Матери Казанской 8 июля с двумя канонами, один из которых — канон радостный, появился в печатных книгах после Смутного времени. Второй канон (именно наш, Радостный) был присоединен, как полагают исследователи, к уже существовавшей службе Казанской иконе в Служебной минее на июль (М., 1629)¹⁵². Как собственный, созданный для чествования Казанской иконы канон И. А. Поздеева и А. А. Турилов рассматривают канон иконе, чудесно явившейся (Смоленской — Колочской — Казанской), а канон

152. Поздеева И. В., Турилов А. А. «Тетрати, печатаны в Казань» (к истории и предыстории казанской типографии XVI в.) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2001. № 2. С. 37—49; № 4. С. 13—28. Здесь: № 2. С. 44.

Одигитрии считают поздней прибавкой к службе. Перенос в специальную главу вопрос об этой службе, определенно созданной не для празднования явления иконы в Казани в 1579 году, а раньше и по другим поводам, остановимся здесь на статусе канона Игнатия в культе иконы Божьей Матери Казанской.

Казанская икона стала Одигитрией в силу литургической традиции, а не потому, что была похожа на константинопольскую Одигитрию. Определение ее как Одигитрии удивляло историков Церкви и сейчас еще удивляет искусствоведов: «Совершенно непонятно, почему могли назвать Одигитрией Казанскую, когда все тогдашние грамотеи, в том числе и летописцы, хорошо знали, что Одигитрией называется Смоленская икона, перенесенная на Русь еще в 1046 году (список с константинопольского подлинника и хранившаяся в Смоленске). Правда, Казанская явленная икона в „Сказании“ Гермогена, а отсюда и в прологе, называется Одигитрией, но не списком с Одигитрии. В объяснении такого названия Казанской иконы осмеливаемся предположить, что составитель сказания, написанного через пятнадцать лет после явления иконы, назвал Казанскую икону Пречистыя Владычицы наша Богородицы честного и славного Ея Одигитрия по личному соображению»¹⁵³; Казанскую «по первому впечатлению при явлении» приняли за Одигитрию¹⁵⁴. И. М. Покровский вспоминает также о службе, содержавшей наш канон радостный, и предполагает, что он вошел в службу Казанской иконе как заимствование из службы Смоленской, в то время еще новой: «Казанскую явленную икону при сходстве церковной службы, благодаря общему Игнатьевскому канону, вначале именовали Одигитрией»¹⁵⁵. И Покровский, и цитирующий его современный исследователь¹⁵⁶ считают такое наименование недоразумением, указывают на несоответствие

153. Покровский И. М. Явленная чудотворная икона Казанской Божьей Матери. Казань, 1904. С. 22.

154. Там же.

155. Там же. С. 23.

156. Мюллер Г. А. К вопросу сложения иконографического типа иконы Божией Матери Казанской (URL: <http://dearfriend.narod.ru/books/other/15/01.html#b13>).

иконографического типа названию и подчеркивают, что среди чтущих Казанскую икону это наименование не является распространенным.

Мы приводим эти высказывания и соображения как примеры путаницы понятий. Исследователи сердятся на «личные» ошибки, не различая уровни значений: Одигитрия — как единое имя Богородицы и ее иконы, Казанская — как манифестация Одигитрии. Тот же И. М. Покровский, исследователь конца XIX — начала XX века, замечал, что и первый монастырский каменный храм, основанный в 1594 году, и первая деревянная церковь назывались во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Одигитрия, «но и тут сказался чисто личный взгляд на явленную икону. Впоследствии казанский монастырский храм никогда не назывался храмом Одигитрии, а назывался и называется просто храмом „Явления иконы Казанской Божия Матери“»¹⁵⁷.

Из приведенных самим же Покровским данных о первой церкви, а еще более — из «Сказания» и службы, памятников почитания Божьей Матери Казанской, видно, что оно в значительной степени зародилось как конкретизация общего культа Одигитрии.

Это следует из составленной митрополитом Гермогеном повести об обретении иконы в Казани и о чудесах от нее. Гермоген, много лет служивший в Казани, прежде чем была создана казанская митрополия, стоял у истоков культа и руководил его развитием¹⁵⁸. В повести есть сведения от первого лица, документирующие эту его деятельность: он, поп Никольской церкви в момент обретения иконы в Казани в 1579 году, первым с благословения архиепископа взял явившуюся икону и отнес ее в ближайший храм (тоже Николы), и там перед нею служили «молебным пением». Какой именно молебен был пет, не указано, но судя уже по тому, с какой настойчивостью Гермоген повторяет в повести слово «Одигитрия», скорее всего, это был именно молебен Одигитрии.

157. Покровский И. М. Явленная чудотворная икона Казанской Божьей Матери. С. 23—24.

158. Считается автографом Гермогена список: ГИМ. Синод. собр. № 982. По этому списку многократно публиковалось; недавняя публикация: Повесть о явлении и чудесах Казанской иконы Богородицы // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 25—53, 671—676 (коммент. О. Панченко).

Упоминания об Одигитрии в повести свидетельствуют не об ошибочной идентификации иконы, а о церковной традицией обусловленном знании, что чудесно явиться должна именно Одигитрия. Гермоген различает иконографический тип, в данном случае необычный, и суть иконы как Одигитрии. Вот как описаны два этапа первого обнаружения иконы:

Девица выкапывает ее из земли:

И яко выкопаша мало боле двою лактий — оле чудо! — явися чудотворная икона Владычицы наша Богородицы и Приснодѣвы Мария, честнаго ея Одигитрия, купно с Превѣчным Младенцем, Господемъ и Богом нашим Исусомъ Христом. На чудной же тоя иконе бѣ руков однорядки сукна вишнева ветхъ. Самый же чудотворный образ свѣтлостью чудне сияя, якоже внове вапы начертан.

Затем приходит архиепископ:

И видѣ Пречистые образ, якоже новъ даръ пречюдне свѣтяшесе, и дивися убо зело: такова переводом образа не видѣша нигдѣ же¹⁵⁹.

Судя по грамматической структуре фразы, для Гермогена речь идет о «честном Одигитрии Богородицы», в качестве уточнения, о каком праздновании говорится (ср.: «Икона Богоматери, честнаго ея Благовещения»). Из последней цитаты видно, что никто из участников не заблуждается относительно «перевода» иконографии: для созерцавших икону определение «Одигитрия» не связывалось напрямую со строго определенным иконографическим типом — представление, которое утвердилось в сознании позднейших искусствоведов. Одигитрия найде-

159. БЛДР. Т. 14. С. 34.

на в Казанской земле, так же как греческая Одигитрия, символ сокрытого, но сохраненного православия, была найдена в монастыре Пантократора после 60 лет латинского владычества. Она открывается взору обретших ее, сияя свежестью красок в знак того, что православие присутствовало в этой земле, но сохранялось тайно от мусульман, — идея, имевшая опору в политических текстах, в агиографических и исторических повествованиях, связанных с казанским завоеванием¹⁶⁰.

Райнхард Фрëchner в своем недавнем докладе проанализировал иллюстрации Лицевого летописного свода к описанию похода на Казань. В них присутствует воспроизводимая в ряде миниатюр икона Богоматери с Младенцем как перемещающаяся в походе вместе с войском Ивана IV. Фрëchner исследует эти изображения, проецируя их на засвидетельствованный письменными источниками того времени рост культа Богоматери Донской. Это, вероятно, справедливо, если иметь в виду материальную конкретность образов с их специфической иконографией, но не мешает предполагать у миниатюр более общий смысл — богородичная икона как символ Церкви-православия шествует в Казань. На этом уровне значений икона Богоматери, независимо от иконографического типа, является образом наставницы-путеводительницы, то есть Одигитрии. И уже совсем вне зависимости от того, с какой степенью конкретности интерпретировали образ художники-миниатюристы Лицевого свода, в Казанский поход действительно несли иконы и служили им молебны, которые, согласно литургической реальности того времени, были либо с Акафистом, либо, еще более вероятно, Одигитрии. Это не могло в дальнейшем помешать вовлечению службы чудесно явившейся иконе в чествование Казанской. Включением двух канонов выражалось двуединое значение чудотворной Казанской иконы — как православия, принесенного в Казань московским войском, и как православия, расцветшего или вновь расцветшего в Казанской земле, там восстановленного.

160. В подобном ключе эти материалы анализируются в другой нашей работе: *Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства*. СПб., 1995. Гл. V.

Празднование Одигитрии Тихвинской

В Служебнике Софийского собрания, датированном концом XV века, но впоследствии имевшем отношение к Тихвинскому монастырю, мы находим указание на возможность включать молебен Одигитрии в службу второго часа по воскресеньям. Судя по контексту, икона почиталась там именно в общей форме моления Одигитрии¹⁶¹.

Чиновник Новгородского Софийского собора первой трети XVII века свидетельствует о праздновании в честь Тихвинской иконы в пятое воскресенье Великого поста, на следующий день после субботнего празднования Похвалы Богородицы с пением Акафиста¹⁶². Замечательно, что в субботу при чтении Слова о неседалном и пении Акафиста в Софийском соборе чествуется икона Софии¹⁶³, праздник же в честь Тихвинской иконы как Одигитрии отнесен на следующий день. В Чиновнике на воскресенье описана роль Тихвинской иконы в событиях Смутного времени — более или менее так, как она была представлена выше, в первой части нашей работы: празднуется приход в Новгород Тихвинской, того образа из Тихвинского монастыря, который был с государевыми послами при заключении мира с «немцами», а впоследствии был принесен в город. Эта икона списана с чудотворной Тихвинской. (Здесь Чиновник сообщает замечательную деталь, к которой мы еще вернемся в главе о Древе Богоматери: «писан на том дрѣве» можно понять как «на дереве той „клади“», на которой когда-то при первом появлении чудотворной Тихвинской, в видении, сидела Богоматерь, беседея со святым Николаем¹⁶⁴.) После заключения

161. ОР РНБ. Соф. собр. № 528. Это указание есть в Сказании глав (л. 2); из текста следует, что Одигитрии служат не всегда, но случаи не оговорены. На л. 68, где подробно расписан порядок службы второго часа, ничего об Одигитрии нет.

162. Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн 2. С. 178. Праздник связывается с приходом Тихвинской иконы в Новгород 15 марта 1617 года, но пока носит общий характер. По-видимому, празднование 26 июня еще не установилось, и служба собственно Тихвинской иконе еще не составлена.

163. Там же. С. 177.

164. Там же. С. 178.

мирного договора икона 15 марта 1616 года пришла в Новгород, жители встречали ее с крестами и с радостными слезами, и «уставися сий праздникъ праздновати Пречистые Богородицы честнаго и славнаго Ея Одигитрия» по указу государя Михаила Федоровича, благословению митрополита Исидора и по обещанию самого «Новаграда православныхъ християнъ, на воспоминание избавления града отъ плѣну»¹⁶⁵. В Чиновнике указано, что в пятую неделю поста празднуют в честь Тихвинского образа в Софийском соборе и во всех церквах Новгорода. Описано торжественное богослужение в Софийском соборе, в ходе которого дважды, на вечерне и перед обедней, перед Тихвинской иконой поют молебен с канонам Одигитрии и с канонам Николаю Чудотворцу. Роль св. Николая при изложении истории Тихвинской и в описании ее чествования специально подчеркнута. За торжественной трапезой у святителя читается «о приходѣ Пречистыя Богородицы на Тифину»¹⁶⁶. Других специальных молитв, обращенных к Тихвинской, нет. Известная служба Тихвинской Божьей Матери 26 июня создана позже.

Два молебных канона, Одигитрии и Николаю, встретились нам рядом в более древней рукописи — в богослужебном сборнике конца XV века¹⁶⁷. Здесь подряд следуют: канон благодарен Пресвятой Богородице с акафистом; канон радостен Пресв. Богородице. «Параклис великому чудотворцу Николе, составлен из Параклисиса Пресв. Богородице, с разными стихами»¹⁶⁸. Параклис Николе, как мы видим, был образован именно тогда на базе параклисиса в соотношении с канонам радостным. Можно с осторожностью предположить, что уже тогда это

165. Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. 178.

166. Там же. С. 180.

167. Собр. ТСЛ. № 642 (561). Сборник богослужебный. Часть листов XVI века. Л. 86—103 об., на которых находятся перечисленные тексты, — конца XV века.

168. Описание славянских рукописей... № 642. С. 220. В самой рукописи перед параклисисом Николе даны богослужебные указания, отсылающие к канону радостному. Сам параклисис составлен на основе канона Феостирикта и, соответственно, включает тот же тропарь и прочие песнопения, что и канон радостный.

сочетание нужно было для чествования Одигитрии, связанной с Николой, — то есть Тихвинской Одигитрии.

«Нечаянная Радость»

Канон радостный Одигитрии оставался молебным — возможно, даже перед любой богородичной иконой — и после того, как начал входить в службы определенным иконам.

На ситуации ежедневного моления перед Одигитрией — очевидно, с использованием канона радостного как покаянного — отчасти основывается культ иконы «Нечаянная Радость».

Праздник в честь иконы «Нечаянная Радость» был назначен на богородичный день 9 декабря — «Зачатия святыя Богопраматери Анны, егда зачатъ Св. Богородицу». Другое празднование, 26 декабря, — день Собора Богоматери¹⁶⁹. История возникновения праздника зафиксирована у Дмитрия Ростовского; из этого следует, что в XVII веке празднество уже существовало в полной мере и входило в церковный календарь¹⁷⁰. Дмитрий Ростовский рассказывает, как некий человек всегда молился перед иконой Богоматери, перед тем как идти на скверное дело, и однажды на иконе раскрылись язвы у младенца Христа, отчего человек раскаялся. Иконографически этот тип, сложившийся никак не ранее XVII века, представляет собой фигуру человека, молящегося в комнате перед иконой Одигитрии. В стихире на «Господи, воззвах» (глас 2) представлена общая ситуация возникновения культов богородичных икон:

Хотяй Спас излияти презельное богатство благодати
на верныя Своя, разсеял есть, яко звезды, сияющия
во странах православных, иконы Матере Своей,

169. ПМВ. Т. 2. С. 380.

170. *Дмитрий Ростовский, митр.* Руно орошенное. Чернигов, 1702.

благодать чудес источающая, исцеления подающая,
и мир, и великую милость¹⁷¹.

В следующей стихире рассказано, что молившийся человек приносил иконе архангельское приветствие.

Канон иконе «Нечаянная Радость» (тоже, надо полагать, XVII века) имеет ирмосы те же, что в каноне радостном, и каждая песня так же завершается хайретизмами. Кондак и икос в этой службе — скорбные, те же, что в службе Одигитрии и, соответственно, те же, что в скорбном молитвенном каноне Феостирикта. Таким образом, все это празднование основывается на параклисе.

Чудотворная икона, в честь которой устанавливается праздник, уже воссияла и уже источает чудеса и утешение:

Стихиры на стиховне, глас 4

Яко солнце пресветлое, возсия нам чудотворная икона
Твоя, Владычице, изливающи обильно лучи благи
Твоей: болящим здравие, скорбящим утешение, от бед
избавление и душам нашим мир и велию милость.

По содержанию служба, как и большинство поздних служб богородичным иконам, — благодарственная за уже оказанную милость.

Итак, канон радостный иеромонаха Игнатия вошел в русскую словесность в конце XIV века и задал направление в развитии чествования Богоматери Одигитрии. Для того чтобы освоить его и дать ему такое сильное развитие, недостаточно было усилий одного лица, даже столь значительного, как митрополит Киприан; требовалась специальная энергия, общая, религиозная и историческая, которая имела на рубе-

171. Цитируем по современной минее: 9 декабря. «Празднование Пресвятей Богородице в честь чудотворных Ея иконы, именуемых Нечаянная Радость».

же XIV—XV веков и не угасала в последующие два столетия. В полную силу она проявилась как в начале XVII века, в деятельности Арсения Глухого, так и в новгородском праздновании в честь Тихвинской иконы, и во включении канона Одигитрии в службу Казанской в печатной Служебной минее. (Здесь можно предположить руку Арсения Глухого, который как раз в это время переместился работать на Печатный двор.) Дальнейшая высокая судьба культов Казанской и Смоленской икон, их универсальное значение были в большой степени обусловлены их службами с каноном Одигитрии (в службе Казанской — еще и со вторым прекрасным каноном, тоже общего характера), не содержащими ничего локального, конкретно-исторического, привязывающего празднование к преходящим обстоятельствам. Это были большие богородичные празднования, значение которых сохранялось и тогда, когда происходили изменения, более или менее драматические, в судьбах конкретных чудотворных икон.



Глава IV. «Послѣдование похвално» 26 августа

Литургическим импульсом к возникновению русского богослужения в честь богородичной иконы служили, по нашим наблюдениям, некоторые тексты особого характера, переходного между Византией и Русью, иногда сохранявшие следы локальных константинопольских чувствований иконы, но имевшие общее богородичное содержание. О них нельзя сказать определенно, что они переводные, но вместе с тем трудно утверждать, что это памятники оригинального русского творчества. Это та категория текстов, о которой Ф. Г. Спасский с замечательной неопределенностью писал, что они, наверное, греческого происхождения, «но почему-то позабытые в Греции», «в память событий, быть может, отчасти и своих»¹. Он имел в виду, например, службы Покрова, Спаса 1 августа... Проанализировав выше роль канона Одигитрии, здесь мы рассмотрим еще один из таких базовых текстов — Последование похвальное 26 августа, сыгравшее существенную роль в развитии богослужения в честь богородичных икон.

Последование похвальное в рукописных книгах

«Послѣдование похвално къ Пречистѣи Богородице Владычици», о котором говорится, что оно воспевается «во всѣ лѣта месяца августа 26» и связано с некогда происшедшим великим избавлением от

1. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 21, 49, 50 и др.

«безбожных агарянь» «преславным образом Богоматере», известно по рукописям в основном начала XVI века². В кругу ученых предполагалось, что это всего лишь особое название обычной службы на Сретение Владимирской Божьей Матери 26 августа, которая в это же время начала распространяться в списках, поэтому на Последование не обращали особого внимания³. А. В. Горский и К. И. Невоструев заметили этот текст в трех списках XVI века, в рукописях Синодального собрания, и указали на некоторые различия с «печатной службой», то есть службой Владимирской иконе. В этот период Последование похвальное неустойчиво, может обмениваться текстами со службой Владимирской иконе 26 августа, исторически из него выросшей⁴. Лишь в «Истории церкви» митрополита Макария этот памятник выделен как особый, одно из немногочисленных русских литургических произведений монгольского периода⁵.

Самый ранний из известных нам списков Последования находится в Каноннике из личной библиотеки Кирилла Белозерского⁶. Сам Канон-

2. Заголовок приведен по: Собр. ТСЛ. № 593. Л. 152. Полностью: «П(о)слѣ(до)вание похва(л)но къ Пр(е)ч(ис)тѣ(и) Б(огороди)це Вл(ады)чици нашей пѣваемо во всѣ лѣта, м(еся)ца августа внег(д)а великое и паче надеж(д) избавление наше бы(сть) преславны(м) образо(м) Б(о)гом(а)т(е)ре о(т) нашествия бе(з)божны(х) агарянь». Дата «26» поставлена на поле.
3. Н. С. Серегина, современный исследователь службы на Сретение 26 августа, свидетельствует, что в стихирарях (поздних) служба Владимирской иконе появлялась под двумя названиями: «Сретение Пресвятой Богородицы Владимирской» и «Похвала святой Богородицы Владимирской» (Серегина Н. С. Песнопения русским святым... С. 227).
4. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 132, 170—171, 215. О взаимоотношениях текстов Последования и службы Богоматери Владимирской в списках XVI века см. ниже, в разделе «Служба на Сретение Богоматери Владимирской» гл. V наст. изд.
5. Митрополит Макарий не указывает списки Последования. См.: Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. М., 1994—1996. Т. 4. С. 75.
6. Канонник Кирилла. Л. 300—319 об. Описание Канонника: Варлаам (Денисов), архим. Обозрение рукописей библиотеки преп. Кирилла Белозерского. С. 18—20; Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского. С. 255—257. За доступ к работе с Канонником благодарю И. В. Соловьеву, заведующую отделом древнерусского искусства Русского музея. Особая благодарность — Г. М. Прохорову и К. Ю. Новикову, предоставившему мне

ник датируется 1407 годом, что на 100 лет раньше, чем сохранившиеся списки службы праздника 26 августа как Сретения Божьей Матери Владимирской. Последование отнесено в Каноннике к определенной дате — «во вся лѣта месяца августа 26»; заголовок: «Послѣдование похвално къ Преч(ис)тѣи Б(огороди)ци, Вл(адычи)ци на(ш)и пѣваемо по вся лѣта, м(еся)ца авгу(ста), въ 26, вьегда великое и па(че) надежа избавление наше бы(сть) преславнымъ образомъ о(т) нашествия безбожны(х) агаря(н)». «Вьегда» («когда») определенно связывает спасение именно с датой 26 августа.

В Каноннике на первом листе указано, что он писан в 1407 году, то есть за два года и 9 месяцев до преставления Кирилла. По составу он неоднороден: первая часть — келейная, в основном состоит из канонов Богородице: кроме Похвального с Акафистом и канона радостного Игнатия, здесь избранные каноны Богородице из Октоиха на все дни недели. Во второй части молебствия общественные — за князя и за воинов его⁷, против иноверных врагов: «языки беззаконныя нынѣ низложи ищущихъ оумертвити насъ» (л. 285). Непосредственно перед Последованием в Каноннике помещен канон «на поганые» патриарха Филофея, переведенный «потружением Киприана, смиренного митрополита»⁸. Г. М. Прохоров атрибутирует Филофею в Каноннике 1407 года

цифровую копию Последования похвального из Канонника. К. Ю. Новиков под руководством Г. М. Прохорова занимается исследованием Канонника Кирилла Белозерского; он издал текст канона Григория Синаита: *Новиков К. Ю. Канон «Умиленный» или «Покаянный» преподобного Григория Синаита по Каноннику преподобного Кирилла Белозерского* (ГРМ, Др. Гр. 15, 1407 г.) // *Христианское чтение*. 2010. № 3. С. 176—199. В отдаленной перспективе предполагается издание всего Канонника.

7. Канонник Кирилла. Л. 279—287: «Канон пѣваемъ за князя и за воя его въ срѣтение ратныхъ. Гласъ 6»; Л. 291—300: «Канонъ къ Господу нашему Иисусу Христу и къ Пречистѣи его Матери на поганяя молебе(н), гласъ 8»; Л. 300—319 об.: Последование похвальное.
8. Г. М. Прохоров опубликовал по рукописи Канонника Кирилла три канона (№№ 15, 13, 2): «Канонъ пѣваемъ за князя и за воя его въ срѣтение ратныхъ. Гласъ 6» (без разночтений, другие списки не известны); «Канонъ къ Господу нашему Иисусу Христу и къ Пречистѣи его Матери на поганяя молебен. Гласъ 8» (с разночтениями по двум спискам); «Канонъ молебенъ къ Господу нашему Иисусу Христу, пѣваемы въ общенуждѣ, въ бездождѣ, и въ неблагоратворение время и въ противление вѣтромъ, и въ нашествие варьварское» (с разночтениями

целый ряд произведений, в том числе и канон, помещенный сразу после Последования похвального, — «В общей нужде», и канон «В сретение ратных»⁹. Эти каноны признаны Филофеевыми в русской традиции, в списках они в основном являются с его именем. Может быть, не во всех случаях русское указание на патриарха Филофея верно отражает авторство, но в этом имени сосредоточились авторитетность главы православной церкви, воля к сопротивлению врагам и готовность противостоять бедствиям. В Каноннике Кирилла имя Филофея присутствует не при каждом молебном каноне, но вся его вторая часть — в духе «Филофеевой традиции», то есть передает атмосферу тревоги в условиях чрезвычайной опасности и вместе с тем вдохновляет на битву. Каноны эти довольно однообразны по построению — молебны с обращениями к Христу и Богородице за помощь против врагов, упоминаемых почти в каждом тропаре. Г. М. Прохоров определяет эти гимны как «исторические». Приведем для примера начало канона «В сретение ратных»:

Крѣпкаго въ бранехъ и силнаго в крѣпости
Господа молимъ вѣрно снитися с рабы Своими
въ время сложения къ врагомъ и погубити врагы.

Тропарь 2 из песни I канона «на поганья»:

Стрѣлы и луки и поганныхъ шатания, иже гласы
и похвалами явѣ яко огнемъ, Слове, или звѣрми
и бурю нынѣ обьстоимъ всюду градъ Твой и всяку

по двум спискам и с параллельным греч. текстом). См.: Прохоров Г. М. Гимны на ратные темы... С. 193—216.

9. В составленный Г. М. Прохоровым каталог русских переводов литургических текстов Филофея списки из Канонника Кирилла включены под № 2 — Канон в общей нужде (с указанием греч. оригинала), л. 320—328; № 8 — Служба Господу Иисусу (греч. оригинал не отмечен), л. 208—218 об.; № 13 — Канон на поганья (греч. оригинал не отмечен), л. 291—300; и № 15 — «Канон егда исходити противу ратным», л. 279—285 об. (греч. оригинал не выявлен). См.: Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии... С. 143—145.

страну, Тебе рожью молбами, якоже преже
фараона, погуби.

Тропарь 4 из песни IX канона «на поганья»:

Възвыси, Владычице чистая, вѣрныя Ти князя
на победу происходящихъ нынѣ, помощи твоею
и благодатию. Гордость варваръ злыхъ, враговъ
борителныхъ же всѣхъ покори под ноги православно
поющихъ Тя¹⁰.

Преподобный Кирилл привез эти тексты на север в начале XV века из Москвы, из Симонова монастыря¹¹ — важнейшего посредника в византийско-русских литургических связях, центра переводческой деятельности¹². Над переводами произведений патриарха Филофея и других последований работал игумен Симонова Успенского монастыря Федор, племянник Сергия Радонежского и друг митрополита Киприана, много бывавший в Константинополе¹³. Сам митрополит Киприан переводил сочинения Филофея и переносил готовые переводы от южных

10. Цит. по публикации: Прохоров Г. М. Гимны на ратные темы... С. 193, 198, 204.

11. О времени ухода Кирилла из Москвы и основания монастыря сейчас ведутся споры. Принятое прежде мнение о том, что это произошло в конце XIV века, оставлено после работ М. С. Серебряковой, А. А. Турилова и др. Обзор исследований по теме представлен в новейшей монографии: Шибяев М. А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. СПб., 2013. С. 47—99. Среди прочего предлагается и дата 1407 год, соответствующая дате рассматриваемого Канонника. Не ясно, ушел Кирилл из своего монастыря, нового Симонова — Успенского, или на какое-то время задержался в старом Симонове — Рождества Богородицы. См.: Серебрякова М. С. Жития преподобных Кирилла и Ферапонта как исторический источник сведений об основании белозерских монастырей // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 180—189.

12. Иоанн (Мейендорф), прот. Византия и Московская Русь. Paris, 1990. С. 161; Кучкин В. И. Начало московского Симонова монастыря // Культура средневековой Москвы. М., 1995. С. 113—122.

13. Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии... С. 155.

славян и с Афона¹⁴. Перенесение на Русь Филофеевых молебнов могло быть как личным делом митрополита Киприана, так и результатом множественных усилий южнославянских и русских переводчиков. Неясно, в какой мере эта трансляция предусматривала передачу призыва ко всей православной ойкумене объединиться против врагов веры — турок, наступавших на греческие и южнославянские земли, осаждавших Константинополь с 1395 года, и насколько и с какого момента призвана была служить на Руси борьбе с татарами¹⁵.

Канонник из библиотеки Кирилла Белозерского непосредственно связан с живыми процессами становления литургических ситуаций и исторических образов 1380—1390-х годов. Насыщенная Филофеевыми молитвами вторая часть Канонника характеризует русскую эпоху, которая смогла осознать опасности и бедствия как невыносимые, ответить на них актуальными молебнами и ступить на путь преодоления плена. Последование похвальное, помещенное между молебными канонами, отвечавшими потребностям исторической ситуации, сложнее по смыслу и внеисторично: это вариант службы на Успение, похвально-догматического характера. Его сближало с актуально-молебным контекстом лишь указание в заголовке на победу над агарянами 26 августа, которое не находит никакого отзвука в самом Последовании и кажется данью молебно-историческому окружению.

-
14. Там же. См. также: *Мансветов И.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности... С. 108. Современное состояние изучения переводов произведений Филофея на Руси, вопросы о соотношении в процессах передачи прямых контактов с Константинополем, связей с Афоном и южнославянского влияния см. в статье: *Афанасьева Т. И.* К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса... С. 68—85.
 15. Г. М. Прохоров отмечает, что до Куликовской битвы кн. Дмитрий Донской находился в конфликте с Киприаном и был настроен против поставившего его патриарха Филофея, так что творчество последнего не могло привлечь интереса московских властей вплоть до момента признания Киприана митрополитом в 1380 году — впрочем, вскоре он был снова изгнан (см.: *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии... С. 156). О сложности и изменчивости задач митрополита Киприана и византийского влияния в целом в последнюю четверть XIV века см.: *Иоанн (Мейендорф), прот.* Византия и Московская Русь.

Из Канонника 1407 года Последование похвальное не перешло в последующие канонники Кирилло-Белозерского монастыря (так кажется при поверхностном их рассмотрении)¹⁶. Мы надеемся, что при более углубленном исследовании рукописных собраний удастся найти и другие ранние списки Последования. Здесь мы ограничимся наблюдениями над доступным нам списком из Канонника Кирилла и весьма близкой ему версией Последования начала XVI века по августовской Минее собрания Троице-Сергиевой лавры № 593.

Последование из сборника Кирилла Белозерского подтверждает факт существования ежегодного молебствия 26 августа уже в конце XIV века. Заглавие, упоминающее об избавлении от агарян «преславным образом», можно в принципе соотнести с известным по позднему преданию избавлением Москвы от Темир Аксака в 1395 году помощью Божьей Матери Владимирской. Однако возможно истолковать его и в том смысле, что 26 августа — ежегодно или время от времени — организуется сретение иконы в надежде, что она поможет, защитит православный мир от агарян, как прежде преславный образ Богоматери защитил Константинополь. На это как будто указывает название «похвальное», намекающее на триодный праздник Похвалы Богородицы с его чтением — повестью об Акафисте, вспоминающей о неоднократном ношении по городским стенам реликвий и икон, в том числе и иконы Богоматери, и последовавшем спасении Царьграда помощью Богоматери. На эту связь, возможно, намекает и факт использования канона похвального Иосифа. Но в целом выводить исторические факты из самого Последования невозможно, поскольку оно, в отличие от позднейшей службы Сретения Владимирской иконы 26 августа, совершенно лишено конкретных исторических упоминаний.

Почему русское Последование, содержавшее некоторые элементы службы Похвалы Богородицы пятой субботы Великого поста, помещалось под 26 августа? Позднейшее сказание, вошедшее в Московский

16. Канонники XV века Кирилло-Белозерского собрания: ОР РНБ. Кир-Бел. № 126/383; № 130/387; № 117/374. Обычно преобладают богородичные каноны, среди них обязателен канон Одигитрии.

великокняжеский летописный свод и в Типографскую летопись (своды последней трети XV века), утверждает, что именно на этот день пришло чудо спасения Москвы помощью Владимирской иконы от Темир Аксака. Однако логичнее предположить более сложный характер взаимоотношений между традицией Последования и известиями о московском чуде: чудо, сформулированное в сказании, воспроизводившем модель повести об Акафисте, само должно было бы тяготеть к триодному циклу.

В некоторых греческих минеях¹⁷, в менологии Василия II под 15 августа отмечена память победы над агарянами, случившейся на Успение 15 августа¹⁸. Иоанна Зерву Тоньянци, изучившая греческие письменные источники, содержащие сведения об Одигитрии, считает, что победа — во всяком случае, в поздний период — могла приписываться Одигитрии. Опираясь на ряд косвенных данных, исследовательница считает, что в один из дней августа должно было осуществляться празднование Одигитрии в форме большой годовой процессии с иконой, при участии императора¹⁹. Она находит сведения за поствизантийский период, но определенно восходящие к византийским обычаям, о праздновании 23 августа, на отдание Успения, в честь Одигитрии²⁰. Итак, заголовок Последования мог быть связан и с византийскими, и с русскими историческими ситуациями; вспомним уже приведенное здесь выражение Спасского: «в память событий, быть может, отчасти и своих». Тему исторического контекста Последования на Руси конца XV века и взаимосвязей его с культом Богоматери Владимирской мы рассматриваем ниже, в главе о празднованиях в честь Владимирской иконы. Здесь обратимся к его составу.

17. См.: ПМВ. Т. 2. С. 247—248. 15 августа по греческим месяцесловам — поражение агарян (может переноситься на 16 августа). Имеется в виду победа над агарянами при Льве Исавре в 717 году.

18. *Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la 'vita' delle miracolose icone...* P. 235.

19. *Ibid.* P. 252.

20. *Ibid.* P. 255.

Последование в версии Кирилла Белозерского сохраняет связь с Успением. Оно включает: канон Успенский Космы Маюмского (указывается, но не приводится второй канон — похвальный благодарственный Иосифа, тот, что входит в службу на праздник Акафиста — Похвалы Богородицы²¹); тропарь Успения («В рождестве девство сохранила еси»)²²; седален 4-го гласа «Възпи Давыде» (Успения). Эта интегрированность Последования в успенское богослужение заставляет вспомнить о позднем константинопольском обычае распространять празднование Успения на весь август (или до последних дней августа), со значительным участием в нем Одигитрии, — обычая, установившемся по декрету императора Андроника, о котором уже упоминалось в связи с каноном радостным. Празднование начиналось с 1 августа в святилище Одигитрии, и процессии с радостными песнопениями должны были продолжаться весь месяц. Декретом определялось место и время основного празднования — 15 августа в Св. Софии, заключительный этап — во Влахернской церкви²³. Русское Сретение Владимирской иконы 26 августа могло быть развитием тех паралитургических форм — августовских процессий с пением, — которые в самом Константинополе не успели образовать заметную традицию.

Особый интерес представляют для нас три группы стихир Последования похвального, относительно оригинальные и впоследствии перешедшие в службы богородичным иконам.

Сретенские стихиры в Последовании похвальном

Стихиры на стиховне 7-го гласа, подобен: «Украши чертогъ свои, Сию(не)»²⁴, восходят к стихирам на стиховне 7-го гласа службы на Сре-

21. В Троицком списке он приведен полностью: Минея служебная. Собр. ТСЛ. № 593.

22. Канонник Кирилла. Л. 308; Собр. ТСЛ. № 593. Л. 154.

23. *Grumel V. Le mois de Marie des Byzantins. P. 257—269.*

24. Последование похвальное я цитирую в упрощенной графике по Каноннику Кирилла Белозерского. В списке начала XVI века (Собр. ТСЛ. № 593. Л. 153—153 об.) — то же с незначительными разночтениями.

тение 2 февраля Космы Маюмского. При сохранении основы текста в него внесены существенные изменения содержательного характера, которые мы попытаемся охарактеризовать.

Последование похвальное:

[1] Оукраси чертогъ свои ч(ис)тая и въсприими
Ц(еса)ря своего, слыши цѣлование еже о(т) анг(е)ла
Д(е)во, се бо пр(е)ст(о)лъ херувимескъ еси, се бо всѣх
Цьсаря Ты приемлещи, облак свѣта еси Б(огороди)це,
д(у)хомъ въ д(у)ши лучю приемлещи, еже възвѣщая
велегл(ас)но б(о)ж(е)с(т)веннии Гаврииль, зваше
радостнѣ, С(ы)на вышняго родиши Д(у)ха Б(о)жия
дивнымъ нашествиемъ.

С(тих): Лицю твоему помолять(ся)...

[2] Оукраси чертогъ, Гаврииле, и въведи Ц(еса)ря
Х(рист)а, цѣлуи Марию н(е)б(е)сную невѣсту,
та бо пр(е)ст(о)лъ ц(а)р(с)кы²⁵ новотвориться, тои
бо р(а)дуися яко ц(а)р(и)ци достоить, облак свѣта
зрится д(е)вая носящи Х(рист)а с(о)лнца славѣ,
егоже Д(у)хъ Божии въ оутробѣ ея гл(а)голом твоимъ
преславно всееляеть живота и см(е)рти и всѣхъ
вл(а)ды)коу.

Сла(в)а, и н(ы)нѣ, гла(с) 8

Сти(х): Слыши дщи и вижд(ь).

[3] Просиявшаго преже вѣкъ о(т) О(т)ца,
напослѣдокъ же въплощаема о(т) М(а)т(е)ре, принося
с н(е)б(е)сѣ Гаврииль неизреченно, иже на Синаистѣи
ше(д)шаго преже горѣ къ Д(е)вѣ, о радуися ч(ис)тая,
зываше, о радуися с(вя)щ(е)нная радостная Д(е)во,

25. Можно интерпретировать и как «ц(еса)р(с)кий» «ц(еса)р(и)ца», учитывая употребление «цьсаря».

Х(рист)а Г(оспод)а въ оутробѣ свои заченши, его
же провидя на Синаистѣи б(о)говидецъ Моисии
възрадовася зовы: се бо свѣтъ языкомъ, се
Из(раи)л(е)ва слава и Сп(а)съ д(у)шамъ нашимъ.

Догма(тик)

[4] Б(огороди)цю М(а)рюю вси почтѣмъ, радуися
М(а)ти Б(о)жия, ра(д)уися лѣствице д(у)ш(е)вная
и мысленая²⁶, ра(д)уися древняя купино²⁷ неопалимая,
ра(д)уися ручко всезлатая²⁸, радуися цвѣте
вѣры, радуися жезлѣ прозябы, ра(д)уися златая
кадиленице, ра(д)уися горо Б(о)жия прѣсенная
Д(е)во, ра(д)уися раз(д)рѣшение первыя Евгы,
радуися пр(ес)т(о)ле Г(осподе)нь, радуйся
многоч(ес)тная доброто²⁹, радуися Вл(а)дычице³⁰.

Первые две стихиры нашего текста варьируют одну и ту же, первую, стихирю из службы на Сретение Господне: «Оукраси чертогъ свои Сионе и по(д)ими Ц(а)ря Х(рист)а, целуи М(а)рию небесную дверь, та бо пр(ес)т(о)л херувимескъ явися, та носить Ц(а)ря Славы, облакъ свѣта есть Д(е)ваа, носящи на руку С(ы)на пре(жде) д(е)ньница, его(же) Семио(н) приимъ на руку свою, проповѣдая люде(м) Вл(ады)ку сего быти животу и см(е)рти и Сп(а)са миру»³¹.

Третья из стихир этой группы Последования похвального представляет собой переделку второй из службы на Сретение Господне: «Въсиавшаго пре(жде) вѣкъ о(т) О(т)ца, напоследо(к) же о(т) ложенъ

26. В списке ТСЛ, № 593: одушевленная разумная.

27. В списке ТСЛ: яже прежде купина.

28. В списке ТСЛ: стамно всезлатаа.

29. В списке ТСЛ: многомолитвенаа красота (л. 153 об.).

30. Канонник Кирилла. Л. 306 об.—307 об.

31. Стихиры службы 2 февраля в современной минее имеют небольшие отличия от текста XV—XVI веков. Для удобства сопоставления используем текст по рукописи Собр. ТСЛ. № 524. Л. 16 об. (минее на февраль, 1509 год).

д(е)в(и)чьскы(х) носящи и в(ъ) ц(е)ркви неискусобрачная м(а)ти, иже в Синаистѣи горѣ зако(н) положивша(го), повелѣнью законному пови-
нующихся принесе с(вя)т(ите)лю старцю и праведнику, Х(рист)а Б(ог)а
видѣти соуща, Его(же) приемъ на руку свою проповѣдаша вопиа: се
свѣ(т) языко(м), се Ис(раи)лю слава и Сп(а)съ д(у)шамъ наши(м)»³².

Четвертая стихира Последования не имеет отношения к четвертой
же стихире той же группы в службе на Сретение, но эта последняя все
же используется в Последовании — в конце его, продлевая таким обра-
зом влияние сретенской службы:

Последование похвальное. Слава, и ныне, глас 8
Иже на херувимѣхъ яздяи и пѣваемыи отъ серафимъ
сышелъ еси с н(е)б(е)съ пр(о)р(о)чьскыи бл(а)же,
и анг(е)ли вепѣша таино: радуися радостная Д(е)во,
необъятнаго яко Б(ог)а въ чревѣ своемъ объемъши
паче слова, о(т) невѣрия в вѣру мира преводяща,
слава тебѣ Х(рист)е, единъ м(и)л(ос)т(и)выи
и ч(е)л(ове)колюбець³³.

Сравним этот текст с четвертой стихирой на стиховне 7-го гласа
службы на Сретение Господне:

Сла(ва), и н(ы)нѣ, гла(с) 8. Самогла(се)нъ
Иже на херувимѣ(х) носимыи и пѣвае(м) от серафи(м),
дн(е)сь въ б(о)ж(е)ствленное с(вя)т(и)лице по закону
приносимъ, на старческую яко на пр(е)с(т)олѣ
сѣ(ди)тъ роуку и о(т) Иосифа приемлетъ дары
боголѣпно, яко супругъ горличища, нескверною
ц(е)рк(о)вь и о(т) язы(к) новыя лю(ди), голубина же
два птенца, яко на(ч)альнику ветхому же и новому,

32. Собр. ТСЛ. № 524. Л. 16 об.—17.

33. Канонник Кирилла. Л. 319 об.

и к нему помазание Семио(н) прѣхожение прие(м),
бл(а)г(осло)вя д(е)в(и)цю М(а)рию Б(огороди)цу,
стр(ас)тей образы иже из нея, прово(з)гласи и о(т)
него искаша о(т)пущения, воиа: н(ы)нѣ о(т)пусти мя,
Вл(ад)ько, яко(же) пре(жде) возвести ми, яко видѣ(х)
Тя, первовѣчна(го) свѣта и Сп(а)са Г(оспод)а
хр(ис)тоимениты(м) люде(м) (л. 17 об.).

Как мы видим, тексты из службы на Сретение используются в Последовании похвальном весьма настойчиво, и переделка осуществлена в определенном ключе. На базе сретенской тематики разрабатывается другая, синтезирующая сюжет Сретения с благовещенским. Тема и стихи Сретения восходят к Евангелию от Луки (2: 22—39): Мария и Иосиф, следуя Закону, данному на Синайской горе, вносят в Иерусалимский храм Младенца. Их встречает Симеон Богоприимец, которому было предсказано, что он не обретет смерти, доколе не увидит Христа. Он берет Младенца на руки и провозглашает: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром...» Симеон опознает в Младенце «Свет во откровение языков и славу людей Твоих Израиля».

В стихирах той же группы Последования похвального фигура Симеона изъята, вместо него является архангел Гавриил — тематика, с ним связанная, остается в значительной степени благовещенской, но Гавриил становится динамической фигурой: он вводит Царя Христа. Боговоплощение представляется с помощью формул Сретения: Дева Мария в своем чертоге встречает и приемлет Царя, она становится престолом и облаком, то есть — несущей. Повторяющиеся с вариациями в трех стихирах образы создают ситуацию литургической одновременности введения Гавриилом Царя, вселения Царя в утробу Марии глаголом Духа Божия, несения Царя в утробе. В третьей стихире Симеон заменен на Моисея, который в исходном сретенском тексте был непрямо упомянут как получивший закон на Синайской горе. Теперь же, согласно новой стихире Последования, на Синайской горе прообразуется Христос, сошедший к Деве, — «иже на Синаистѣи сше(д)шаго преже

горѣ къ Д(е)вѣ». Моисей в новой стихире из законодателя преобразуется в новозаветного пророка, в его уста вкладываются сретенские слова узнавания и приветствия, произнесенные Симеоном: «се бо свѣтъ языкомъ, се Из(раи)л(е)ва слава и Сп(а)съ д(у)шамъ нашимъ». Этот синтез сретенских и благовещенских элементов оказывается в родстве с ситуацией Успения и в союзе с успенскими песнопениями, присутствующими в Последовании похвальном. Сам тропарь Последования тот же, что и на Успение; он говорит о соответствии, совмещении в абсолютном времени Боговоплощения и Успения — Богородица вмещает Жизнь и идет к Жизни:

Въ р(о)ж(е)ствѣ д(е)в(с)тво схранивъ, въ оуспении
мира не остави, Б(огороди)це, преставися к животу,
м(а)ти соущи Животу, м(о)л(и)твами твоими избави
о(т) см(е)рти д(у)ша наша³⁴.

В Успении Богоматерь, сама встретившая, становится встречаемой, сама несшая, становится несомой (Сын несет душу Матери), сама бывшая престолом Царя, возносится к престолу, селение возносится к небесному селению: это обычные обороты успенских молитвословий.

Осознание симметрии между Боговоплощением и Успением постоянно проявляется в византийской культуре как в иконографических, так и в риторических композициях³⁵. В нашем тексте — Последовании похвальном — Боговоплощение соотносится с Успением через посредство сретенских форм: празднуется двойное сретение — Дева Мария встречает Христа и несет его, Христос встречает Деву Марию и несет ее. Господствует тема пути, несения, движения навстречу.

Типологически такое сретение близко по содержанию римской средневековой процессии на 15 августа, во время которой происходила встреча икон Христа и Богородицы. Икону Христа из Sancta

34. Канонник Кирилла. Л. 308.

35. *Этингоф О. Е.* Литургическая символика... С. 205—228.

Sanctorum — Нерукотворный Образ — выносили в ночь на праздник и несли через форум, с поклонением по пути чтимым богородичным иконам, в базилику Санта Мария Маджоре, где Спасителя встречала наиболее почитаемая в Риме икона Богоматери с Младенцем³⁶. Сравнение с процессией на 15 августа в Риме показывает, что сретенская тематика стихир Последования похвального со встречей Христа и Богоматери есть естественное развитие успенской тематики, а сретение образа — традиционная городская форма успенских празднований.

Для пользы нашего анализа имеет смысл посмотреть с такой же позиции на византийский праздник встречи Нерукотворного Спасова Образа 16 августа. Если судить по заголовку, празднуется память о перенесении святого убруса из Эдессы в Константинополь, но по существу это большая служба двойной темы — Успения и Образа. Это не обычное для минеи совмещение служб разным святым, празднуемым в один день, а двуединое последование, в котором тропари двух разных тем демонстрируют признаки согласованности.

Вот пример из 8-й песни каждого из двух канонов: Успение воспевается как движение божественного ковчега, скинии, вместившей Бога, — к Нему. Праздник Образа понимается как сретение Господа: несомый на плечах архиереев, он входит в храм своей Матери.

Канон на Успение:

Глаголы последоваху божественному ковчегу
священному, все множество богословов в Сионе:
камо идеши ныне, скиние, зовуще, Бога живаго?
Не престай призираючи верою поюция: содетеля
единого поем избавлении, и превозносим во вся веки.

36. О процессии сохранилось много письменных свидетельств начиная с IX века. См.: *Belting H. Il culto delle immagini...* P. 95—99. Специальная монография: *Wolf G. Salus populi romani: Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*; основная часть книги посвящена исследованию источников, упоминающих и описывающих процессию на 15 августа в разные периоды.

Канон Образу:

Якоже убо лицом к лицу надеюся Тя Господа приити,
вси града избраннейшии людие сретение чудесно Ти
сотворяют. Архiereов божественный предводяй лик, на
ихже рамах носимый, и к достоянию твоему влагаемь
щедрый, почил еси в храме Матере Твоея³⁷.

Русское Последование похвальное 26 августа не цитирует службу Образу, но похоже на нее структурно: сочетанием успенских молитвословий с новыми, посвященными иконе, и темой сретения.

Некоторое текстуальное и композиционное сходство обнаруживают начальные стихиры обеих служб на «Господи, воззвах».

Службу Образу 16 августа начинает особенно большая группа — 6 стихир на «Господи, воззвах»: три Успению и три Образу 2-го гласа, подобен: «Киими похвальными».

Стихиры Успения

Киими недостойными устнами ублажим Богородицу...
Кая страшная пения, яже принесоша Ти тогда...
Кая духовная пения ныне принесем Тебе...

Стихиры Образа

Киима земнороднии очима воззрим на образ Твой...
Киими земнии осяжем образ Твой, Слове, дланьми...
Паки владычняго торжества наста божественный
день, се бо в вышних седяй, ныне яве нас посети,
честныя ради его иконы...

37. Этот канон Образу приписывается патриарху Герману. Скорее всего, речь идет о Германе II, патриархе времени латинского владычества (1226—1239); он же создал канон Отцам Семи Вселенских соборов. Каноны его, поздние для византийской традиции, лучше сохранились в славянских минеях, чем в греческих. См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев... С. 201, 359; ПМВ. Т. 2. С. 247.

Такая же композиция начинается и Последование похвальное; здесь специально сказано: «Вечеръ на Господи возвах поставим стихов 6. Стихиры, глас 2. Подобен: Кыми похвальными вѣнцы»:

Кыми похвалными пѣнми въспоем Богородицю...
Кыми земнородными оустынами похвалимъ
Богородицю...
Придѣте вѣрныхъ сбори, нынѣ приступим къ
Богородици...
Станѣмъ нынѣ благоговѣйно вси...
Радуйся радости ходатайце...
Радуйся Божие жилище Доуха...³⁸

Использование подобна 2-го гласа «Кыми похвальными» было довольно распространенным явлением для богородичных песнопений и для стихир святителям, по модели службы апостолам Петру и Павлу³⁹. Поэтому сам по себе выбор модели не может служить признаком сходства между двумя последованиями; важнее композиция из шести стихир одного гласа и подобна, по содержанию в основном успешных и открывающих два августовских богослужения в честь икон: 16 августа — Образа и 26 августа — Наставницы.

38. Канонник Кирилла. Л. 300—302. Здесь используем транскрипцию К. Ю. Новикова, которую он любезно предоставил. На основании исследования этой группы стихир можно было бы развить и специальную тему — связи Последования со службой митрополиту Петру митрополита Киприана. Эта служба следует как образцу службе апостолам Петру и Павлу; стихиры: «Кыми похвалными веньци увяземъ святителя...», «Кыми смиреннии устнами въспоимъ...», «Придете верныхъ сбори...». Об этих стихирах как Киприановых см.: *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым... С. 196. Н. С. Серегина отмечает распространенную среди русских гимнографов склонность к использованию этого подобна при создании новых текстов. Исследование службы митрополиту Петру см.: *Седова Р. А.*: 1) Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993; 2) Служба митрополиту Петру // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 231—248.

39. *Артамонова Ю. В.* Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI—XVIII веков: дис. ... канд. искусствоведения. М., 1998. С. 63, 92.

Стихиры 26 августа полностью посвящены хвалам Богоматери в ее Успении и более общим «радованиям» о Боговоплощении. То же можно сказать и о Последовании похвальном в целом: оно почти исключительно посвящено общим прославлениям Богоматери, в отличие от службы Образу, христологической и имеющей помимо успенской тематики свой конкретный исторический сюжет: чудесное создание Нерукотворного Образа и перенесение его с востока, от Авгаря, в царственный град.

Тематика сретения есть в обеих службах, но в нашем Последовании, как мы видели, она развивается только в мистическом, «успенском», ключе, а в службе 16 августа — одновременно и в высоком, и в конкретном историческом: встреча Нерукотворного Образа в царственном граде. Это, впрочем, заставит нас ниже, в главе о Владимирской Божьей Матери, вновь вернуться к службе Образу и проверить, не возросла ли ее роль при образовании уже вполне русской службы Сретения Владимирской иконы.

Итак, стихиры на стиховне 7-го гласа Последования похвального перерабатывают тематику стихир Сретения Господня 2 февраля, соединяя ее с успенской тематикой. Развивая тему взаимного несения и взаимной встречи Богоматери и Христа, Последование, судя по некоторым признакам, ориентируется на службу Нерукотворному Образу 16 августа в ее общем значении успенского сретения образа.

Эти стихиры из Последования похвального оказались чрезвычайно важны для русской традиции богослужения в честь богородичных икон. Они перешли в службу Божией Матери Смоленской 28 июля с канонем радостным Игнатия. Здесь они стали литийными⁴⁰. Слава, и ныне 8-го гласа «Иже на херувимѣхъ яздяи...» из Последования похвального ис-

40. Ф. Г. Спасский, не видя никакого смысла в использовании переделанных молитвословий для новых служб, по этому поводу замечает: «Наша служба, 28 июля, представляет мало самостоятельного: в ней много заимствований и подражаний текстам чинов и последований, уже бывших в церковном употреблении (...) на литии — слегка измененные стихиры Сретения» (*Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 132*).

пользуется в службе Смоленской иконе 28 июля как первая литийная стихира⁴¹.

Сохраняется эта стихира как Слава 8-го гласа и в службе Владимирской Божьей Матери. Начало ее вышито на пелене с изображением Тихвинской иконы⁴². Это самое раннее соотнесение богослужебного текста с Тихвинской.

Стихиры Наставнице

Стихиры на хвалитех Последования похвального включают наименование Богородицы Наставницей. За этим, видимо, стояло обращение к Одигитрии. Перевод «ὠδηγήσε» как «настави» предусматривался славянской гимнографической традицией⁴³. Вспомним и Хождение Игнатия в Царьград, где прямо сказано: «Одигитриа, еже русскимъ глаголется языком Наставница»⁴⁴. Здесь, согласно первой стихире, Наставница указана Христом как ведущая по пути, выводящая к спасению, путеводительница — таково назначение Богоматери Одигитрии. Во второй стихире как наставница понимается образ — чудотворная икона Одигитрии.

На хва(литех) ст(ихи)ры, гла(с) 4 по(добен) яко добля
в м(у)ч(е)н(и)ц(ех)
[1] Наставника тя заблужши(м) и пристанище
спасително в пучинѣ, Вл(ады)ч(и)це, и бури,

-
41. По современной минее из службы Смоленской 28 июля: «Иже на херувимех ездая, и пеемый от серафим, сшел еси с небесе пророчески, Блаже, и вселился еси во утробу чистыя Богоотроковицы, юже ангели воспеша тайно: радуйся, радостная Дево, необъятнаго яко Бога во чреве своем приемши паче слова, от неверия в веру мира преводяща. Слава тебе, Христе, едине милостиве и человеколюбче».
42. *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье : каталог. М., 2004. С. 146—147, кат. 3 (см. ил. 9 наст. изд.)
43. Славяно-греческий указатель // Ильина книга: Рукопись РГАДА, Тип. 131 / подг. В. Б. Крысько. М., 2005. С. 760.
44. ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11: Никоновская летопись (продолжение). С. 100.

въ искушенныхъ и печале(х), Х(ристос)ъ всѣмъ
показа, С(ы)нъ твои и Б(ог)ъ, вѣрно приходящим ти,
его же моли о(т) злы(х) бѣдъ избавитися вѣдущи(х)
Б(огороди)цю тя, вѣистиноу наставницу.

[2] Тление потребила еси и болѣзнь, всепѣтая,
древнюю всю р(о)ж(е)ствомъ своимъ, животъ бо
мирови рожыши, см(е)рть разрушивши и болѣзнь,
всепѣтая и бл(а)гая, исцѣляеши вѣрно твоего
нынѣ чудесемъ образа въспѣвающи(х) и любовью
кланяющи(х)ся и чтущи(х) тую ч(е)стнѣ, наставнице.

[3] Яко источника тя, прѣпетая, живота и благ(ода)
ти, яко чудесемъ тя источника и цѣльбамъ, стр(ас)
темъ д(у)ш(е)внымъ же и телеснымъ, яко быстрину
оставления, м(и)л(ос)ти щедрота неисчерпаемое море
вѣдуще, тебѣ припадаемъ вси, оскорбляющихъ
просимъ разрѣшения и будоущаго мучения⁴⁵.

Все три текста общеизвестны, потому что сохранились в составе современных служб: стихиры на хвалитех, глас 4, подобен «Яко добля»: «Наставницу Тя заблудших», «Тление и болезнь потребила еси», «Яко источник Тя, Всепетая», с добавлением Слава, и ныне 8-го гласа «Иже на херувимех ездѣй» (тоже из Последования похвального), — завершают теперь службы Владимирской и Смоленской иконам.

В второй стихире Богоматери приписано значение, как нам кажется, несколько большее, чем было обычно для церковной традиции. Ей передается роль Сына в спасении мира: родив Жизнь, она тем самым сама разрушила смерть, и поэтому теперь исцеляет своим чудотворным образом тех, кто поклоняется Ему. В Троицкой минее 1509 года эта

45. Канонник Кирилла. Л. 317—318 об.

версия сохраняется⁴⁶, но в дальнейшем такое усиление роли Богоматери вызвало сомнение редакторов, и стихира была скорректирована с некоторым отступлением от содержавшегося в ней богословия чудотворного образа. В современном варианте: «Живот миру рождши, смерть разрушивший, болезни, благая, исцеляеши верно Твой чудесный образ воспевающих», — то есть Христос-Жизнь разрушил смерть, а Богоматерь своим образом исцеляет болезни.

Корректируется и третья стихира. В древнем списке: «Яко источника тя, прѣпетая, живота и благ(ода)ти, яко чюдесемь тя источника и цѣльбамъ». В современной версии слово «благодати» отсутствует: «Яко источника тя, всепетая, живота вемы, и яко чудес тя подателя и целоб». В этой стихире начинает проявляться определение иконы как источника, к которому припадают как к Богоматери — источнику Жизни, благодати, исцелений, изливающихся и становящихся морем щедрот.

Стихиры «прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ници и наставителници»

В Последовании есть особые стихиры «премудростные», «световые», с особым названием «Прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ници и наставителници»⁴⁷ (или «наставници» — по Троицкому списку⁴⁸).

По Каноннику Кирилла:

Иныи ст(ихи)ры глас 1, по(добен)

«прехвалнии м(у)ч(е)н(и)ци»

[1] Исто(ч)никъ сущи свѣта, кыпѣние же свѣтлости
присносвѣтящи, неистъщаемый, сего оумоли разумныя
мя тмы, Б(огороди)це, избавити, стр(ас)теи д(у)-

46. Собр. ТСЛ. № 590. Л. 265 об.

47. В Каноннике Кирилла эти стихиры на л. 318 об.—319.

48. Собр. ТСЛ. № 593. Л. 154 об.—155. Минея на август. Название: «Иныи ст(ихи)ры прес(вя)тѣи Б(огороди)це исто(ч)ници и наставници, глас 1. По(добен) Прехвалнии м(уче)ници».

ш(е)вны(х) же и телесны(х), в будуще(м) же мучащая
бесм(е)ртнѣ кромѣшняя тмы м(о)л(и)твами твоими.

[2] Источника тя пр(е)м(уд)р(о)сти, бл(а)гая, разума
же пучину и бл(а)г(ода)темъ тя без(д)ноу, съставная
Б(о)жия пр(е)м(удр)ость, Б(огороди)це, показа, ис
тобе с плотию намъ истекшия, его же ради каплю
ми пр(е)м(удр)ости твоя разума подавши, к жизни
настави.

[3] Начало тя таинъ Х(ристо)въ и чудесь, Вл(ады)-
ч(и)це, странну видѣвши главизну, ч(е)стное же
исполнение ч(е)стнаго ти образа, б(о)ж(е)ствена
чюдеса, вѣроу покланяемся и чтемъ болѣзней
и скорбеи просяще, наставнице, и будущего
избавитися мучения.

Далее — Слава, и ныне, глас 8, «Иже на херувимѣхъ яздыи»⁴⁹,
текст, приведенный выше; на этом Последование завершается.

Обращение стихир к Богоматери как «наставительнице» или «на-
ставнице», может быть, и в этих стихирах является результатом пере-
вода слова «Одигитрия» — «наставница, путеводительница, указующая
путь». В третьей стихире можно прочесть намек на историю создания
первообразной иконы апостолом Лукой: «ч(е)стное же исполнение
ч(е)стнаго Ти образа», так что эти стихиры подразумевают существо-
вание образа. Во всяком случае, они в дальнейшем использовались для
русского богослужения богородичным иконам. Неизмененными они были
перенесены в службу Богородице Владимирской — ими завершается
служба в старых списках; потом они исчезли, и в современной минее
их нет. Первая стихира в измененном виде перешла в службу иконе, чу-

49. Канонник Кирилла. Л. 319 об.

десно явившейся (8/9 июля), которая в целом находится в сфере влияния образов Последования похвального. К вопросу об этих связях мы вернемся в двух следующих главах, а здесь рассмотрим особенности самих стихир «Прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ници и наставителници».

Выражение стихиры «Исто(ч)никъ суци свѣта, кыпѣние же свѣтлости приносяща неистоощаемыя» кажется особенным. По И. И. Срезневскому, глагол «кыпѣти» есть уже в домонгольских текстах, как переводных, так и русских богослужебных, причем он встречается с управлением в творительном, как в современном языке, и в винительном падеже: «Чюдеса ваю кыпить Вышеградъ пречѣстьныи»⁵⁰. О. А. Седакова добавляет к материалам Срезневского позднейший пример из службы Григорию Паламе второй недели Великого поста — стихир на «Господи, воззвах», глас 2, подобен: «Киими похвальными пѣснми». Этот пример уже несколько более близок к словоупотреблению в наших стихирах: «Источникъ кипящий токи исцелений вѣрнымъ»⁵¹. Происхождение этих стихир, вошедших в триодную службу Паламе, непонятно. Было бы соблазнительно отнести их к творчеству патриарха Филофея, создателя ранней, не триодной, службы Паламе, но, судя по материалам современного исследования служб Паламе, данных для такой атрибуции не имеется⁵².

Субстантив «кыпѣние» Срезневскому был известен только по одному, не гимнографическому, тексту, по испорченному списку XVI века: «пламенное кѣпѣние»⁵³. Мы можем лишь посетовать вслед за новейшим исследователем, что византийско-славянская гимнография еще недостаточно представлена в исторических словарях; составление тезаурусов только начинается и идет параллельно изучению и изданию

50. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Стб. 1418. (Репринт. изд.)

51. Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы : материалы к словарю. М., 2005. С. 155.

52. Михаил (Желтов), диакон. Неделя вторая Великого поста: память свт. Григория Паламы // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/206692.html>

53. Похвала к Богу о сотворении всея твари Георгия Писиды // Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. № 52; Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. 1. Стб. 1418.

древнейших памятников — таких как Путятина минея, Ильина книга и др.⁵⁴ Составить сколько-нибудь полный список параллелей к словоупотреблению, предположительно относимому к XIV веку, пока трудно.

Отметим здесь, что в «Хождении в Царьград» Игнатия Смольянина, в нелетописной редакции, есть выражение «кипѣние граду». Говоря о волнениях в Константинополе, он пишет: «И бѣ чудно видѣти и слышати кипѣние граду»⁵⁵. В главе о каноне радостном мы уже упоминали этого Игнатия как возможного гимнографа Одигитрии. В том же «Хождении» он предложил, как мы помним, русский аналог слову «Одигитрия» — тот, что использован в стихирах Последования похвального: «Наставница». И присутствие в тексте Игнатия двух словоупотреблений, характерных для Последования похвального, и особо выраженная им преданность Одигитрии — все это позволяет предполагать в нем возможного автора-составителя разбираемого нами здесь произведения.

Рассматриваемые стихиры Последования похвального по своему положению и по сути — успенские, и контекст для них нужно искать прежде всего в службе и словах на Успение.

Включенный в Последование канон на Успение Космы Маюмского 1-го гласа, как и «световые стихиры». Песнь V канона — наиболее насыщенная образами света часть службы на Успение. Прочитируем ее по тексту Последования:

Ирмос: Божественую и неизреченную доброту
добродѣтелей Ти, Христе, сповѣмъ:
о(т) присносущна бо славы, съприсносущное,
съставное, облиста сияние, о(т) девственныя оутробы,
сущимъ во тмѣ и сѣни, воплощься, восия Солнце.

54. *Кривко Р. Н.* Язык и текст древнейших славянских миней на август // *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit / hrsg. H. Rothe, D. Christians. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2007. С. 256.* Список словарей см. в примеч. 55.

55. *Majeska G. P.* *Russian Travelers to Constantinople...* P. 103. О рукописной традиции «Хождения» Игнатия см.: *Ibid.* P. 67—73.

Яко на облаце, Дево, апостольский лик носимъ, къ
Сиону о(т) конецъ служити Тебѣ, облаком легким,
сбращася: о(т) Неяже Вышний Богъ сущимъ во тмѣ
и сѣни Праведное восия Солнце.

Трубъ богоприемнии языци богоносных мужий
благогласно Богородици вопияху, исхождение
възглашающе, пояху Духомъ: радуйся, нетлѣнный
Источниче Божия живоначалнаго и спасенаго всѣмъ
воплощения».⁵⁶

Эта песнь развивает образы Боговоплощения в духе Успения: Богоматерь в ирмосе — девственная утроба, из которой воссияло Солнце; параллельно этому в следующем тропаре она — облако, из которого, опять же, воссияло Солнце (образ облака-Богоматери введен по ассоциации с успенским облаком, на котором были принесены апостолы), Солнце правды является на Успение принять душу Матери, как оно явилось из ее утробы. В третьем тропаре: Богоматерь, источник воплощения, то есть вместилище Солнца, которое исходит из нее, сама готовится исходить. В Успении меняется природа Богоматери-источника: теперь она — источник исходящий, источник в истечении, не только источающий, но источающийся.

Двойной символизм Богоматери-источника, обозначенный в успенском богослужении, получает специальное развитие в стихирах 1-го гласа Последования похвального. В них Богоматерь — источник Премудрости, то есть Христа, и сама пучина разума, источающая его, дарующая свою премудрость, источник Света, сама — несущая свет. Этот рожденный в контексте Успения символизм источающегося источника Последование похвальное развивает и в конечном счете закрепляет за чудотворным образом в сретении его: свет и благодать в кипении, в излиянии навстречу миру.

56. Канонник Кирилла. Л. 312 об.—313. Цитируем по транслитерации К. Ю. Новикова.

Ход мысли в стихирах Последования похвального, характер выражений, особенный динамизм образов текущей световой благодати больше всего напоминают нам уже приводившийся выше отрывок из проповеди на Успение Иоанна Дамаскина:

Ты источниче истиннаго свѣта пр(ис)нотекущи,
неиз(д)живущее самого Живота сокровище, богатное
бл(а)гословения истекание, всѣх бл(а)ги(х) намъ
вина и ходатаица, аще к чесому лѣтному ра(з)стоянню
покрываешися телѣсне см(е)ртию, но точиши обилно
намъ свѣта безмѣрнаго,
и бе(з)смертныя жизни, истиннаго блаж(е)нства,
нескудныя и чистыя и неизнуряемая воды, рѣки
бл(а)годѣтеи, исцѣлениемъ источникъ,
бл(агосло)в(е)ние пр(ис)нотекущее (л. 339 об.—340).

Слово на Успение если и не повлияло непосредственно на Последование похвальное, то, во всяком случае, сформировало умы, его создававшие.

Световая лексика в стихире сложнее, чем у Иоанна Дамаскина: «Исто(ч)никъ сущи свѣта, кыпѣние же свѣтлости присносвѣтѣящи, неистыщаемый, сего оумоли разумныя мя тмы, Б(огороди)це, избавити, стр(ас)теи д(у)ш(е)вны(х) же и телесны(х), в будуще(м) же мучащая бесм(е)ртнѣ кромѣшняя тмы м(о)л(и)твами Твоими». Такая сложность в определении Света как имени Бога есть в трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах»: «Итак, умственным Светом называется превосходящее всякий свет Добро как источающее свет сияние и вскипающее светоизлияние; все надмирные около мира и в мире пребывающие умы от своей полноты просвещающее»⁵⁷.

57. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. С. 176—177 (Глава IV, § 6).

Стихира сохраняет такое определение Света, только переводит внимание на Богоматерь как источник его. Славянский (сербский) перевод сочинений Дионисия Ареопагита появился на Руси трудами инока Исаяи примерно тогда же, когда и стихиры Последования похвального, — предположительно на рубеже XIV—XV веков. Но у Исаяи перевод таков, что нет возможности предположить влияние его на стихиру: «Свѣ(т) оубо умныи гл(аго)лется, еже паче всѣкого свѣта бл(а)гое, яко лучя истакателнаа и прѣзливаящи свѣтолитиа, всѣьгы прѣмирныи и надмирныи и въ мирѣ оумъ о(т) исплѣнения ею просвѣщаящи»⁵⁸.

Остается предполагать, что «световые» стихиры Последования похвального испытали влияние греческого текста Дионисия Ареопагита. Если же они были написаны по-гречески, то переведены были представителем какой-то замечательной переводческой школы, подобной той, к которой восходит перевод Слова на Успение Иоанна Дамаскина. Однако предположение о переводном характере стихир совсем не обязательно, поскольку и славянский гимнограф, такой как Игнатий или сам Киприан, должен был сохранять связь с греческой традицией Дионисия Ареопагита.

Богоматерь как «приснотекущий источник» и источник света в церковной традиции

Определение «источник, источающий благодать» по отношению к Богоматери обычно в богослужении⁵⁹; так, например, оно употреб-

58. Цит. по рукописи: ОР РГБ. Собр. МДА Фунд. № 144. Л. 137 об. Этот русский список приписывался митрополиту Киприану, но рукопись датируется серединой XV века. См.: *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений... С. 492. То же, с очень незначительными отличиями, есть в списке другой ветви — в Минеях митрополита Макария (ВМЧ. СПб., 1870. Стб. 450 (Октябрь, дни 1—3)).

59. В новейшей диссертации образу живоносного источника в византийской литургии, а также в Писании и Предании в целом посвящен специальный раздел (там приведена служба Никифора Каллиста). См.: *Kimball V. M. Liturgical Illuminations: Discovering Received Tradition in the Eastern Orthodox for Feasts of the Theotokos*. Bloomington, 2010. P. 482. Нашей проблематики автор не касается.

ляется в службе на Зачатие Анны 9 декабря (стихиры на «Господи, воззвах», глас 6):

Иже от немокренна камене источивый воду,
плод чреву твоему, Анно, дарует, присно деву
Владычицу, из Неяже вода спасения хочет произыти.

Особенно показателен ирмос 9-й песни I канона:

Живоприемный источник приснотекущий,
светоносный светильник благодати, храм
одушевленный, сень пречистую, Небесе и земли
пространнейшую, Богородицу, вернии, величаем».

Здесь мы видим параллелизм между источником и светильником, из которого потенциально может возникнуть образ источника, текущего светом.

«Световые» и «водные» образы в применении к Богоматери насыщают 11-й икос Акафиста:

Светоприемную свещу, сущим во тьме явльшуюся,
зрим святую Деву: невестественный бо вжигающи
огнь, наставляет к разуму Божественному вся, зарею
ум просвещающая, званием же почитаемая, сими:
Радуйся, луче умнаго солнца: радуйся, светило
незаходимаго света. Радуйся, молние души
просвещающая: радуйся, яко гром, враги
устрашающая. Радуйся, яко многосветлое
возсияваеши просвещение: радуйся, яко
многотекущую источаеши реку. Радуйся, купели
живописующая образ: радуйся, греховную
отъемлющая скверну. Радуйся, бане, омывающая
совесть: радуйся, чаше, черплющая радость. Радуйся,

обоняние Христова благоухания: радуйся, животе тайнаго веселия, радуйся, Невесто Невестная».

Акафист, при всей своей поэтической силе, — строго догматическое произведение. В этом икосе все образы — христобогородичные. Богоматерь — свеча, принявшая Свет, светило Света-Христа, луч Солнца-Христа; Она источает реку, но не есть река, ею посылается свет просвещения, но она не названа прямо просвещением.

В исследовании, посвященном иконографии Живоносного Источника, Таня Вельманс выделяет XIV век и эпоху Палеологов в целом как период особого распространения изображений Живоносного Источника после веков перерыва, когда этот символ практически не использовался. На византийских и южнославянских фресках вода, колодец, водный поток служили для выражения двух тем — Богоматери и учения отцов Церкви. Искусство эпохи Палеологов, с его тенденцией переводить символические образы в земной регистр, не включало в изображаемое пространство персонификацию Премудрости — Христа как Путь, Жизнь и воду Жизни, а удовлетворялось изображением премудрости отцов как составляющих Церковь и Богоматери как Церкви. Т. Вельманс видит в греческом искусстве конца Средних веков тенденцию, сходную с католической, — переносить на вмещающее значения вмещаемого: Дом Премудрости в значительной мере оказывается Премудростью, а Богоматерь как сосуд, принявший воду жизни — Христа, — в процессе развития образа Живоносного Источника становится сама водой Жизни⁶⁰.

Интересующее нас сближение и пересечение световых и водных определений Богоматери, данных в 11-м икосе Акафиста, можно найти в изученной Вельманс иконографии 11-го икоса в сербской, так называемой Мюнхенской, псалтири XIV века. Здесь происходит замещение более обычного при иллюстрировании 11-го икоса Акафиста изображе-

60. *Velmans T. L'icographie de la «Fontaine de vie» dans la tradition byzantine à la fin du Moyen Âge // Synthronon: Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge / ed. A. Grabar. Paris, 1968. P. 126—127.*

ния Богоматери с большой свечой в гроте (Дечаны, Марков монастырь) особенным — Богоматерь с Младенцем в чаше, помещенной в гроте (сербская Мюнхенская псалтирь). Комментаторы этого изображения рассматривают его как результат слияния наименования Богоматери свечой, которым открывается икос, и наименования ее чашей, тоже присутствующего в иконе⁶¹.

**Служба Живоносному Источнику
как параллельная стихирам «источнице и наставнице».
Пигия в Повести о неседальном**

Основным выражением актуального в XIV веке культа Богоматери-источника стала служба Живоносному Источнику, составленная Никифором Каллистом Ксанфопулом в первой половине XIV века. Она помещается в русской Триоди Цветной на пятницу Пасхальной недели с названием «Последование, бывшее о(т) господина Никифора Каллиста Ксанфопула: На прес(вя)тую Г(оспо)жу Вл(ады)ч(и)цу Б(огоро)ди)цу живоприемный источникъ»⁶². Оно вошло в триодь с XVII века как празднование в честь Живоносного Источника⁶³ и в том же столетии стало восприниматься как чествование иконы Живоносного Источника, каковым оно изначально не было.

Близкое по времени к нашему Последованию похвальному с его стихирами Богоматери-источнику, Последование Никифора сходно с ним тематически и по системе образов, хотя имеет и некоторые принципиальные отличия.

В Константинополе с древности почитался храм Богородицы Пигии (Источника), при котором находился источник с целебной водой. Существовало предание о явлении Богородицы на источнике Льву, будущему императору, о воздвижении им храма и о последующих чудесах от воды

61. Ibid. P. 131.

62. Цитируем службу по изданию: Триодь Цветная. Москва. Синодальная типография, 1902. Нумерация полистная; здесь: л. 20.

63. Шевченко Э. В. «Живоносный Источник» // ПЭ. М., 2008. Т. 19. С. 175—177.

источника. Текст этого предания, приводимый в Триоди Цветной, принадлежит перу того же Ксанфопула. Мы не в состоянии поднять вопрос о богослужении в храме у богородичного источника до XIV века. В древних славянских месяцесловах отмечено освящение церкви в Пигии 9 июля без особой службы⁶⁴. Можно определенно сказать, что служба Никифора Ксанфопула задала общие масштабы и общий смысл чествованию Живоносного Источника, соединив константинопольский культ — предание о чудесном явлении Богоматери на источнике и о чудесах исцеления от воды его — с общим восхвалением Богоматери как источника Жизни.

Когда произведение Никифора Ксанфопула было переведено, неизвестно. В Цветной Триоди при нем указано: «Не бо обрѣтохомъ въ типицѣ сицеваго послѣдования, но положися любве ради Прес(вя)тыя Б(огороди)цы». Считается, что служба эта впервые вошла в Триодь Цветную 1654 года по воле патриарха Никона, и вскоре после того культ иконы Богоматери Живоносного Источника получил специальное оформление и стимулы для развития благодаря книге Иоанникия Галытовского «Небо Новое», где ему было уделено особое внимание⁶⁵. Какова была судьба службы и сказания Никифора Ксанфопула на Руси до XVII века — не совсем ясно. А. Дмитриевский в русских богослужебных книгах XVI века не находит следов празднования в честь Живоносного Источника⁶⁶. Но поскольку в Типиконе нельзя было найти «сицеваго последования», не исключено, что оно могло незаметно существовать и в XVI веке. Сказание — синаксарное чтение, составленное Никифором, — Горский и Невоструев рассматривали по Триоди Цветной XVII века и определяют перевод как «малороссийский»⁶⁷.

64. ПМВ. Т. 2. С. 208; Т. 3. С. 263.

65. Шевченко Э. В. «Живоносный Источник».

66. Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке... С. 233. По множеству просмотренных Дмитриевским рукописей служба Живоносному Источнику в пятницу Светлой недели не совершалась нигде.

67. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 535. Здесь в описании в Триоди Цветной 1660 года (№ 430) пред-

Образ Богоматери Живоносного Источника привлекает широкое внимание исследователей⁶⁸. Таня Вельманс, сделав экскурс в историю самого наименования Богоматери Живоносным Источником, довольно древнего, выражает удивление, что соответствующие изображения появляются только в XIV веке. Никифор Ксанфопулос оставил описание образа, почитавшегося в монастыре Живоносного Источника: Богоматерь в чаше с Младенцем на груди, коронуемая двумя ангелами. Такое изображение сохранилось с XIV века во фресковой живописи (в Мистре, в Лесново, в Охриде, в Печи и др.).

Этот иконографический тип воспроизводился и в последующие столетия⁶⁹. В русской иконописи выделены два периода в его истории: последняя треть XIV века и XVII век. Ранний период представлен только одним изображением: Богородица с Младенцем, помещенные в фиалечаше в росписи церкви Успения на Волотовом поле. Волотовская фреска остается единичным памятником для своего времени, и факт появления здесь «Живоносного Источника» объясняется непосредственным византийским влиянием на волотовских художников⁷⁰. Таким образом, на Руси интерес к «Живоносному Источнику» характеризует лишь два византизирующих периода, каковыми именно являются конец XIV века и XVII век. Период не византизирующий — XVI век — не испытывает интереса к такой иконографии.

Наши стихиры Богородице — «источнице и наставнице» имеют на Руси самостоятельную судьбу и переживают расцвет как раз в XVI веке; восходят они, однако, скорее всего, к тому же XIV веку, когда в Ви-

ставлена служба Живоносному Источнику в пяток Пасхи и синаксарь; праздник обозначен как память поновления храма Живоносного Источника.

68. *Velmans T. L'icographie de la «Fontaine de vie»... P. 128—134; Talbot A.-M. Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art // DOP. 1994. Vol. 48. P. 136—137; Тэлбот А.-М. Чудотворные образы в Константинопольском храме «Живоносного Источника» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 117—122.*

69. *Velmans T. L'icographie de la «Fontaine de vie»... P. 28—32.*

70. *Шевченко Э. В. «Живоносный Источник»; Вздорнов Г. И. Волотово: Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989. № 168.*

зантии появилось Последование и сказание Никифора Ксанфопула. Стихиры «источнице» и служба Никифора — явления одного времени, отличающегося подъемом чествования Богоматери как источника, особенным вниманием к этому имени Богоматери. Сама символика источника — общая, традиционная, в обеих службах более интенсивно развиваемая, чем обычно в литургических текстах. Последование похвальное 26 августа отличается от службы Никифора несколько иным подходом к символике источника: если у Никифора он остается водным, то в Последовании похвальном он в большей степени световой, но в обеих службах свет и вода совмещаются в общем значении благодати. Тексты сходны в своем динамизме — в описаниях интенсивного и ширящегося по миру потока, — но Никифор более привязан к образам водоемов и хотя воспаряет к идее о Богоматери как источнике нетления, изливающим воду-Христа, но время от времени возвращается мыслью к конкретному чудотворному источнику Пигии.

У Никифора Каллиста:
стихиры Богородице, глас 5

Радуйся живоносный источниче, по морямъ разливаяй
чудеса, на всю вселенную, океане оумныи, Ниловы
струи превосходяй изливаниемъ бл(а)годати, Силоаме
вторый: воду источай, аки о(т) камене преславную,
Иорданово же приемый дѣйство, манно спасительная
же, ясно бываемая...⁷¹

Слава, глас 5

Вострубимъ празднолюбцы въ пѣснехъ, воспещемъ
въ водахъ, и возликуимъ радующесея, вѣчными токами
живоноснаго источника: царие и князи да стекаются,
и источника благодати да черплють независтно: цари

71. Триодъ Цветная. Л. 21.

бо спасе, на одрѣ же содержимыя прикосновениемъ
возстави, пастырие же и вси дожденосный облакъ,
спасительную воду шедшея почерпемъ...⁷²

Богородица источает воду Жизни, и сама она есть вода благодати:

Кондак, глас 8, подобен: Взбранной
О(т) неистошимыя Ты, источниче благодатный,
подаеши ми точащи воды Твояе благодати,
приснотекущий паче слова: яко бо слова рождшая
паче смысла, молю Ти ся, ороси мя благодатию, да
зову Ти: радуйся, водо спасительная⁷³.

В хайретизмах Богородица восхваляется как вода, источающая
благодать и чудеса, в конечном счете — подобно стихирам Последова-
ния похвального — как световидная струя и река, которая несет воду
премудрости, проясняющую разум:

Икосъ: Нескверная Бородице, рождшая Слово О(т)чее
<...> яко да восхвалю Тя, зовый источнику Твоему сия:
радуйся, источниче радости непрестаемя: радуйся,
точе доброты неизреченныя, радуйся, недуговъ
различныхъ разрѣшение: радуйся, страстей всяких
потопление, радуйся, струе свѣтовиднѣишая, здравы
творящая вѣрныя: радуйся, водо бл(а)годатнѣишая
недугующимъ многоразлично <...> водо премудрости
невѣдѣние о(тъ)емлющая <...> радуйся, водо
спасительная⁷⁴.

72. Там же. Л. 21 об.

73. Там же. Л. 23 об.

74. Там же.

Итак, русские световые и премудростные стихиры Богородице — «источнице и наставнице» во многом параллельны службе Живоносному Источнику; не совпадая текстуально, они со сходной энергией и динамизмом развивают образ Источника, струящегося по миру.

Повторим и здесь сказанное по поводу греческого текста Дионисия Ареопагита: русское Последование похвальное — это текст, складывавшийся в пограничной греко-славянской среде; для того чтобы находиться в сфере влияния культа Живоносного Источника, с теми формами его, которые характеризовали византийский мир XIV века, в славянском переводе службы Никифора Ксанфопула не было никакой нужды.

Кроме службы Никифор создал также цикл синаксарных чтений для Троицы, как Постной, так и Цветной, обработав разные предания. Синаксарь троицы переводился тогда же, в XIV веке, в южнославянских странах. На Руси отчасти воспользовались некоторыми из этих переводов, но с особым вниманием отнеслись лишь к одному тексту — к Повести о неседалном, чтении на праздник Похвалы Богородицы (Акафиста), тоже составленной Никифором. Повесть распространилась у русских в своем особом переводе⁷⁵. Это большое сочинение, которое описывает истории чудесных спасений Константинополя от вражеских осад вмешательством Богоматери, соединяя предания, уже давно вошедшие в церковную традицию. Первую и основную часть образует большое сказание о нападении на Константинополь «скифского кагана» — легендарная осада города аварами и славянами в 626 году (день освобождения, 7 августа, был церковным праздником со своим синаксарным чтением). В повествовании Никифора Каллиста привлекает внимание эпизод, который кажется нетрадиционным и, во всяком случае, осложняет ход событий. Никифор Каллист старается придать ему

75. Новейшее исследование Лоры Тасевой с изданием переводов: *Тасева Л.*: 1) Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина: Текстологично изследване. Издание на Захеевия превод. Словоуказатели. Freiburg im Briesgau, 2010. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes; Vol. 54); 2) Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей // *Byzantinoslavica*. Praha, 2006. Vol. 64. С. 169—184.

едва ли не центральное значение, смещая внимание с основного чудесного вмешательства Богоматери — бури, потопившей вражеские корабли. Основное чудо соотносилось с Богоматерью Влахернской. В эпизоде же речь идет о храме в Пигии, где, по версии Повести о неседалном, происходит битва Богоматери со скифами. Именно там Она выступает как Воевода — по первому кондаку Акафиста. После того как патриарх Сергей в течение трех дней обходил с молитвами городские стены, нося икону Богоматери с Младенцем, а потом — Нерукотворный Образ, Ризу Богородицы и Животворящее Древо, скифское воинство начало приступ в таком числе, что на одного грека приходилось по 10 скифов. Тут автор внезапно переносит внимание на церковь Пигии, стоящую вне городских стен; в ней оказалось некоторое число скифских воинов. Богородица убила их (как — не сказано) и оставила скифского воеводу в недоумении и смущении; это было знамение скифской гибели:

Но обаче воевода и поборающая по хр(ис)тианѣхъ
Преч(ис)тая Вл(ады)ч(и)ца, скорая призывающымъ
помощница, приключившымся воиномъ въ Б(о)ж(е)ст-
веннѣй Ея церкви, нарицаемѣй Пигии, многихъ
о(т) воющихъ скифъ оубиша. Таково же бывшее
поможение хр(ис)тианом, о(т) всеильныхъ воеводы
Бо(го)матере, и не токмо ратныхъ падение пред греки,
но и воеводы скифскаго шатание въ недоумѣние
низложи таковымъ воеводствомъ Б(о)гоматере⁷⁶.

Далее возобновляется обычное повествование с угрозами скифского кагана городу — теми же, что в проложных сказаниях на 7 августа, — и последующим чудесным спасением. Так в русскую традицию была введена идея Никифора, актуальная для Константинополя XIV века: «взбранный воевода» Акафиста — это Богоматерь Пигии, Живоносного Источника.

76. Триодион, сиестъ трипеснець [Триодъ Постная]. М., 1897. Л. 521 об.

Преломление этой идеи мы находим в «Последовании Похвальном», которое синтезирует элементы службы Акафисту, представления об Одигитрии-Наставнице с представлениями о Богородице-источнике. Рассмотрев все эти компоненты, мы начинаем понимать, что отнесение Последования в заголовке к памяти о чудесном спасении 26 августа от безбожных агарян отнюдь не является случайным. В Последовании прославляется Богоматерь в новом, XIV века, облике: это Наставница, Одигитрия, Победительница, Источник чудес, Света и Премудрости.

Важное отличие русского Последования и всей созданной им традиции от византийского культа Богоматери-источника, сформулированного Никифором, — перенесение внимания на икону, Одигитрию. Культ Богоматери — Живоносного Источника сросся с культом Наставницы; возникает тенденция, еще не совсем явная, чувствовать как источник благодати чудотворную икону Богоматери с Младенцем. Характерное для европейской культуры того периода «соскальзывание»⁷⁷ имен Христа в область определений Богоматери сочетается в русских условиях с закреплением в этой области иконы Богоматери с Младенцем как неотторжимого элемента богородичного культа, как формы воплощения ее после Успения.

В Последовании чувствуется Одигитрия Успения; в успенском сретении основополагающая тема — взаимная встреча Христа и Богородицы в Боговоплощении-Успении, дающая силу источению благодати. Главное смыслообразующее начало — идея сближения и взаимного несения: Богородица несет Христа и несом им в Успении. В этом взаимном несении они несут миру свет благодати; свет источается, кипит, течет, разливается по миру. Богоматерь определяется как источник света и премудрости, как вместившая и источающая Свет и Премудрость и через приобщение сама до некоторой степени ставшая светом и премудростью: во всяком случае, она их распространяет и дарует. В службе, как и в дальнейшей русской традиции, Богородице не усваиваются

77. «Glisse» — выражение Т. Вельманс.

имена Христа, она не становится сама «Премудростью» или «Светом», но она прославляется в наибольшей из всех возможных степеней своей причастности Свету и Премудрости, и Христос прославляется через Нее — как свет в источении, в кипении. Подчеркнем, что нельзя считать это развитие богородичного культа собственно русским, однако оно проявило себя в основном в русских условиях.

Икона Похвалы Богоматери

Особый поворот темы Наставницы-Источника, подобный тому, какой мы обнаруживаем в Последовании похвальном, можно усмотреть также в иконографии клейма на греко-русской иконе Похвалы Богоматери с клеймами Акафиста из кремлевского Успенского собора, третьей четверти XIV века (ил. 10)⁷⁸. На клейме, соответствующем первому кондаку Акафиста — «Взбранной воеводе», — в центре на заднем плане изображена икона Одигитрия. Она помещена на высоком древке, сверху над ней зонтик-солнечник (то есть она представлена в перемещении, в процессии), но древко утверждено на подставке в виде колодца⁷⁹ (рис. 1). На первом плане в клейме первого кондака изображена пышная группа горожан — духовенство и миряне, по краям с двух сторон отдельно император и императрица, чествующие икону, простирающие к ней руки, указывающие на нее. Э. П. Саликова интерпретирует этот элемент в общих чертах как гипотетически связанный с уподоблением

78. Мнения о происхождении иконы и ее интерпретации сведены в описании ее в каталоге: Византийские древности: Произведения искусства IV—XV веков в собрании Музеев Московского Кремля... С. 347—356. № 83 (описание Е. А. Осташенко и Э. П. Саликовой). Впервые расшифрованы и опубликованы надписи на иконе. Подробная интерпретация иконы в богатом контексте письменных и художественных памятников (но с некоторыми спорными элементами, в частности, привязками изображений к русским событиям при хронологическом сдвиге памятников) содержатся в монографии: Громова Е. Б. История русской иконографии Акафиста: Икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. М., 2005.

79. Так клеймо описано в каталоге: Византийские древности: Произведения искусства IV—XV веков в собрании Музеев Московского Кремля... С. 348.



Рис. 1. Клеймо иконы «Похвала Богоматери с Акафистом», иллюстрирующее кондак I.
3-я четв. XIV в. Музей Московского Кремля

Богоматери источнику Жизни в литургических текстах⁸⁰. Здесь можно усмотреть и отождествление Одигитрии-Наставницы с Источником. На символическую значимость кладезя во всей композиции иконы указывает присутствие такой же детали в клейме со сценой Благовещения, иллюстрирующем 1-й икос «Ангел предстатель»⁸¹, и изображение кладезя — источника исцелений на клейме, иллюстрирующем кондак 11 «Пение всякое побеждается». Здесь источник расположен в центре, на песчаной горе, и окружен жаждущими, а на заднем плане икона Спасителя в рост; по мнению специалистов, это, возможно, изображение чуда от источника близ монастыря Христа Филантропа с чудотворным образом Христа в рост, что описано в «Хождении» Игнатия⁸². На Игнатия мы здесь уже не раз ссылались. У него описан не источник, а целебный песок при церкви Св. Спаса, на краю моря, с чудотворным образом Христа; источника там Игнатий не видел, да и откуда быть источнику на горе песка? Через несколько дней после этого он отправился в Пигию и уже там, поклонившись Пречистой Богородице, пил целебную святую воду и умывался ею⁸³. Изображенный на клейме 11-го кондака источник на песчаной горе — это, по всей вероятности, не реальный, а символический образ истечения чудес. В этом ключе надо понимать и другие кладези-источники на иконе. Противоречивое, на первый взгляд, изображение Одигитрии, которая помещена на высоком

80. Саликова Э. П. Сложение иконографии иллюстрации кондака «Взбранной воеводе» в древнерусской живописи // Русская художественная культура XV—XVI веков. М., 1998. С. 58. (Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»: Материалы и исследования; Т. 11). То же, но с более полным иллюстративным материалом см.: Нерсесян Л. В. Об иконографических прототипах акафистного цикла в росписях собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря // Древнерусское и поствизантийское искусство: Вторая половина XV — начало XVI века. М., 2005. С. 248—249.

81. Иконография Благовещения у источника или у кладезя — традиционная, см.: Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. М., 2001. С. 108—117.

82. Мнение Э. П. Саликовой, разделяемое Э. С. Смирновой. См.: Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...». С. 301.

83. Никоновская летопись. С. 100—101.

шесте и под солнцем и вместе с тем вставлена в стабильную структуру колодца, не тревожило воображение тех, кто использовал колодец как обозначение свойства Одигитрии источать чудеса. В другую эпоху, сто лет спустя, Дионисий на ферапонтовской фреске переинтерпретировал это изображение, поместив Одигитрию хоть и на высоком древке, вставленном в крепкий и устойчивый колодец, но под киворием, внутри церкви с духовенством в богослужении⁸⁴.

Клеймо 1-го кондака, с изображением сретения — чествования Одигитрии, — симметрично в композиции иконы клейму с изображением вторичной процессии Одигитрии. Надписи на иконе и греческие, и славянские. На клейме с чествованием Наставницы-Источника есть надпись «побѣдительная», и то же по-гречески.

Ни в одном из текстов Акафиста, к которым относятся клейма с колодцами и иконами, не упоминается ни то, ни другое; в изобразительном ряду иконы «Похвала Богородице» нет стремления археологически верно передавать содержание кондаков и икосов, образы Акафиста переданы в той фазе эволюции, которая, очевидно, характеризовала XIV век. Под таким углом зрения проявляются некоторые моменты сходства между Последованием похвальным и интерпретацией Акафиста на кремлевской иконе: Богородица прославляется как Наставница-Источник, «чувственным» воплощением приснотекущего и живоносного источника становится чудотворная икона. Последование похвальное тоже может рассматриваться как видоизменение службы Акафиста: канон праздника Акафиста — Похвалы Богородицы — соединяется с успенским каноном, а к успенским гимнам добавляется благовещенский псалом (что соответствует развитию благовещенской темы на иконе, где ей посвящены четыре клейма).

84. *Нерсеян Л. В.* Об иконографических прототипах акафистного цикла... С. 249, ил. 3. Клеймо кондака 11 Нерсеян интерпретирует как ранее не встречавшееся изображение чудотворного колодца в Манганах и отмечает сходство с фреской Ферапонтова, где Христос изображен не в виде образа, а как фигура, стоящая на горе песка. См. ил. к статье №№ 12—13; цветная вклейка, № 26.

Кремлевская икона и Последование похвальное схожи по их месту в традиции: они связаны с Константинополем деталями и интересами, обнаруживаются на русской почве как не совсем укорененные, со смутной памятью о константинопольском прошлом. Впрочем, Последование похвальное впоследствии глубоко укоренилось в русской традиции, напав русские службы иконам, а икона определила традицию русской иконографии Богоматери с Акафистом⁸⁵.

Последование похвальное и Куликовская битва: иконы Петровская и Донская

Последование похвальное получило свое значение и заглавие в русской традиции, очевидно, не в связи легендарным чудом спасения Москвы от Темир Аксака 26 августа. Поскольку заглавие — русское, то нельзя упускать из виду действительно великое сражение русских с «агарянами» — Куликовскую битву. В период Куликовской битвы роль Одигитрии на Руси еще не установилась определенно, но процесс этот уже начинался.

Уже в 80-е годы XIV века — возможно, даже в начале 80-х — Киприан составляет житие и службу митрополиту Петру⁸⁶. В службе два канона: первый — с молением о том, чтобы сокрушить агарян, собирающихся на город, и укрепить силы князя, видимо ослабленные болезнью,

-
85. Отчетливо выражена связь с кремлевской иконой в цикле Акафиста Ферапонтова монастыря; здесь есть и изображение Одигитрии на кладезе, чествуемой духовенством. См.: Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...». С. 300; Нерсесян Л. В. Об иконографических прототипах акафистного цикла... С. 248—249.
86. В последнее время служба, включающая и житие Петра, изучалась и частично издавалась Г. М. Прохоровым по открытому им списку в Минее начала 1380-х гг., так называемой Харьковской минее: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. 2-е изд. СПб., 2000. С. 415—437. Здесь издано житие Петра. Исследования Г. М. Прохорова продолжены в работах: Седова Р. А.: 1) Служба митрополиту Петру...; 2) Святитель Петр, митрополит Московский... В службе предполагается ранний, до Киприана, слой — вопрос, который мы здесь не принимаем во внимание, рассматривая ее как единый текст, каким она является в Харьковской минее.

для покорения измаильтрянского рода; второй канон празднует падение «внуков Агари», которые оплакивают свое поражение⁸⁷:

Падоша встаюущи на ны, Отче, твоими молитвами
побеждаемы агарины внуцы, хотящий наследие твое
озлобити, и смех быша и поругание, падения своего
плачуце; мы же воспеваем радостно твою священную
память⁸⁸.

Здесь не может иметься в виду никакая другая победа, кроме Куликовской. Соответственно, уже в 1380-е годы русская битва с «агарянами» получает литургическое освещение.

В службу включено житие, в котором Киприан специально останавливается на сложностях вокруг поставления Петра, сопоставляя их с интригами своего времени, своего пути к митрополичьей кафедре. Главную роль здесь получает икона Богоматери, написанная Петром. Икона передана молодым Петром митрополиту Максиму; святитель украшает ее и держит у себя («во дни и в ночи моляшеся ей непрестанно о съхранени и съблюдени Рускоя земли даже до своего живота»). Икона после смерти митрополита Максима попадает в руки ложного кандидата на митрополичью кафедру; по пути в Константинополь на поставление тот видит икону во сне, и она сообщает, что путь его напрасен и что возведен на высокий престол митрополии Русской будет тот, кто ее написал. Согласно Киприану, «Пречистыя образ» — главный атрибут и главное освящение митрополичьей власти, а главная задача митрополита — молиться перед ней о спасении от агарян и победе над ними.

Последование похвальное с его заглавием соотносимо с этим комплексом представлений, с миссией Киприана, который не только борол-

87. Это соотношение канонов отмечено уже Ф. Спасским (*Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество...* С. 165).

88. Из песни 8 второго канона. Минея. М., 1982. Декабрь, ч. 2. С. 142. Аналогично службе по Харьковской минее.

ся за кафедру, но и создавал литургические условия для осмысления победы над агарянами помощью иконы.

Для конца XIV века на роль процессионной иконы для августовского Сретения подходит икона двусторонняя, соединяющая Успение с образом Богородицы с Младенцем по типу Умиления, в XVI веке получившая имя Донской. Она датируется 80—90-ми годами XIV века, относится к школе Феофана Грека (возможно, это творение самого Феофана). При Иване Грозном икона была перенесена из церкви Успения в Коломне в Благовещенский собор Кремля и прославлялась как Донская, как икона победы Дмитрия Донского⁸⁹. Празднование в честь нее 19 августа было установлено поздно, в XVII веке, но существенно, что оно сохраняло связь с Успением. Иконографический тип Успения на обороте Донской подходит к содержанию Последования похвального как успенского сретения Богородицы — это краткий вариант с малым количеством фигур; в центре композиции Христос, держащий спеленутую душу Богородицы (ил. 11, 12). Икона эта имела исключительно роскошный оклад; признак большого почитания⁹⁰. Значение ее в источниках до эпохи Ивана Грозного слабо отмечено и несопоставимо с прославлением Богородицы Владимирской, так что Куликовская победа, символом которой она потенциально могла стать по своей связи с церковью Дмитрия Ивановича в Коломне, долго оставалась без такого символа.

89. Описание иконы, составленное Л. А. Щенниковой, и воспроизведение обеих сторон см. в каталоге: Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. М., 2003. С. 80—83. № 1; о Донской иконе: *Щенникова Л. А.* Донская икона Божьей Матери // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 664—667. Полемика о вероятном историческом значении иконы в конце XIV века: *Кочетков И. А.* Является ли икона «Богородица Донская» памятником Куликовской битвы? // Древнерусское искусство: XIV—XV вв. М., 1984. С. 36—45; *Щенникова Л. А.* История иконы «Богородица Донская» по данным письменных источников XV—XVI вв. // Советское искусствознание. 1984. Вып. 2. С. 321—338; *Гусева Э. К.* Иконы «Донская» и «Владимирская» в копиях конца XIV — начала XV в. // Древнерусское искусство: XIV—XV вв. С. 46—50.

90. *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор икон царского храма // Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. М., 2003. С. 66—68.

С другой стороны, в летописях в течение XV—XVII веков все заметнее выделяется роль богородичной иконы, перед которой молился князь Дмитрий Иванович перед битвой с Мамаем. Во всех скольконибудь развернутых рассказах о битве сообщается, что князь, получив в августе известие о приближении «измаильского рода», молится в Успенском соборе Господу и Богоматери, а потом, придя в Коломну, идет «к Пречистой»⁹¹. Сражение приходится на Рождество Богоматери; это подчеркнуто и сказано, что Господь повелел «тмѣ уступити, а свѣту пришествие дарова» (с. 141). Дальше в этой же подборке следует подробный рассказ о взятии Москвы Тохтамышем, случившемся в 1382 году 26 августа, на память Адриана и Натальи (с. 147); летописцу, видимо, ничего не известно о праздновании Сретения 26 августа. Сходно — в Софийской I и в Новгородской IV: зайдя к Пречистой, Дмитрий Иванович уходит из Коломны 20 августа; и эти летописи помнят, что на 26 августа, на память Андриана и Натальи, пришелся разгром Москвы⁹². Московский великокняжеский свод сообщает дополнительные подробности о молитве в Коломне перед образом Пресвятой Богородицы, а при известии о Тохтамыше оставляет дату 26 августа, исключая, однако, упоминание о памяти святых⁹³. В этом своде уже занимает важное место рассказ о чуде 26 августа при Сретении Владимирской иконы.

В повести о Мамаевом побоище в Вологодско-Пермской летописи усиливается роль августовских богородичных дат и появляется великий чудотворный образ Богоматери. Князь Дмитрий Иванович велит войскам собраться на Успение, а молится в Богородичной церкви в Москве перед чудотворной иконой «царици, еже Лукина писма евангелиста, еще жив написалъ». Перед ней Дмитрий Иванович произносит свою длинную молитву 19 августа — в день «Пимина отходника» (возможно,

91. ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись, вторая подборка. С. 139—140.

92. ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 1: Софийская I летопись. Стб. 457, 469; ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1: Новгородская IV летопись. С. 324.

93. ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. С. 202, 209.

ошибка; эта память по календарю 27 августа)⁹⁴. Вологодско-Пермский свод конца XV века — того времени и тех мест, где особенно велико было внимание к первообразу, написанному евангелистом Лукой. В этой области, в Кирилло-Белозерском монастыре, хранилось Последование похвальное 26 августа.

Упоминание о молитве перед Пречистой в Коломне в Вологодско-Пермской летописи не сохранилось. Подобные известия переходят в Никоновскую летопись, а затем попадают и в Синописис XVII века. Никоновская уклоняется от указания даты молитвы перед иконой, сообщая только, что князь прибыл в Коломну 28 августа⁹⁵. Синописис аккуратно ставит дату молитвы в Москве — 27 августа, что соответствует действительной дате празднования Пимена⁹⁶. И здесь тоже забыта молитва у Пречистой в Коломне.

Наконец, вслед за всеми и подражая Синописису, Литовская хроника в своей версии повести о Мамаевом побоище находит дату 26 августа:

Месеца августа 26 дня на память преподобнаго отца нашего Пимина великого, князь великий Димитрий, хотячи ити на безбожнаго Мамаю, ишол перше в церковь Пресвятыя Богородицы (молиться перед образом Христа о победе, а потом — перед иконой Богородицы о спасении града. — *М. П.*). Потом, ставши пред образом Пресвятыя Богородицы чудотворным от Луки святаго малеваным, почал умилным сердцем вѣщати, глаголя: «О госпоже, царице моя Богородице, всего рода христианского заступнице. Не дай же в разорение града сего Мамаю поганому...»⁹⁷

94. ПСРЛ. М.; Л., 1959. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. С. 332.

95. ПСРЛ. М., 2000. Т. 11: Никоновская летопись (продолжение). С. 52—53.

96. Синописис. Киев, 1681 (факсимильное издание: *Sinopsis. Kiev 1681 / Facsimile, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Hans Rothe. Köln, 1983*). С. 296.

97. Хроника Литовская и жмойтская // ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 49.

Не исключено, что в областях, где сложилась Литовская хроника, еще сохранялась память о праздновании 26 августа по типу Последования похвального, без обязательной связи с московской темой победы от иконы Владимирской.

И Н. М. Карамзин, и последующие ученые возмущались известиями Никоновской летописи и Синописа о молитве в Москве перед образом евангелиста Луки как небрежностью и ошибкой. Карамзин даже назвал это явной ложью, будучи убежден, что так именоваться и занимать такое положение могла только икона Владимирская, перенесенная — по преданию, им принятому за действительность, — в 1395 году⁹⁸.

С какой именно чудотворной иконой соотносится текст Последования похвального в момент его появления в Каноннике Кирилла Белозерского, неясно. Поскольку в стихирах Последования есть следы чествования Богоматери Одигитрии или архетипической праиконы, приходится думать, что в этом случае потребность почитания определенной русской иконы не была первичной, не явилась стимулом к созданию текста, а скорее наоборот: икона подбиралась к потребностям празднования. Несомненно, что вскоре 26 августа стало празднованием исключительно Божьей Матери Владимирской. Вопрос о том, как это произошло и каково соотношение между службой Владимирской и Последованием похвальным, мы рассмотрим в следующей главе.

98. Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989 [Репринт. изд.]. Кн. 2, т. 5. Гл. 1, примеч. 65. О том же см.: Дмитриев Л. А. Сказание о Мамаевом побоище // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 376.

Глава V. Становление празднований Богоматери Владимирской. Служба 26 августа

История культа Владимирской Божьей Матери непосредственно и глубоко связана с политической историей государства, постепенно складывавшегося на северо-востоке славянского мира¹. Историки единодушны в определении Владимирской иконы как палладиума северо-восточной Руси, но мнения о том, когда икона утвердилась в этой

-
1. Ведущий современный специалист по Владимирской иконе — Л. А. Щенникова. Синтез ее работ с библиографией см.: *Вахрина В. И., Щенникова Л. А.* Владимирская икона Божией Матери // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 8—38. Важная работа: *Щенникова Л. А.* Чудотворная «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 252—286. Сохраняют значение классические труды Анисимова: *Анисимов А. И.*: 1) Владимирская икона Божией Матери // Богоматерь Владимирская: Сб. материалов : каталог выставки М., 1995. С. 40—64; 2) История Владимирской иконы в свете реставрации // Там же. С. 67—75. Из новых выделим работы: *Беляев Л. А.* Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: первый престол иконы Владимирской Богоматери в Москве // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. Статья О. Е. Этингоф «К ранней истории иконы „Владимирская Богоматерь“ и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI—XIII вв.» (*Этингоф О. Е.* Образ Богоматери... С. 127—156) — пример исследования, стремящегося решить вопросы значений культа на базе иконографии. Исследование более филологического плана: *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. Серия работ И. Л. Жучковой — текстологического характера, результаты кратко представлены в статье в «Словаре книжников»: *Жучкова И. Л.* Повесть о Темир Аксаке // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 283—287. Западное «скептическое» направление: *Miller D.* Legends of Ikon of Our Lady of Vladimir: A Study of the Development of Moskovite National Consciousness // Speculum. 1968. Oct. P. 657—670; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 139—159.

роли, довольно многообразны и зависят от того, как видится тому или иному исследователю процесс созревания московского государственного самосознания. Рассмотренные нами выше новые для Руси тексты Успения, данные о новых литургических формах чествования Одигитрии-Наставницы в Последовании похвальном и в службе Владимирской иконе позволяют подойти к проблеме с особой стороны: речь должна идти не о фиксации через культ потребностей, выработанных социальными и политическими условиями, а о более сложных, диалектических процессах взаимодействия обстоятельств истории с формами чествования Богоматери в ее новом понимании. В этом отношении чудотворная икона Владимирской Божьей Матери наиболее представительна: в ней сходятся и важнейшие литургические явления, и важнейшие исторические переживания. Интенсивность присутствия Владимирской на историческом и литургическом горизонте, богатство источников, к ней обращенных, и сама энергия исторической и религиозной жизни и мысли в период расцвета ее почитания — все это позволяет в подробностях увидеть историзм и вместе с тем вневременность Божьей Матери Владимирской, а вслед за ней и других чудотворных икон в их литургическом и историческом чествовании.

Рассказ о походе князя Андрея на болгар

Наиболее ранним реально сохранившимся письменным свидетельством о культе иконы Божьей Матери Владимирской является Лаврентьевская летопись. Трудности изучения древнейших форм чествования иконы обусловлены сложностью источника: хронология создания свода Лаврентьевской летописи не может быть прослежена со всей необходимой определенностью. Текст, описывающий период владими́ро-суздальского княжения Андрея Юрьевича Боголюбского, содержит ряд сведений о чудесах и чествовании Владимирской иконы — нечто вроде «жития» ее. Нельзя сказать с уверенностью, содержались ли все компоненты этого «жития» в летописных записях XII века и в каком именно своде «житие» достигло своей полноты. Что-то могло быть до-

бавлено при составлении самой Лаврентьевской летописи, то есть во второй половине XIV века. Так, вызывает некоторые сомнения древность деталей в рассказе о чуде Владимирской во время похода на волжских болгар, определенном как «чюдо новое с(вя)тое Б(огороди)ци Володимер(с)кое»². В этом летописном рассказе тема Владимирской иконы не совсем органична, производит впечатление добавленной к уже сложившемуся рассказу о военном походе князя Андрея.

В летописной статье 1164 года история похода представлена кратко: князь с родственниками пошел «на Болгары», помощью Божьей и Святой Богородицы многих врагов «исѣкоша», взял их стяги, а болгарский князь бежал с малой дружиной; князь Андрей «воротися с побѣдою». Эта формула предполагает, что он далее едет к храму и возносит благодарственные моления, но по рассказу оказывается, что Андрей вернулся не во Владимир, а к войску, которое стоит «пѣши съ С(вя)тою Б(огороди)цею на полчищѣ подъ ⟨...⟩ стягы». Он целует икону, стоящую под стягами, и благодарит Богородицу, все со слезами воздают иконе хвалы — а потом идут и берут город Бряхимов и сжигают другие четыре города. Тут и сообщается, что это было новое чудо Богородицы Владимирской, и добавляется разъяснение, что Андрей взял ее с собой в поход, а потом принес обратно и поставил в Золотоверхой церкви Богородицы во Владимире, где она стоит до сего дня³. Такой усложненный ход событий в рассказе свидетельствует, как нам кажется, о том, что увеличение роли Владимирской иконы происходило в процессе эволюции летописного повествования. Когда бы ни вошли эти элементы прославления иконы в летопись, несомненно, что именно ко времени создания Лаврентьевского свода в последней четверти XIV века сам рассказ получает особую актуальность в связи с усилением опасности от Орды и новой волей к преодолению плена⁴.

2. ПСРЛ. М., 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Стб. 353.

3. Там же. Стб. 352—353.

4. Подробно об актуальности этого рассказа в 70-е годы XIV века, в период похода на болгар, в связи с исследованиями В. Л. Комаровича и Г. М. Прохорова по Лаврентьевской летописи

С этим летописным рассказом тесно связано сказание на праздник 1 августа, появляющееся в прологах начала — первой половины XV века. Это первое документированное свидетельство церковного празднования, связанного с Владимирской Божьей Матерью, хотя еще не полностью ей посвященного⁵.

О происхождении и датировке проложного рассказа и, соответственно, о дате установления праздника было много споров, которые не совсем еще завершены⁶. Поскольку, с одной стороны, рассказ — проложный, а значит, входит в церковное предание, и поскольку в нем, с другой стороны, придавалось большое значение Андрею Боголюбскому, одному из основателей московской государственности, — многие

см. в нашей работе: *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. С. 124—132 (раздел «Праздник Спаса 1 августа»).

5. В работах Лосевой представлены основные актуальные проблемы исследования проложного текста и осуществлена публикация текста сказания по трем спискам пролога начала XV века: *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV века. С. 239—244; публикация на с. 444—448.
6. Есть попытки датировать проложное сказание эпохой Андрея Боголюбского. Такова статья Г. Ю. Филипповского о сказании (СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 411). Об истории полемики вокруг праздника и проложного сказания до 1995 года см.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. С. 139—144 (Гл. 3). Здесь же выражалось мнение о создании проложного рассказа на основе Лаврентьевской летописи в конце XIV века (с. 124—132). В 1995 году вышло исследование с публикацией проложного сказания в составе сводного цикла произведений о чудесах от Владимирской иконы: *Кучкин В. А., Сумникова Т. А.* Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери. В. Кучкин указал на несомненную первичность летописного текста по отношению к проложному, имея в виду летопись типа Троицкой. Исследования сказания о празднике Спаса 1 августа продолжают и сейчас: *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 152—155; *Конявская Е. Л.* История сложения цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV—XVI вв. // *Религии мира: история и современность*: 2005. М., 2007. С. 22—39. Мнения о проложной статье и сейчас остаются неустойчивыми и колеблются между идеей об использовании в сказании Троицкой летописи, то есть его составлении в начале XV века (*Клосс Б. М.* Избр. труды. Т. 2. С. 154), и представлением о раннем возникновении текста и праздника (Е. Л. Конявская, О. В. Лосева). Е. Л. Конявская относит создание статьи к более раннему времени, не делая попыток определенной датировки, и полагает, что проложное сказание перерабатывало летописную статью (см.: *Конявская Е. Л.* История сложения цикла сказаний... С. 24—27).

считали нужным воспринимать его как подлинный и древний, времени Андрея Боголюбского. Сейчас в целом утвердилась уверенность, что рассказ в прологе является переделкой летописного рассказа о походе Андрея на болгар и победе с помощью иконы Владимирской. Благодаря новым полным исследованиям О. В. Лосевой, посвященным меняющемуся составу русских месяцесловов и прологов (с публикациями проложных текстов; см. с. 45 наст. изд., примеч. 86), мы можем теперь более ясным взглядом рассматривать историю празднований Божьей Матери Владимирской, не распыляя внимание на то множество гипотез, которое существовало в этой области исследований.

Проложное сказание не называет икону Владимирской и вообще не представляет празднование Спаса 1 августа как ориентированное исключительно на богородичную икону; главной, по всей видимости, является икона Спаса. В целом сказание довольно непоследовательно, задачи его не проявлены отчетливо; тенденция развития в сторону празднований в честь иконы Божьей Матери намечается и вместе с тем преодолевается. Богородичная икона упомянута: ее носят в поход вместе с крестом, перед ней служат и причащаются, князь молится перед ней о покрове и победе. Знамение же получено от иконы Спаса — от нее исходят «лучи огненные». В этом состоит главный новый элемент, отличающий проложное сказание от летописного рассказа о походе князя Андрея на болгар; этим, собственно, история похода и привязывается к празднику Спаса. Порядок изложения не такой, как в летописном рассказе. Сначала сообщается об истории праздника: он установлен «благочестивым и верным нашим царем и князем» (так он именуется в прологе) Андреем вместе с царем Мануилом, по повелению церковных властей — как константинопольского патриарха, так и русского митрополита и ростовского епископа, — в связи с тем, что оба властителя в один день ходили походами: один на сарацин, другой на болгар. В отличие от летописного рассказа здесь уже в начале сообщается, что у Андрея был обычай возить с собой икону Богородицы и крест (крест добавлен относительно летописного текста), их носили «прозвутера два въ с(вя)щ(е)ныхъ ризахъ», у которых Андрей причащался Святых

Таин. Приводится молитва к Богородице — как можно понять, от лица Андрея: «...имею тя стѣну и покров, и кр(ес)тъ С(ы)на твоего оружье на врагы обоидуостро, и огонь попадаля лица противны(х) наши(х) хотящихъ брани»⁷. Этот «огнь» мотивируется дальнейшим чудом: князь взял город Бряхимов, а после возвращения ему было видение — «луча огнены о(т) иконы Сп(а)са нашего Вл(ады)ки Б(ог)а, и весь полкъ его окрыть». Князь возвращается обратно и сжигает четыре города. Сообщается, что точно такое же видение имел 1 августа и царь Мануил. Снова сказано об установлении праздника по этому поводу, и уточняется, что это должно быть празднование «милости Божией». Таким образом, празднуемое чудо — излияние огненных лучей от иконы Спаса, сияние ее, которым побеждаются иноверные враги и защищается православное (как греческое, так и русское) войско.

Далее словом «и ныне» вводится горячая молитва о защите Русской земли от врагов, от плена, общественная — от всей Русской земли; прошлomu заступничеству и прошлой победе помощью иконы Спаса соплагается некое нынешнее время моления и надежды:

И ныне В(лады)ко покрыи Руськыя земля и люди Твоя
вся оуповающа на Тя <...> иже не дасть насъ въ плѣнъ
врагомъ нашимъ, но самъ призри на ны м(и)л(ос)тью
своею и ч(елове)колюбьемъ Твоимъ защити ны <...>
и посѣти винограда своего и сверши еже насади
десница с(вя)тая Твоя, всехъ бо очи Вл(ады)ко
на Тя оуповають...⁸

В конце от имени некоего автора («азъ»), написавшего по повелению царя Мануила, в очередной раз сообщается об утверждении праздника 1 августа.

7. Лосева О. В. Жития русских святых... С. 445.

8. Там же. С. 447.

Эта молитва Спасу о помощи и защите ввиду опасности от грозного иноверного врага представляется актуальной для эпохи более поздней, чем время владимирского княжения Андрея Юрьевича. Это тем более очевидно, что время молитвы противопоставлено времени Андрея как прошедшему.

Проложный рассказ, сам по себе нескладный и анахроничный, собирающий вместе события и деятелей разного времени, неоднократно подвергался критике с точки зрения его достоверности. Еще Голубинский отметил, что если искать победный поход князя Андрея Боголюбского, действительно более или менее совпавший с походом Мануила, то это была победа его войска над Киевом и великим князем Мстиславом в 1168 году. Она следует по времени за победой Мануила над венграми 8 июля 1167 года, после которой император, триумфально въезжая в Константинополь, приказал нести перед собой икону Богоматери. Вряд ли, замечает Голубинский, в Киеве и Новгороде могли принять такой праздник⁹. Проложный рассказ содержит разные исторические наслоения и не может рассматриваться как продукт разового тенденциозного усилия. При всей его нестройности, даже при всей откровенности стремления возвеличить князя Андрея Юрьевича, в нем можно найти правду церковного предания. Она состоит в сближении лучезарного Спасова образа и чудотворной Владимирской иконы: это сближение культов, может быть, действительно восходит к эпохе владимирского княжения Андрея Юрьевича. В статье Лаврентьевской летописи за 1164 год, включающей описание похода на болгар и нового чуда Владимирской иконы, есть другое известие, которое должно привлечь наше внимание: «В то (же) лѣ(то) заложена бы(сть) ц(е)ркы Сп(а)са С(вя)та(го) в Володимери»¹⁰.

Проложное сказание на Спас 1 августа в XV веке начинает восприниматься почти как чествующее Владимирскую икону: его вносят

9. Голубинский Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Вторая половина тома. С. 410.

10. ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Стб. 351.

в цикл произведений, включающий свод чудес от иконы Богоматери Владимирской, рассказ об Одигитрии Константинопольской (о котором здесь речь шла выше, в главе об Одигитрии) и заметку о Ризе Богоматери. Появление цикла засвидетельствовано в рукописи второй половины XV века; по мнению издателей цикла, он сложился при митрополите Фотии¹¹. Затем он сохранялся в статусе чтения на 1 августа и вошел в таком качестве в Великие Минеи Чети¹². Хотя сам по себе праздник Спаса 1 августа так и не стал праздником в честь собственно иконы Владимирской, но соотнесенность со Спасом сохранилась в глубинной памяти культа Божьей Матери Владимирской.

Служба Спасу 1 августа в связи с чествованием Владимирской иконы

На день 1 августа, по ранним — предположительно уже с XII века — свидетельствам русских рукописей, приходился особый праздник Спаса¹³. Древние источники не дают ясного представления о содержании праздника, ограничиваясь краткими упоминаниями. Только в Евангелии Архангельского собора (XIII век) отмечено: «в день (августа) св. Спаса, его же призываше царь: Всемилостивый Спасе помози». Иногда к названию праздника добавляется «Спасу и Пречистой его Матери». Архиепископ Сергей (Спасский), учитывая данные древних месяцесловов, принимал версию установления праздника, представленную в русском проложном сказании. Закрывающий сказание фрагмент от первого лица он считал цитатой царьградского послания русскому митрополиту с постановлением о празднике.

11. Кучкин В. А., Сумникова Т. А. Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери. С. 482.

12. Там же. С. 488.

13. См.: ПМВ. Т. 3. С. 295—296; Троицкий кондакарь рубежа XII—XIII веков // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI—XIII вв. М., 1984. С. 227. № 204. Новое систематическое исследование упоминаний Спаса 1 августа в ранних месяцесловах см.: Лосева О. В. Русские месяцесловы XI—XIV вв.

Мнения ученых старой школы относительно этого праздника сводятся к констатации невозможности выяснить его истоки: он греческий, но ни у греческих историков, ни в богослужебных греческих книгах о нем нет сведений¹⁴.

В поисках византийских богослужебных основ этого празднования ученые указывали на малое водоосвящение 1 августа, распространившееся с введением иерусалимского устава, и на древний праздник Происхождения Креста¹⁵. Под Происхождением Креста имелась в виду торжественная константинопольская церемония ношения креста, начинавшаяся 1 августа и кончавшаяся к Успению¹⁶. На Руси уставы с XV века обычно указывали на празднование 1 августа Происхождения Креста. Богослужение 1 августа представляет собой сложный комплекс разновременных частей, среди которых Спас является дополнением (необязательным) к постоянным частям — службе Кресту, Макавеям, к малому водоосвящению.

Церковный день 1 августа был предметом особых забот митрополита Киприана в связи с чином малого водоосвящения. Чин был переведен Федором Симоновским по поручению митрополита. Он находится в так называемом Служебнике Киприана (Синодальное собр. № 344/601)¹⁷, текст соответствует нынешнему, с незначительными отличиями. Чин включает гимн Богородице, в греческом оригинале имевший азбучный акrostих¹⁸, состоит из ирмоса и 24 тропарей (по числу букв греческого

14. Так пишет архиепископ Сергей (Спасский): ПМВ. Т. 3. С. 297; Голубинский определяет праздник как совокупно греческий и русский (*Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1. С. 410). По Ф. Г. Спасскому, это наше прибавление к службе Происхождения Креста заимствовано нами у греков, но у них исчезло (*Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество... С. 52).

15. ПМВ. Т. 3. С. 297.

16. *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1, вторая половина тома. С. 409.

17. *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 18. ГИМ. Синод. собр. № 344/601. Л. 102—112. XIV век.

18. О греческом чине см.: *Михаил Желтов, диакон.* Водоосвящение // ПЭ. Т. 9. С. 140—148.

алфавита). По наблюдениям исследователя, гимн вместе с последующими чтениями и литийным окончанием входил в ту часть чина, которая относилась к шествию к воде для освящения ее погружением Креста¹⁹.

Начало гимна — «Еже радуйся аггелом приимшая, и рождшая Зиждителя твоего...». В главе о каноне Одигитрии уже было отмечено, что начальная часть гимна — его ирмос — была включена в молебен Одигитрии как стихира 8-го гласа на «Господи, воззвах», а оттуда перешла в службу Одигитрии Смоленской 28 июля. Связь через общий текст чина малого водоосвящения с молебном Одигитрии указывает на вероятность того, что в шествии 1 августа в какой-то период предусматривалось именно ношение Одигитрии.

Собственно служба Спасу 1 августа — малоизученное произведение, то ли греческого, то ли русского происхождения, у греков не сохранившееся, в русских рукописях появилось не ранее XV века. И в рукописях, и в современных минеях указывается, что служба используется в храмах, посвященных Спасу. Е. Е. Голубинский исследовал ранний состав службы Спасу 1 августа по Троицкой рукописи начала XVI века; она довольно значительно отличалась от позднейшей²⁰. Служба содержит общего характера хвалы Спасу, Богоматери и Кресту. Канон — редкого построения: чередуются тропари Христу и Богоматери; многие тексты взяты из службы на Крестовоздвижение. Здесь ощущается влияние основного содержания дня 1 августа — чествования Креста (праздник Происхождения Честного Древа)²¹. Несколько более конкретны в службе упоминания церкви Спаса, в которой происходит празднование. Так, в начале канона верные призываются прийти и «ублажать светоносную церковь Спаса». Стихира «Градъ твой

19. *Михаил Желтов, диакон.* Водоосвящение. С. 140—148.

20. Служба описана по сборнику: Собр. ТСЛ. № 599 (563). Службы из разных месяцев, полуустав, нач. XVI века. Л. 141 об., тропарь на л. 145. См.: *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1, вторая половина тома. С. 518—520.

21. *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество... С. 52.

пресвѣтло чтит тя» позволяет полагать, что соборный храм города посвящен Спасу, а не Богородице, как во Владимире. Для домонгольского периода, когда посвящения были самыми общими, мог подразумеваться храм вообще Господский. Позже Спас понимался как Преображение. Церковь Спаса, построенная Андреем Боголюбским, позже определялась как «Спаса Преображения».

Эта служба находится в важной — заглавной — позиции в так называемой Переяславской минее (начало XVI века)²². В этом случае присутствие ее в минеях обусловлено, надо думать, потребностями Спасо-Преображенского монастыря в Переяславле Рязанском. Перед началом текста, на обороте заглавного листа августовской минеи, вписаны тропарь и кондак Спасу 1 августа. Сама минея начинается прямо стихирами Спасу: «Град твой присвѣтло чтемъ всемило(с)тиве Сп(а)се праз(д)нество твое весело торжествующе...»

Исходя из этого и судя по содержанию тропаря, службу можно рассматривать как нечто вроде предпразднства перед следующим Спасом — Преображением. В некотором отношении она связана также и со Спасом 16 августа, в память перенесения Нерукотворного Спасова образа: три чтения синаксаря в старой службе Спасу 1 августа были такими, как в службе 16 августа²³.

Текст службы, который можно соотнести с чудом от Спасова образа по проложному сказанию, — тропарь «Светильниче солнечный», о сияющем Спасе; им же малый Спас 1 августа соотносится с содержанием службы и 6 августа, и 16 августа, где тема Спасова сияния господствует. Этот тропарь 4-го гласа помещается и в современных минеях наряду с другим: «С вышних призирая, убогия приемля». Приведем его

22. Минея служебная на август. Полуустав. 1509 год. Приписка приведена в описании рукописи: «В лето 7017 (1509) списана бысть сия книга август минея повелением и желанием господина Протасия епископа резанскаго и муромскаго в преименитом граде Переславле резанском» (Собр. ТСЛ. № 590. (556.). Л. 315). Здесь содержится старший из известных нам списков полной службы Божьей Матери Владимирской; мы вернемся к этой рукописи ниже.

23. Голубинский Е. История русской церкви. Т. 1, вторая половина тома. С. 519.

по авторитетному месяцеслову Псалтири с воследованием первой трети XVI века:

Свѣтилниче с(о)лн(е)чныи, миру просвѣтитель
всем(и)л(ос)тиве, просвѣщениемъ сианна твоего,
даи же намъ въсхвалити чистою совѣстію твое
преб(о)ж(е)ственое праз(д)нество, тебе же С(ы)на
единосущна родителю купно съ Д(у)хо(м) славяще,
подающа(го) намъ велию м(и)л(ос)ть²⁴.

Специально выделим как важный по содержанию седален 4-го гласа на второй стихологии, не сохранившийся в печатных минеях. К теме сотворения света по книге Бытия здесь прибавлено определение тьмы как предназначенной отступать перед пришествием Господа. Свет есть божественное имя, Господь просвещает и озаряет. Представляется весьма существенным мотив пришествия светозарного Господа, который связывает стихире с тематикой Второго и Третьего Спаса и намечает параллелизм пришествия как Рождества — прихода в мир Христа и пришествия-приноса Спасова образа:

Свѣту быти повелѣ на всеи твари и сотворивыи т(м)у
оуступати свѣту пришествие(м) твои(м), просвѣти
очи с(е)р(де)чнѣ и да свѣто(м) твои(м) озаривше(с)
слави(м) тя е(д)ино(го) человеколюбца,
м(и)л(ос)ти(ва) Г(оспода) Б(ог)а подающаго миру
в(ел)ею м(и)л(ос)ть²⁵.

Параллельны хвалам сияющему Спасу в богослужении этого дня хвалы сияющему кресту: ими начинается, например, специальный канон Кресту, предшествующий Спасову канону:

24. Собр. ТСЛ. № 321. Л. 1217 об.

25. Собр. ТСЛ. № 599. Л. 145 об. — список службы, исследованный Е. Е. Голубинским. См.: *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1, вторая половина тома. С. 519.

Из первой песни (глас 6):

Лучезарна облистает(т) сияния Кр(ес)тъ ч(ес)тнѣй
и просвѣщает(т) вѣрно покланяющия(ся) ему дн(ес)ь
ос(вѣ)щаа д(у)ша н(а)ша и телеса²⁶.

Текст есть в современной печатной минее, но теперь слово с лигатурой «осѣаа» интерпретируется как «освящая». Между тем, по нашим впечатлениям, в русских службах, в списках XV — начала XVI века, ориентированных на тему света, переходы между «свѣт» и «свят» не имеют места, световая символика последовательно сохраняется.

В рассматриваемой нами рукописи (Собр. ТСЛ. № 599) после песни 6 всех трех канонов дня — Кресту, Спасу и Маккавеем — помещено проложное сказание о празднике Спаса²⁷. Это свидетельствует о гармоническом сосуществовании службы Спасу и проложного «Слова» в течение XV века, а также об особом значении, которое придавалось «Слову» в период появления в книжности службы Божьей Матери Владимирской:

«Слово о празднике Спаса» как на рубеже XIV—XV веков, когда появилось Последование похвальное 26 августа, впоследствии воспринимавшееся как служба Владимирской иконе, так и во второй половине XV века, когда уже появилась собственно служба Божьей Матери Владимирской, было единственным церковным чтением, упоминавшим Владимирскую икону, то есть образ Владимирской в церковном контексте находился во взаимодействии со службой Спаса и самим образом Спаса.

26. Собр. ТСЛ. № 599. Л. 146 об.

27. Между листами 153 и 154 по имеющейся нумерации, вероятно, утрачены два листа, содержавшие 6-ю песнь трех канонов — Кресту, Спасу и Маккавеем — и начало проложного сказания о празднике Спаса. Сохранившееся продолжение соответствует тексту по публикации: Лосева О. В. Жития русских святых... С. 445, — начиная от «попали грады». В рассматриваемой рукописи листы, на которых помещено сказание, повреждены, частично оборваны.

Итак, культ Божьей Матери Владимирской на протяжении длительного периода — в эпоху установления праздника 1 августа, создания «Слова о празднике Спаса», появления Последования похвального и затем формирования самой службы Владимирской иконе 26 августа — соотносился с богатой традицией церковного почитания Спасова образа, с праздником Спаса Нерукотворного 16 августа.

Служба Спасу Нерукотворному 16 августа в русской традиции весьма развита и богата: основная служба кроме старого канона включает новый канон Германа II, патриарха Никейского времен латинского владычества, создателя нового литургического богословия иконы в этом каноне и в каноне Седьмому собору. Кроме того, в Русской Церкви сохранилась вторая служба, гораздо более обширная, — для храма Образа Спаса, не известная в греческой церкви²⁸. Ф. Г. Спасский, исходя из содержания службы, полагает, что она была сформирована в контексте празднования Преображения Господня и первоначально относилась к нему. В целом весь этот богатый гимнографический комплекс формулирует понятие образа-иконы на общем основании Преображения и Успения. Обе службы, особенно вторая, содержат учение об образе как солнце, озаряющем ум, — об умном свете образа.

Первый — Успенский — канон включает ирмос о Солнце:

Песнь 5 Первого канона на Успение.

Ирмос: ...от Присносущных бо Славы,
Соприсносущное и Ипостасное возсиявый Сияние, из
девственных утробы сущим во тьме и сени воплощся
возсиял еси.

Второй — канон Германа — переносит солнечную символику на образ Спаса:

28. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 53.

Из Песни 4

Сладкое убо солнце, озаряющее очеса, сладчайшее
же зрение твоего, Христе, подобия, яко то убо
чувственная, сие же умная светозаряет.

В каноне Германа прямо сказано, что от образа исходит сияние присносущного света:

Из Песни 9

Образ неизменный Отець, сияние славы
присносущного света, печать вышняго, слов, сило
и мудросте, тя богословящим благопременитель буди.

Содержание праздника — принесение образа в город — так описывается в стихире (на хвалитех, глас 4):

Еже от подобия твоего зрака божественнаго егоже
пришествие, радостно празднующе ныне, возвеселимся
верою, просвещение почерплюще.

Фаворский свет — прообраз сияния от образа:

Слава, и ныне, глас 4

...Вчера бо на Фаворстей горе свет облиста
Божества (...) днесь посреди вселенныя, светозарное
воображение возсия...

Во вторую службу включены чтения из Второзакония (гл. 3, 5, 8) о богоявлении и откровении мудрости посреди огня на горе Моисею и через него народу Израилеву. В параллель к этому богоявлению стихиры славят явление на Фаворе и, как параллель следующей степени, — принесение Образа:

Стихиры на стиховне, глас 4

На гору вчера Владыка возведе яже о Петре, пред
ними преобразися, являя Божества светлость и зари
несозданныя, и днесь нам показа Свое воображение...

⟨...⟩

Падше, поклонишася на горе святей верховней,
Владыку яко узреша, зарю обнаживша Божественней
светлости, и ныне мы припадаем Нерукотворенному
образу, паче солнца сияющу...

...Убелив очерневший человек образ, Создателю,
на Фаворе показал еси Петру и сыном Грозовым,
отъемля сомнение еже о Кресте и страсти и светлости
наказуя втораго твоего пришествия. И ныне нас,
Человеколюбче, благослови и освяти озарением,
Господи, пречистаго твоего образа.

Служба Владимирской Божьей Матери имеет глубокие корни в литургической традиции, она формировалась среди богатств словесности Успения, Спаса, Спасова Образа. Сказание о спасении Москвы от нашествия Темир Аксака чудесным заступничеством Богоматери Владимирской и об утверждении праздника 26 августа, которое во второй половине XV века появилось в летописных сводах и позже вошло в церковное предание, поначалу не оказывало заметного воздействия на службу, поэтому, вопреки ожиданиям, мы перейдем здесь не к истории праздника 26 августа, реконструируемой на основе сказания о Темир Аксаке, а к анализу службы.

Служба на Сретение Богоматери Владимирской

Служба Богоматери Владимирской, используемая для чествования ее на все три праздника в году — 26 августа, 21 мая и 23 июня, — исторически выросла из Последования похвального на 26 августа; отдаление от этой основы происходило постепенно. В XVI веке Последо-

вание и служба сосуществовали и обменивались текстами, возникали переходные формы. В службе, уже посвященной Владимирской иконе, сохранялись «ины стихиры» из Последования «прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ници и наставителници», не дожившие до печатного текста службы; стихиры на хвалитех «Наставнице» сохраняются и сейчас, дошла до наших дней и стихира «Слава, и ныне» 8-го гласа «Иже на херувимѣхъ яздяи...».

Ряд переходных случаев описан А. В. Горским и К. И. Невоструевым по рукописям Синодального собрания²⁹. Богатое собрание августовских служебных миней начала XVI века из библиотеки Троице-Сергиевой лавры позволяет наблюдать одновременное сосуществование в традиции двух разных служб на 26 августа в период, когда служба Владимирской иконе только начала появляться: в одних минеях Последование похвальное, в других — служба Владимирской³⁰.

29. Синод. собр. № 488. Собрание служб русским святым за весь год, XVI век. Запись на обороте л. 1: «Книга Канонник Сп(а)са Хутыня м(о)н(ас)т(ы)ря новы(х) чудотво(р)цо(в) слу(ж)бы». Название на л. 390 — как у древнейшего Последования похвального, но отмечено: «на памя(ть) с(вя)ты(х) м(у)ч(е)никъ Ан(д)рѣя(на) и Наталии», то есть это не самостоятельная память, а нечто вроде молебна в день Адриана и Наталии. Состав близок к древнейшему. Канонов два — на Успение и похвальный Иосифа, праздника пятой субботы Великого поста. Составители описания отмечают как особые в составе этого последования, не имеющие аналогии в печатной службе, стихиры на стиховне с меняющейся славой и ины стихиры — тот материал, который мы рассмотрели в составе Последования похвального (см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 1. С. 215);

Синод. собр. № 484. Трефологий, XVI век. Л. 426. Здесь служба представлена как Сретение Богородицы Владимирской, но канон особый, вообще неизвестный: «Да кропя(т) воду облацы, с(о)лнце на облацѣ легцѣ носимо настало е(сть)», и есть ины стихиры (из Последования похвального), которые в печатной версии службы Владимирской иконе не сохраняются (см.: Там же. С. 170—171);

Синод. собр. № 475. Миней служебная на август, XVI век. В конце после службы 31 августа, на л. 313 об., заголовок: «Последование похвальное...», причем добавлено указание на Темир Аксака и князя Василия Дмитриевича. Канон — Владимирской иконе, но часть стихир не те, что в печатной службе (см.: Там же. С. 132).

30. Миней №№ 592 и 593 содержат Последование похвальное, а миней №№ 590 и 597 — службу Владимирской иконе. №№ 592 и 593 датируются в описании XVI веком, № 590 —

Самая ранняя из известных нам августовских миней, содержащая службу Владимирской иконе, — Собр. ТСЛ. № 590. В ней отмечено, что она переписана в 1509 году повелением епископа Рязанского и Муромского³¹. Это уже упомянутая нами выше Переяславская минея, содержащая и службу Спасу. В собрании ТСЛ сохранился почти полный комплект этих миней 1509 года. Из записей следует, что весь он был изготовлен дьяконом Моисеем по повелению рязанского владыки Протасия (1496—1516) «в преименитом граде Переславле Рязанском». Переяславль после гибели Рязани при Батыевом нашествии стал центром рязанских земель, в нем находилась кафедра епископа. Мы не знаем, какие книги имел в своем распоряжении Моисей в Переяславле для работы над полным комплектом служебных миней, но само по себе такое крупное предприятие указывает на присутствие значительного собрания. Нужно принять во внимание, что в первой половине XV века рязанскую кафедру занимали лица влиятельные и происходившие из Симонова монастыря. С 1423 года епископом был Сергей (Азаков), бывший архимандрит Симонова, а за ним с 1431 по 1448 год — сам Иона, бывший насельник Симонова и друг Кирилла Белозерского. Период пребывания Ионы на рязанской кафедре был отчасти занят подготовкой и борьбой за переход на московскую митрополию, так что Переяславль-Рязанский в церковном и, вероятно, в книжном отношении оказывался особенно близок к Москве.

В августовском томе Переяславских миней, как мы отмечали выше, заглавное положение занимает служба Спасу 1 августа. Есть и память

1509 годом, № 597 — 1511 годом. Б. М. Клосс вслед за Н. С. Серegiной перечисляет следующие ранние списки службы Сретения Владимирской иконы 26 августа: ОР РГБ. Ф. 344. № 110; Собр. ТСЛ. № 597; ГИМ. Увар. № 184 (л. 305—313). Службу Владимирской иконе в ТСЛ № 590 Б. М. Клосс не отметил, Последование похвальное 26 августа или не заметил, или не принял во внимание. См.: *Клосс Б. М.* Избр. труды. Т. 2. С. 124.

31. Минея служебная на август. Полуустав. 1509 год. Приписка приведена в описании рукописи: «В лето 7017 (1509) списана бысть сия книга август минея повелением и желанием господина Протасия епископа Рязанскаго и Муромскаго в преименитом граде Переславле рязанском» (ОР РГБ. Собр. ТСЛ. № 590 (556). Л. 315).

митрополита Петра (24 числа). По описанию рукописи, в службе Петру краегранесие: «Повелением благочестиваго Великаго Князя Иоанна всея Руси, благословением Филипа митрополита всея Руси благодарно принесся рукою многогрешнаго Пахомия сербина». Митрополит Филипп умер в 1473 году, в 1471-м же он поставил на рязанскую кафедру архимандрита Чудова монастыря Феодосия. Служба на перенесение мощей Петра могла относиться и к первому их открытию и перенесению (1472), и ко второму перенесению (1479)³².

Еще более ранняя рукопись с неполной службой Владимирской иконе (с тропарем и канонем) — Псалтирь с воследованием новгородского Софийского собора³³. Канон Владимирской упомянут здесь в списке недельных канонев — на среду, наряду с канонами Знамения и Покрова (канон Одигитрии — во вторник). При списке канонев есть дата: июнь 7005 (1497) года. Как нам представляется, это самый ранний из известных сейчас списков службы Владимирской иконе. Связь его с Новгородом объясняется, вероятно, особой вовлеченностью архиепископской кафедры в борьбу против иконоборческой ереси и, соответственно, особой преданностью богородичной иконе, Одигитрии и всякой чудотворной манифестации праиконы, что и выразилось в посвящении ряда недельных дней в Псалтири — иконам. Не исключено, что и служба Владимирской иконе была создана на этой, последней для XV века, волне особого, не чисто религиозного, но также и политического внимания к Одигитрии.

Существование рязанского и новгородского списков службы Владимирской иконе рубежа веков с канонем позволяет предполагать с достаточной уверенностью, что она уже существовала во второй половине — последней четверти XV века и имела общерусский характер.

32. Об этой службе Пахомия см.: *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество... С. 123—125. Служба была отнесена ко второму перемещению мощей 1479 года.

33. Псалтирь с воследованием Софийского собора начала XVI века (ОР РНБ. Соф. собр. № 61); о Псалтири как Геннадиевской и о списке канонев см.: *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Вып. 1. С. 107; канон с тропарем Владимирской иконе см. на л. 392—392 об. Псалтири.

Служба Владимирской иконе 26 августа в период, поддающийся наблюдениям (XVI век), находилась в процессе изменений. Кроме замечаний Горского и Невоструева по рукописям Синодальной библиотеки важные наблюдения над эволюцией службы сделала Н. С. Серегина, показав, что некоторые молитвенные тексты, как раз наиболее конкретно передающие московские исторические обстоятельства, вошли в нее в период Московского царства, при Иване Грозном. Серегина прослеживает длительный, занявший не менее столетия и особенно интенсивный при Иване Грозном, процесс взаимодействия между службой на Сретение Владимирской иконы и летописными повествованиями о спасении Москвы от Темир Аксака. По ее наблюдениям, конкретность исторических деталей возрастала по ходу времени, причем наиболее насыщенные ими молитвенные тексты вошли в службу при Иване Грозном³⁴. Вместе с тем, как показывает исследовательница, и поздние стихиры славят пришествие образа, следуют как образцу определенным стихирам на Успение и совпадают с ними по распеву³⁵, то есть сохраняют изначальную связь Сретения 26 августа с Успением.

Рассмотрение по наиболее раннему списку позволяет видеть, что в XV веке эта служба и сказание о чудесной победе над Темир Аксаком помощью Божьей Матери Владимирской, с которым она потом оказалась тесно связана, принадлежали к разным идейным течениям.

Заголовок: «Оустрѣтение Пр(е)ч(ис)тыя Вла(ди)мерскыя»³⁶. Место сретения иконы — неизменно Москва.

Стихира 2-го гласа после псалма 50 остается устойчивой частью службы:

34. Серегина Н. С. Песнопения русским святым... С. 225—240. Книга Серegiной — первое серьезное исследование исторической эволюции русских служб. Предыдущая работа Спасского рассматривала русские службы вне их исторических изменений (*Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество...*).

35. Серегина Н. С. Песнопения русским святым... С. 228—232; стихиры приведены на с. 422—429.

36. Собр. ТСЛ. № 590. Л. 255 об. Минея на август, начало XVI века. Далее листы указываются в тексте в круглых скобках. Здесь память Адриана и Наталии только упомянута, приведена лишь служба Владимирской иконе.

Готовься всечестный граде Москве на сретение Девы
Богоматере, се бо грядет к тебе светлое великое
Солнце от врат затворенных...

Так же неизменно указывает на Москву как место сретения и тропарь праздника (глас 4):

Дн(е)сѣ свѣтло красуется славнѣишии гра(д) Москва,
яко заря солн(е)чныя луча испущаеши, восприимши
ч(е)стнаго образа твоего Богородице Вл(ады)ч(и)це,
чю(д)творную икону. С(вя)щенноначальници ж
и князи ру(с)стии, и х(ристо)любивы(х) люди
достояние мно(же)ство, вкоупѣ съ свещами
пре(д)текуть, и сию поставляю(т) в преч(е)ст(н)ѣмъ
храмѣ Твое(м) всеч(е)стна(го) Успения Твое(го)
моляще(ся) с(вя)теи сице возывающе: о пречю(д)ная
пр(е)ч(ис)таа Б(огороди)це, моли(сь) ис Тебе
воплощеньному Х(рист)у Б(о)гу нашему избавити
гра(д) сии невре(ди)мъ, о(т) варварьска(г)о плѣнениа
и мѣж(д)оуоусобныя брани, и всѣ(х) навѣ(т)
вращии(х), можеша оумолити, яко Мило(се)рда(го)
дланми своима носивши, того моли сп(а)стися
д(у)ша(м) наши(м) (л. 258—258 об.)³⁷.

Иначе в позднейшей редакции тропаря:

Днесъ светло красуется славнейший град Москва,
яко зарю солнечную восприемши, Владычице,

37. То же с очень незначительными графическими отличиями — в службе Владимирской иконе по новгородскому списку: Псалтирь с воследованием. ОР РНБ. Соф. собр. № 61. Л. 392—392 об.

чудотворную твою икону, к нейже ныне мы
притекающе, и молящися тебе, взываем сице:
о пречудная Владычице Богородице, молися из тебе
воплощенному Христу Богу нашему, да избавит град
сей, и вся грады и страны христианския невредимы
от всех навет вражиих, и спасет души наша, яко
милосерд.

В старом тропаре момент сретения во времени не отделен от момента молитвы, в то время как в новой версии определенно имеется в виду, что сретение произошло в прошлом, а теперь только вспоминается, «ныне» же происходит моление перед иконой, устойчиво находящейся в Москве, благодаря чему там и возносятся молитвы как за сам град, так и за весь христианский мир. Старый тропарь подразумевает совпадение моления с принесением иконы в город и перенесением ее в Успенский собор. Сретение иконы последовательно переходит в моление перед ней о граде, который она именно в день моления удостоила своим приходом. Сопоставление версий тропаря не должно вести к попыткам реконструкции обряда: как осуществлялась процессия с несением иконы, для нас здесь не столь важно. Существенно различие в понимании характера связи Москвы с иконой: в новом тропаре эта связь стабильна, и Москва тем самым становится центром моления за мир. В старом тропаре господствует благодарная радость по поводу посещения града иконой.

Служба Сретения 26 августа в историческом отношении неопределенна, не содержит ясных указаний на какое-либо историческое событие. Исторический аспект ее состоит в упоминаниях «князей наших» (или князя в единственном числе), для которых «московскими народами» вымалывается победа и другие милости, необходимые для крепости страны, — милости, какие в свое время были дарованы Царьграду.

В стихире на «Господи, воззвах» 8-го гласа из начальной части службы соотношение между молящимися, русским князем и памятью о царьградских победах представлено так:

Б(огороди)це Вл(ады)чице, державнаа помощнице,
оукрѣпи славящаго тя князя на врагы, яко(же)
древле сп(а)сый ц(а)р(с)кый гра(д) о(т) нахождения
поганны(х) и о(т) межоуособныа брани, о(т)
глада(же) и труса, д(е)вице неискусобрачнаа, сего
ради слави(т) тя земля Роу(с)скаа, человеко(м)
помощницу (л. 256).

Но в следующей стихире оказывается, что Богородица уже стала нерушимой стеной русского города: «Граду нашему неколѣбимо основание, стража неоусыпна странѣ Роу(с)тѣи». В последней из этих стихир моление опять распространяется на весь мир:

Тобѣ припа(д)аютъ Г(оспо)же с(вя)т(ите)ль съсловие
ч(е)сныи събори съвокуплѣние всѣ (х), ц(а)ри же
и кн(я)зи и в(с)е наро(ды) (*здесь можно прочесть
и как «весь народ».* — М. П.) оумильно моляще(ся)
тѣме (*в рукописи ошибка, правильно: тѣбе.* — М. П.)
ны прикасающе(ся) любезно целующе твой обра(з)
моляще(ся) гл(агола)ть чтоуши тя гра(д) всег(д)а
сп(а)саи о(т) всѣ(х) бѣ(д) (л. 256—256 об.).

Статус Царьграда в этой службе тоже неопределенен и изменчив: вспоминается как будто победа помощью Богородицы в Царьграде, а может быть, уже и русская победа. Основное пространство — православный мир, где властители — и цари, и князья, — с течением времени будет все больше конкретизироваться и приспосабливаться к реальности властей.

О том, какое, собственно, чудо прославляется в службе, яснее всего позволяют узнать специально к тому предназначенные ины стихиры, глас 8, подобен «О преславное <чудо>».

В первой стихире прославлено высшее чудо — Боговоплощение, схождение Бога на землю и спасение человеческого естества от власти

дьявола, освобождение человеческого рода. Этим обеспечивается любая надежда на защиту и спасение. Как говорят следующие стихиры, эта надежда укрепляется сретением Богоматери, ее честного образа. Идея чуда распространяется на момент сретения Богоматери-образа: приходом ее в образе-иконе побеждаются противники и утверждаются скипетры царей:

О преславное чю(до) иже заступление прииде
и соупротивление низложися; и гра(д) наш сп(а)-
сается, и враго(в) наши(х) оскорби, и на(с) рабъ
свои(х) м(и)л(ос)тию своею възвесели... (л. 256 об.).

Слава, и ныне, глас 8

Приидѣте рус(с)тии съборы, приидѣте вѣрны(х)
съвокупление, въ стрѣте(ни)е Ц(а)р(и)ци
боготроковицѣ. Се бо гряде(т) Ц(а)р(и)ца свои(м)
честны(м) образо(м) сп(а)сти гра(д) и лю(ди)
от супостаты(х) пога(н) невоева(н). О чю(до)
велие и преболши ума, како пришествиемъ ея
животворны(м) че(с)тны(м) образо(м) спротивнии
побѣжаются и скипетры ц(а)ремъ наши(м)
утвержаю(т)ся, ношь упраздни(ся) а д(е)нь
приближи(ся), сего же ра(ди) тобѣ вину сп(а)сѣνια
ее(тес)тво наше приемле(т), и вся тварь воспѣвае(т)
ти зовуще: радуися Предстательнице и Помощнице
и спасѣние душа(м) наши(м) (л. 257).

Богоматерь есть «вина»-причина спасения в силу Боговоплощения. Празднованием сретения иконы, ее пришествием «наше естество» открывається богородичному посредничеству в спасении.

Итак, служба Владимирской иконе в ее версии начала XVI века славит не конкретное чудо исторической победы, а приход образа Богоматери как самой Богоматери, источника спасения, побед и света. Идеи службы развиваются на уровне значительно более высоком, чем истори-

ческие темы чудесных побед. Последующие изменения текста службы, включая современные поправки, старались адаптировать ее к историческому преданию — например, ранняя версия седална:

По 1-м стихословии седален, глас 4
Б(о)ж(е)ственными зарями просвѣти Д(ѣ)во поющая
тя, и оумы утверди всенепорочная Д(ѣ)во, крѣпкая
помощница миру всему тѣмже торжествуе(м) всю
(правильнее: вси. — М. П.) любовь поющая тя,
пришествия Твое(го) образа славяще пр(е)ч(ис)таа
Д(ѣ)во, м(о)л(и)твами твоими сп(а)си рабы своя о(т)
всякыя бѣды, едина благ(ословен)наа. (л. 258 об.).

В современной минее текст выглядит несколько иначе: «и молим: не престай, Дево, молитвами Твоими спасти рабы Твоя от всякия беды, едина благословенная». Как мы видим, в позднейшей версии службы, возникшей уже после первого расцвета празднований в честь Владимирской иконы в начале XVI века, систематически проводилась идея стабильности: икона утвердилась на месте, милости уже получены. Эта тенденция противоречила универсализму и открытости ранних служб богородичным иконам.

Ср. также светилен по рукописи 1509 года:

Да почтется дн(е)сь Б(о)гом(а)ти, зижителя ро(жд)ши,
райскыя двери о(т)врѣзения, все(го)мира оцѣщения,
побѣдоу х(рис)толюбивому кн(я)зю, се бо есть
пр(о)роки гла(гола)вы и тому поклонимся (л. 265), —

и в современной версии:

Подобен: Посетил вы
Да почтится днесь Богомати, Зиждителя рождшая,
райских дверей отвержение и всего мира очищение,

победу давшая христоробивому воинству, о Сей бо
пророцы глаголаша, Той поклонимся.

Согласно новому тексту Богоматери возносятся благодарения за полученную победу, согласно старому — Богоматерь есть сила, обеспечивающая как отверзание райских дверей, так и победу христоробивого князя. Богоматерь сама есть победа князя. Конкретный факт осуществившейся победы нигде в старой службе вообще не упоминается.

В службе Божьей Матери Владимирской приход чудотворного образа понимается в параллели к Боговоплощению; он спасителен в высшем смысле, и выход «народов» к нему навстречу есть празднование спасения. В смысле более историческом: чудотворная икона приходит в город, и тем даются новые силы и новые надежды христианскому сообществу. Тема прихода образа и сретения его составляет сущность службы 26 августа, а позднейшие попытки редуцировать ее осуществлялись на уровне конкретно-исторических значений, воспринятых изолированно от высшего смысла. Высший смысл сохранялся в своей полноте, поддержанный всей литургической традицией, но нарушалось гармоническое соответствие между религиозным и историческим содержанием.

Сияние света и просвещение ума от Владимирской Божьей Матери

Рассказ об Андрее Боголюбском в Лаврентьевской летописи завершается отличающейся от остальной части рассказа похвалой ему, свидетельствующей о намерении прославить князя Андрея как мученика. Здесь помещена сложная фраза — сравнение мученика с солнцем: Бог «не постави бо прекраснаго с(о)лнца на едино(м) мѣстѣ а доволѣюща и о(т)туду всю вселеную осьяти, но створи ему встокъ, полѣдне и западъ, тако и оугодника своего Андрѣя князя не приведе его туне к собѣ а могущая таковымъ житьем и тако д(у)шу сп(а)сти,

но кровью м(у)ч(ени)чьскою омывшеся прегрешении свои(х) с брата»³⁸.

Этот текст весьма близок к похвале Клименту Римскому в связи с перенесением мощей его в Русскую землю. Похвала Клименту входит в состав произведения «Св(я)т(о)го м(у)ч(ени)ка Климента еп(иско)па Римска(го) <...> чудо о отрочатѣ» (цитируем по списку в сборнике Троицкого собр. № 39, первой четверти XV века)³⁹:

Яко всеиленъ и богатъ давецъ не посътави
прекраснаго с(о)лнца на единомъ мѣстѣ а о(т)тоуду
с высоты вселеную просвѣщающе, но и вѣстокъ
и полоуд(е)нь и до западъ преходит и емоу славно
дарова на похвалу своему велелѣпному имени,
тако и сего своего оугодника нашего же застоупника,
с(вя)т(а)го моученика Клименьта о(т) Рима
в Херсонъ, о(т) Херсона в нашу Роускою страну
сътвори прити Х(ристо)с Б(ог)ъ нашъ...

Дальше следует рассуждение о том, что Русская земля стала землей благодати благодаря пришествию Климента (в тексте чувствуется влияние «Слова о Законе и Благодати»).

Мы не имеем возможности определить время появления этого текста, выявить его прообразы и вообще погрузиться в сложнейшую историю произведений о Клименте Римском, уходящую в эпоху Кирилла и Мефодия. Можно только подозревать, что это «общее место» о солнце, обходящем вселенную, коренится в каких-то более глубоких слоях Климентова цикла⁴⁰. Похожее словосочетание находится, например,

38. ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Стб. 371.

39. Собр. ТСЛ. № 3. Л. 99. Сборник, датированный прежде XIV веком, недавно передатирован А. А. Туриловым. См.: Каталог памятников древнерусской письменности XI—XIV вв.: (Рукописные книги) / отв. ред. Д. М. Буланин. СПб., 2014. С. 526.

40. Возможно, корни нужно искать в слоях, близких Клименту Охридскому, который особенно был склонен интенсифицировать солнечную символику, вообще присущую языку

в стихире на «Господи, воззвах» из малой службы Клименту Римскому, соединенной с похвалами Петру, царю болгарскому: «Клименте, златозарное с(о)лнце, обьтъкая всю вселенную стопами сладоточными обьграж(д)ая мира...»⁴¹.

Сравнение с солнцем в похвале Андрею Боголюбскому, по-видимому, вторично по отношению к русской похвале Клименту по случаю перенесения мощей его в Киев, которая могла находиться в составе «Чуда о отрочате» или другого текста⁴².

Сравнение мученика (или реликвии) с солнцем обычно для гимнографии; появление в хвале Андрею сравнения с солнцем, движущимся по миру, обусловлено этикетной задачей — возвести его в ранг мученика, повысить престиж за счет цитирования высокой церковной традиции. Имеется в виду путь к Господу через мученичество и соединение с Борисом и Глебом в мученичестве; вместе с тем в какой-то мере подразумевается и уход из Киева. Хотя никакой путь Андрея, подобный пути солнца, здесь не описан, но «общее место» о солнце, проходящем по вселенной, вводит этот фрагмент Лаврентьевской летописи в сферу напряженных размышлений и полемик о месте нового народа, земли в христианском мироустройстве, которая так или иначе на разных этапах проявляется в текстах кирилло-мефодиевской традиции — и в самом Житии Константина-Кирилла, и в «Слове о Законе и Благодати», и в Климентовом цикле. Русская компилятивная похвала Клименту Римскому, солнцу, просветившему Русскую землю, может

православного церковного предания. Об этом свойстве языка Климента Охридского см.: *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 143. Климент Охридский — предположительно автор похвалы Клименту Римскому. См.: Там же. С. 74; *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 287—305.

41. Используем цитату из публикации малой службы, подготовленной Й. Ивановым, в работе: *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания. М.; Берлин, 2014. С. 124. Текст из Белградской минеи XIII—XIV веков.
42. Фрагмент о Клименте как солнце во вселенной используется для реконструкции «Слова на обновление Десятинной церкви» (*Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. 1992. Т. 1. С. 109).

рассматриваться как полемически соотносящаяся с борисоглебским культом в таких его проявлениях, как фрагмент в Несторовом «Чтении о житии и погублении Бориса и Глеба»: «О, граде святых, освященные святых сима! Лежащей б в тебѣ есть свѣтлѣ неугасающа и солнца свѣтлѣшии»⁴³. Но, может быть, она складывалась в другое время, в других контекстах и с другими задачами, которые мы здесь не можем и не должны обсуждать. Оба случая использования «общего места» о пути солнца во вселенной — в Лаврентьевской летописи и в похвале Клименту — нужны нам здесь, чтобы выявить специфику третьего его использования — применительно к Владимирской иконе.

Свод чудес от иконы Божьей Матери Владимирской, сохранившийся в списке второй половины XV века, как раз и начинался сравнением иконы с солнцем, а затем следовало сообщение об увозе иконы из Вышгорода в Ростовскую землю:

Яко бо с(о)лнце створи Б(о)гъ, не на единомъ мѣстѣ постави, егда свѣтитъ обиходя всю вселеную, лучами освѣщаетъ. Тако же и сии образъ прис(вя)тыя Вл(а)д(ычи)ца наша Б(о)городица Пр(и)снод(ѣ)вы М(а)рия не на единомъ мѣстѣ чюдеса и исцѣления истачаетъ, но обиходящи вся страны мира просвѣщаетъ и о(т) недугъ различныхъ избавляе(т)⁴⁴.

43. Таков подход А. Ю. Карпова: *Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви»... С. 93—93. «Чтение» цитируем по изд.: Святые князья мученики Борис и Глеб / исслед. и подгот. текста Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 398.

44. *Кучкин В. А., Сумникова Т. А.* Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери... С. 503. В. П. Гребенюк (*Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери... С. 24) сопоставляет эти фрагменты из летописи и сказания и видит в их сходстве свидетельство того, что отдельное сказание о чудесах от иконы и летопись писал один и тот же автор. Он отмечает и сходство цитаты с фрагментом из Климентова цикла — по «Слову на обновление Десятинной церкви» (Там же. С. 82—83). В. П. Гребенюк анализирует использование этой цитаты и в позднем, середине XVI века, сказании об иконе Владимирской (с. 88—89).

Составитель сборника чудес Владимирской иконы использовал типовое сравнение святой реликвии с солнцем и мотив обхождения вселенной из летописи или из другого источника и образовал из этого материала новую идею: образ Богоматери — это вселенская святыня, он не останавливается, выбрав место, а подобно солнцу обходит мир, просвещая его «не на единомъ мѣстѣ». Агиографическое «общее место» меняет свое содержание, возможно, под воздействием литургического понимания иконы. Повторим цитату из службы Спасову образу:

Слава, и ныне, глас 4

Днесь посреди вселенныя, светозарное воображение
возсия...

Икона Богоматери Владимирской, согласно вступлению к своду чудес, как солнце, озаряет землю, находясь в пути; это не локальная и не статическая святыня. Нельзя определить с точностью, когда именно была написана фраза о солнце — тогда ли, когда первоначально записывались во Владимиро-Суздальской земле чудеса от иконы, в период ли работы над похвалой князю Андрею для Лаврентьевской летописи или тогда, когда был составлен известный по рукописям XV века большой свод, включающий рассказ об утверждении праздника Спаса 1 августа. Кажется маловероятным, чтобы владимирский книжник, записывавший местные чудеса или прославлявший Владимирскую землю в летописи, захотел указать на вселенский путь святыни, — скорее таким мог быть ход мысли тех, кто присоединял к циклу чудес завершающие фрагменты об Одигитрии апостола Луки и о Ризе Богоматери. Весь цикл как целостная композиция — с рассказом о совместном хождении в поход икон Спаса и Богоматери и чудом от иконы Спаса, «общим местом» о солнце, чудесами богородичной иконы в Ростовской и Владимирской земле, с завершающими фрагментами о мировых святынях — представляет икону в двух измерениях: как вселенскую святыню, прообразную, и как чудотворную икону Владимирскую. Это близко службе 26 августа, в которой выстраивается па-

раллелизм между высшими прообразами, прообразной иконой и иконой, идущей в Москву.

Во многих молитвословиях службы на Сретение Богоматери Владимирской 26 августа, с начала до конца ее, присутствует тема света — источение света, сияние, заря, озарение, озарение ума. Эта тема была задана в иных стихирах Последования похвального, в тропаре и стихире службы Спасу и сохранится в дальнейшем в большинстве служб богородичным иконам. В службе Сретению 26 августа традиционные литургические определения Богоматери как вместившей Свет вместе с божественными именами Христа — Свет и Солнце Правды — соединяются в представление о свете от иконы, поддержанное образами служб Спасу и стихирами Последования похвального.

Начало службы (как в рукописях, так и в современной минее):

Стихира на «Господи воззвах», 8-го гласа
Яко светоносная палата и одр всезлатый, Богородице
Владычице, ты бо Слово Божие во твоих ложеснах
вместила еси, и, рождши нам Солнце незаходимое,
Свет невечерний, наша прежде неразумием
омраченная сердца благоразумием осветила еси,
и льсти тьму разорила еси⁴⁵.

Богоматерь в праздновании в честь чудотворной иконы почитается прежде всего как вместившая Христа и вместе с Христом; вместив Свет

45. Молитвословия, сохранившие древний текст без существенных изменений, мы цитируем по современной минее на август (издание Издательского совета РПЦ: Минея. Август. М., 2002. Т. 3), здесь — с. 74. В древнем списке (Собр. ТСЛ. № 597. Л. 329; 1511 год) начало службы:

В то (ж) д(е)нь стрѣтене пр(есвя)тѣи б(огороди)ци. пѣваемъ блаженъ моу(ж) сти(хи)ры на 8 глас 4 яко добра.

свѣтоноснаа полато. и одръ всезлатый б(огороди)це вл(ады)ч(и)це, ты бо слово б(о)жие во своихъ ложесна(х) вместила еси и рож(д)ешиа намъ. с(о)лнце незаходимое, свѣтъ нев(еч)ернии...

миру, она сама становится светом миру. Чествование сретения иконы — это встреча и приветствие этого идущего света: икона становится солнцем в движении и в сретении:

Стихира 2-го гласа на утрени, по псалме 50
(по рукописной минее — после чтения Евангелия):
Готовися всеч(ес)тны(и) гра(д) Москва на срѣтение
д(е)в(и)ци Б(о)гом(а)т(е)ри, се бо грядеть тебѣ
свѣтлое великое с(о)лнце о(т) вра(т) затворены(х),
тма же скорби твоя о(т)гоняется, свѣ(т) же твое(го)
веселия исполняется, буря супротивны(х) вѣтръ
оуставляе(т)ся, мужие (же) и с(вя)щ(е)нници
в печале(х) сладкое утѣшение приемлю(т), ц(а)р(и)цѣ
единой поклоняются молящи(ся) гл(а)голють:
пр(е)ч(ис)таа Д(е)во, молбами твоими избави рабы
своя всякия бѣды и печали⁴⁶.

Здесь, видимо, интерпретируется рождественская тематика, потому что образ затворенных врат определенно указывает на Богоматерь — Деву, рождающую Христа.

Сравним с традиционной формулой из Октоиха, воскресный канон 3-го гласа:

Песнь 9, Ирмос

Новое чудо и боголепное, девическую бо дверь
затворенную яве проходит Господь, наг во входе,
и плотоносец явися во исходе Бог, и пребывает
дверь затворена. Сию неизреченно яко Богоматерь
величаем.

Слова «грядет (...) великое солнце» в этом контексте должны подразумевать Солнце Правды или Солнце Славы — Христа.

46. Собр. ТСЛ. № 590. л. 259 об.—260.

Сравним с текстом из тропаря на Сретение 2 февраля:

Радуйся, Благодатная Богородице Дево, из Тебе бо
возсия Солнце Правды, Христос Бог наш, просвещаяй
сущия во тьме.

Вот примеры традиционного наименования Богоматери Небом или светозарным облаком, из которого светит Солнце Правды: «Что Тя наречем, о Благодатная? Небо, яко возсияла еси Солнце Правды. Рай, яко прозябла еси цвет нетления. Деву, яко пребыла еси нетленна» (из службы предпразднства Рождества. И ныне, богородичен, глас 4); «Свет во откровение языков явился еси, Господи, на облаце седя легце, Солнце Правды» (из службы на Сретение 2 февраля. Стихира, глас 4). Здесь, в службе двенадцатого праздника, Солнце на облаце — Богоматерь несет Христа. В текстах службы на сретение Владимирской иконы имеется в виду не сама Богородица, а икона Богоматери, держащей Христа, так что заимствование христологических образов из службы на Сретение 2 февраля законно.

Важная тема в службе Владимирской иконе: при вселенском значении света он исходит от иконы определенному сообществу, идущему во сретение:

Канон Владимирской иконе. Песнь 3⁴⁷

Все помышление о(т)вергъши б(о)гом(уд)рии,
приидѣте въ стрѣтение прекрасной зари, дръжашу
пресвѣтлоую лучю вся просвѣщающу м(и)л(ос)тью
ве(сь) миръ обогащещи.
Твои, Б(о)гом(а)ти, всеч(ес)тныи образ,
чю(до)творную икону роустии князи стяжаше яко
заступление крѣпко, стѣноу нерушиму, на варвары
побѣда правовѣрномуу князю нашему.

47. Цитирую по рукописи, поскольку текст этой песни претерпел со временем изменения.

Облакъ свѣтозарє(н) показася, росю бл(а)г(ода)тився
омывающе вся скверны, д(у)ша же просвѣщаю(ще),
едина всепѣтая...⁴⁸

В этой службе, во всех ее частях на основе световой символики сохраняется диалектика разделения-слияния прообраза и конкретной чудотворной иконы. Сама Богоматерь есть заря, держащая или вмещающая луч, просвещающий весь мир (по тропарю праздника), и Москва озаряется, вмещая икону. Повторим тут цитату из тропаря:

Дн(е)сѣ свѣтло красуется славнѣишии гра(д) Москва,
яко заря солн(е)чныя луча испущаеши, восприимши
ч(е)стнаго образа твоего, Богородице Вл(ады)ч(и)це,
чю(до)творную икону...

Сопоставив это начало тропаря с образцом — стихирой из службы великомученице Екатерине Александрийской (24 ноября), — мы пойдем, как насыщен русский текст образами света. Хотя Екатерина в службе прославляется как премудрая и как мученица, то есть с употреблением световых образов, но городу ее свет не исходит.

Стихира из службы вмч. Екатерине, 1-го гласа,
на «Господи, воззвах»:

Днесъ красуется град Александрия, пелены твоя,
мученице, в Божественном храме твоём имея
премудро...

В дальнейшем тропарь из службы Владимирской Божьей Матери стал образцом для служб чудотворным иконам, «светло красующимися» оказались представлены многие города — Полоцк, Муром, Ростов и другие.

48. Собр. ТСЛ. № 590. Л. 260 об.—261.

Служба Владимирской иконе в такой высокой степени насыщена световой тематикой еще и из-за особых качеств образа: здесь говорится о светозарной красоте образа как его сущностном свойстве:

Канон, из песни 7

Яко порфирию и виссом, червленою хламидою,
Дево Богородице Владычице, град твой тобою
одеявша, Христа величает и пришествие честнаго
Твоего образа славит, явльшася паче луч солнечных
и немрачным светом просвещающа велегласно
хвалящия тя.

В каноне и во всей службе сретению 26 августа прославляется не палладиум Москвы и не икона Андрея Боголюбского, а образ-икона в высшем смысле, созданный апостолом Лукой:

Канон, из песни 1

Твои Б(о)гом(а)ти всеч(ес)тныи обра(з)
б(о)гогла(с)ныи Ев(анге)лиа Х(рис)това писатель,
преб(о)ж(ес)твенныи Лука начертахъ Творца все(х)
на твою руку ч(ес)тную вообрази к нему притѣкающаа
напастей и печали избавляеши, вся покрывавши
твоею милостию⁴⁹.

Служба Богоматери Владимирской 26 августа — русское произведение больших поэтических достоинств и глубокого содержания, служба новому богородичному празднику, которым Богородица прославляется как Наставница, являющая свой свет и милость городскому сообществу через истинный образ. Сретение в службе сохраняет свой высший смысл — встреча со светом, которым озаряется ум, умножение надежды. Мы проследили мелкие изменения текста, обусловленные ориентацией

49. Собр. ТСЛ. № 590. Л. 260.

на исторический аспект службы, для которого существенно, стоит ли икона Владимирская в Успенском соборе неизменно или ее приносят. Такой подход мог возникать на разных этапах, но всегда сохранялся и высший уровень смысла, для которого разница между тем, стоит икона или ее несут, — обрядовая, а собственно встреча происходит со светом и благодатью истинного образа, созданного апостолом Лукой. Встречают его Москва, «рустии събори», и это усиливает роль исторического подхода в интерпретации службы; они встречают Наставницу как победу и спасение в высшем смысле — но, возможно, и в историческом. Победа и спасение в высшем смысле уже свершились и делятся для человеческого рода, но поскольку и град Москва, и «русские соборы» тяготеют к историческому плану, то и спасение из вневременного должно перейти во временной план. Из-за трудностей такого перевода спасение, мыслимое как историческое, оказывается в неопределенной позиции — то ли свершившееся, то ли имеющее свершиться, то ли совмещенное с моментом сретения. Именно на этом последнем способе размещения победы во времени основано Сказание о победе над Темир Аксаком, которое стало впоследствии основным историческим сопровождением службы.

Повесть о Темир Аксаке и события 1395 года. Праздник 26 августа

Одна из самых важных и захватывающих проблем для специалистов по Древней Руси XV—XVI веков — история формирования повести о Темир Аксаке и, соответственно, судьба и значение описанного в ней праздника 26 августа в честь Владимирской иконы. Повесть, помещаемая в летописях под 1395 годом, рассказывает о великом и могущественном завоевателе Темир Аксаке (Тамерлане), который захватил множество стран и, собрав в них войска, с огромной армией разбил царя Золотой Орды Тохтамыша, после чего захотел идти на Москву, чтобы «воздвигнуть» гонение на христиан. Московский князь вместе с митрополитом Киприаном решили послать за чудотворной иконой Бо-

гоматери во Владимир. В тот самый день, когда икона была принята в Москве, Темир Аксак бежал, «гонимый гневом Божиим». Митрополит Киприан указал великому князю на необходимость учредить праздник в память этого чуда Богоматери. На месте сретения иконы поставили церковь, «и оттоле уставися таковой праздник праздновати мѣсяца августа въ 26 день»⁵⁰.

Списки повести в различных версиях сохранились во множестве, они находятся в летописях, минеях, сборниках. Но все они далеко отстоят во времени от описываемого события — спасения Москвы от Тамерлана в 1395 году. Наиболее ранними свидетельствами считаются тексты повести в составе Московского великокняжеского свода конца XV века и Ростовского свода 1480-х годов, отраженного в Типографской летописи. Эти две версии отчасти текстуально совпадают, отчасти же совершенно расходятся. Одни исследователи полагают более ранней версию великокняжеского свода (В. П. Гребенюк), другие отдают это место произведению, находящемуся в своде Типографской летописи (Б. М. Клосс). В церковных книгах — минеях, торжественниках — и в ряде летописей, начиная с Вологодско-Пермской, победительницей оказалась еще одна версия, имеющая черты Московского свода и Типографской летописи и, по мнению некоторых, предшествовавшая Типографской⁵¹. Существует множество мнений, отнюдь не оспоренных, относительно порядка появления редакций и степени близости их к так называемому протографу⁵². Здесь мы не можем вдаваться в эти споры. Очевидно, что история, рассказанная в повести, была чрезвычайно

50. Излагаем здесь повесть в редакции Московского великокняжеского свода: Московский великокняжеский летописный свод 1479 г. // ПСРЛ. М., 2004. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. С. 224—225. Далее ссылки на эту летопись даются в тексте в круглых скобках в сокращении: МЛС с указанием страницы.

51. В. Гребенюк считает ее второй редакцией, а версию Типографской рассматривает как смешивающую редакции МЛС и редакцию, принятую в церковных книгах, которую он называет «княжеской» (Гребенюк В. П. Икона Владимирской Богоматери... С. 46—65; Клосс Б. М. Повесть о Темир Аксаке // Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 2. С. 12).

52. См. свод этих мнений в статьях И. Л. Жучковой (СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 283—287) и Л. А. Щенниковой в ПЭ.

актуальна и в конце XV, и в первой половине XVI века, и книжники тех времен считали своим правом и обязанностью обдумывать и переделывать текст, передающий историю похода Темир Аксака на Москву. В течение десятилетий они прибавляли, сокращали, смешивали, очищали, имея под рукой одну, две или более предшествующих версий. У каждого помимо собственного контекста и собственных намерений была общая задача, обусловленная общей идеей периода — времени самоопределения Московского государства в борьбе его с мусульманством. Каков этот период, в какие хронологические рамки он заключен — вот вопрос, от ответа на который зависят и текстологические концепции, и датировки. Как московские книжники, так и нынешние историки-текстологи могли и могут помещать этот период в хронологические рамки между стоянием на Угре и взятием Казани, а могут начинать его раньше — от Куликовской битвы или чудесной победы над Темир Аксаком. Во всех случаях хронологические границы не должны восприниматься как исторический факт: они носят знаковый характер. А. Эббингхауз, опираясь в основном на скептическое чувство по отношению к русским патриотическим концепциям, утверждал, что повесть о Темир Аксаке создана после 1480 года, после стояния на Угре, и является продуктом идеологии конца столетия; соответственно, к тому же времени относится и праздник в честь Владимирской иконы 26 августа⁵³.

Многие десятилетия длится полемика о том, каково было наиболее раннее летописное известие, касающееся угрозы Темир Аксака и сретения иконы, которое содержалось в погибшей Троицкой летописи — своде 1408 года, было ли оно там вообще, а если да, то в каком отношении к нему находится известная повесть в ее разных редакциях. М. Д. Приселков в своей реконструкции Троицкой летописи в том, что касается известий о приближении Темир Аксака, счел полное восстановление исходного текста невозможным. В реконструкции статьи 1395 года он в скобках помещает краткий рассказ из Симеоновской летописи (обычно используемой им для реконструкций) о приходе Темир Аксака на

53. *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 139—159.*

Русскую землю и о выходе ему навстречу князя Василия Дмитриевича. Темир Аксак, как сообщалось в Симеоновской летописи, дошел до Ельца и вернулся назад, а в Москве была великая радость. В Симеоновской это известие помещено под 6906 (1398) годом. В Троицкой летописи, как полагал Приселков, могло быть что-либо подобное, весьма далекое от внелетописного повествования, известного по позднейшим летописям (повести о Темир Аксаке), но включавшее к тому же неизвестно каким образом и особую фразу, которую сохранил Карамзин. Историк, державший в руках саму еще не сгоревшую тогда Троицкую летопись, сделал из нее выписку, которую, как утверждал Приселков, нельзя внести ни в одно из последующих сохранившихся повествований⁵⁴. Имеется в виду цитата из Троицкой летописи во фрагменте, описывающем основание каменного храма Богоматери с монастырем на древнем Кучковом поле; в карамзинском примечании: «мѣсто то было тогда на Кучковѣ полѣ, близь города Москвы на самой на велицѣй дорожѣ Володимерьской»⁵⁵. Далее у Карамзина в основном тексте: «Ибо, как пишут современники, Тамерлан отступил в тот самый день и час, когда жители московские на сем месте встретили Владимирскую икону»⁵⁶. Оттоле Церковь наша торжествует праздник Сретения Богоматери 26 августа, в память векам, что единственно особенная милость Небесная спасла тогда Россию от ужаснейшего из всех завоевателей». Тут Карамзин сразу же перемещает внимание на поздние своды — Никоновскую летопись и Древний летописец, из которых черпает сведения о чудесном видении Темир Аксака, случившемся в тот самый день

54. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 446, примеч. 3.

55. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. 2, т. 5. С. 87, примеч. 157 (Гл. 2).

56. Известие об отступлении в тот же день и час со ссылкой на свидетелей есть в Московском своде, в Типографской летописи ничего подобного нет. Таким образом, если полагать, что это известие взято Карамзиным из «современного» источника, т. е. из Троицкой летописи, то значит, там было известие, соответствующее данным Московского свода, а не Типографской летописи, как считает Б. М. Клосс. Но в целом у Карамзина в этом месте совершенно не ясно, берется ли ссылка на «современников» из Троицкой или из повестей позднейших версий, где фигурируют ссылки на свидетелей.

и час, когда жители Москвы встречали чудотворную икону. Таким образом, единственное достоверно принадлежавшее Троицкой летописи известие касается факта строительства церкви в связи со сретением Владимирской иконы.

После Приселкова вопрос о соотношении большой повести о Темир Аксаке и сретении иконы и известия Троицкой летописи ставился вновь и вновь. Существенным было обнаружение известной Карамзину цитаты в составе повести о Темир Аксаке в Типографской летописи. Установивший это обстоятельство Гребенюк, однако, не считал его решающим для признания версии Типографской летописи наиболее ранней и аутентичной⁵⁷. В последнее время позиции по этому вопросу достигли предельной поляризации. Максимально скептическая точка зрения высказана А. Эббингхаузом, который настолько убежден в позднем — конце XV века — происхождении повести, что решился признать цитату из Троицкой летописи о строительстве церкви ошибкой Карамзина, спутавшего Троицкую с поздней Типографской⁵⁸. Противоположного порядка, но столь же радикальное мнение защищает Б. М. Клосс. Матитый источниковед утверждает, что повесть, дошедшая до нас в версии Типографской летописи, в том же самом виде содержалась уже в Троицкой под 1395 годом и что написал ее сам Епифаний Премудрый, знаменитый агиограф начала XV века. С его именем Клосс попытался связать всю работу над сводом 1408 года. Это мнение на ранней фазе его оформления было подвергнуто убедительной критике со стороны Я. С. Лурье⁵⁹.

В монографии, посвященной истории 90-х годов XIV века, С. Ф. Фетищев составил довольно полную и осторожную историю вопроса (впрочем, совершенно исключив позицию Б. М. Клосса). Он обращает внимание на собранные еще Е. Голубинским сведения о судьбе Владимирской иконы в XV веке, согласно которым икона перемещалась

57. Гребенюк В. П. Икона Владимирской Богоматери... С. 59—61.

58. Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 144—145.

59. Лурье Я. С. Две истории Руси XV века. СПб., 1994. С. 58—61.

между Владимиром и Москвой неоднократно, и отвергает как мнение Эббингхауза о перенесении ее только в 1480 году, так и представления, будто она постоянно находилась в Москве с 1395 года. Исследователь приходит к убеждению, что икона была принесена в Москву в 1395 году и потом вернулась во Владимир. Тогда же в Москве были основаны церковь и монастырь в память о неких событиях (автор осторожно не уточняет, каких именно). Но в целом из контекста главы следует, что он полагает необходимым связывать перенесение иконы именно с беспокойством властей из-за ситуации на юге, где Темир Аксак, победив сюзерена Москвы Тохтамыша, разорял улусы Золотой Орды, добиваясь окончательного ее ослабления. В том, что касается последовательности возникновения редакций повести, Фетищев опирается на суждения Я. С. Лурье. По итогам исследований, повесть далека во времени от описываемых в ней событий: она возникла, вероятно, в третьей четверти XV века, может быть, в протографе Московского великокняжеского свода 1479 года⁶⁰.

Итак, последним словом в интересующем нас здесь вопросе о соотношении троицких известий 1395 года и повести о Темир Аксаке остаются заключения Я. С. Лурье, представленные в одной из последних его работ — монографии «Две истории Руси». Здесь он поместил стемму, им самим почти не прокомментированную и представляющую соотношение сводов и версий несколько более конкретно, чем в основном тексте. В стемме протограф повести о Темир Аксаке занимает отдельную позицию как памятник, созданный вне летописного контекста и впоследствии по-разному отразившийся в Московском летописном своде 1479 года и в своде Типографской летописи. В протографе могла содержаться троицкая цитата, которую различным образом отредактировали в разных летописных версиях повести.

Рассмотрим параллельно обе сохранившиеся ранние версии — из Московского великокняжеского свода и из Типографской летописи —

60. Фетищев С. А. Московская Русь после Дмитрия Донского, 1389—1395. М., 2003. С. 180.

и попытаемся выяснить, что в них первично и что вторично, и представить себе, какой путь пролегает между ними и фразой из Троицкой летописи, стремясь не к тому, чтобы реконструировать некий единый протограф, а к тому, чтобы воссоздать в воображении исходную ситуацию.

Помещенная в Московском великокняжеском своде повесть хорошо организована, последовательна. Она внесена в летопись с особым заглавием, выдающим не летописный, а церковный ее жанр: «Слово о чудеси Пресвятыя Богородица, егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву»⁶¹. Формула «икона честнаго образа» свидетельствует, как нам кажется, об ученой внимательности автора к богословско-историческим дефинициям: он различает икону и образ, и именно образ возводит к евангелисту Луке. Этим открывается возможность чествования копий чудотворной иконы.

Текст начинается определением времени событий: «в лѣта благочестиваго и христоролюбиваго великаго князя Василья Дмитреевича»; князю сразу оказывается противопоставлен Темир Аксак, названный «безбожным царем». Христианские народы, слыша грозные вести, молятся «с въздыханием и скорбью» об избавлении. Митрополит Киприан призывает «поститься и молиться и молебны пети». Князь Василий, митрополит и братья князя на совете решают, что чудотворная икона Пречистой Богоматери должна быть принесена из Владимира в Москву. По свидетельству Московского свода, после принятия решения властители — великий князь, Киприан и прочие — говорят, что только Богородица может спасти от нужды и несчастья.

В обеих версиях помещен большой текст молитвы Богородице. В Типографской летописи он более приспособлен к повествованию — например, вставлено упоминание Москвы:

...та можетъ заступити насъ и градъ нашъ Москву
и всякъ градъ и страну и всяко мѣсто, идеже с вѣроу

61. МЛС. С. 222.

призывают ю на помощь, может избавити отъ глада и отъ пагубы и отъ погибели и отъ троуса, отъ потопа и отъ огня и отъ меча и отъ нахождения поганыхъ, отъ натечения поганыхъ, отъ нападения вражиа, отъ нашествиа ратныхъ, и отъ междоусобныа брани и отъ кровопролитиа всякаго и отъ мирския печали и отъ напрасныа смерти и отъ всякаго злаго находящаго на ны⁶².

Список бедствий, от которых избавляет Богоматерь, повторяется еще не раз. В некоторых случаях составитель Типографской летописи, увлекаясь, наращивает его дополнительными бедствиями. В Московском своде текст молитвы представляется более аутентичным:

...та бо есть заступница наша и града нашего и всякаго града и страны и всего рода челоувѣчаскаго, идѣ же с вѣрою призывают ея на помощь. Сия бо избавляетъ вся христианы отъ глада и отъ пагубы, отъ троуса и потопа, отъ огня и меча и отъ нахождения поганыхъ и отъ нападения иноплеменникъ и отъ нашествиа ратныхъ и отъ межиусобныа рати и отъ напрасныа смерти и отъ всякаго зла, находящаго на нас (МЛС, с. 223).

Список бедствий привлек к себе пристальное внимание ученых. Г. М. Прохоров в исследовании, посвященном литургическому творчеству Филофея, имея в виду перечень в молитве Московского свода, писал: «В этом перечислении узнаются названия многих канонов и молитв Филофея, списки которых восходят к концу XIV в.»⁶³. В. П. Гре-

62. ПСРЛ. М., 2000. Т. 24: Типографская летопись. С. 162. Далее ссылки на эту летопись даются в тексте в скобках в сокращении: Тип. с указанием страницы.

63. Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии... С. 141.

беньюк указал на сходство фрагмента — перечня бедствий, от которых защитит Богоматерь, — с молитвой патриарха Филофея, переведенной Киприаном, утверждая, что текст Московского свода проявляет большую близость к Филофееву тексту — молению избавить «всьехъ градъ и страну от глада, губительства, труса, потопа, отъ меча, нашествия иноплеменник и междусобныя брани»⁶⁴.

Как нам кажется, молитва Московского свода обыкновенна, она не несет на себе отпечатка эпохи. Похожий список бедствий есть и в старинной молитве Богородице, которая известна еще по Киевской летописи и теперь широко используется в молебнах перед иконами. Протицируем фрагмент по новгородской Псалтири с Шестодневом и избранными службами XIV века:

...Г(оспо)же Дево Б(огороди)це Вл(а)д(ьчи)це, избави град сии и страны о(т) нашествия иноплеменьникъ, оусобныя рати, от напрасныя смрти и о(т) дьяволя наваженья, о(т) глада и о(т) труса, о(т) потопа, огня и меча и о(т) всякого зла⁶⁵.

Масштабы приближающегося бедствия в обеих версиях повести о Темир Аксаке представлены как вселенские: он представляет угрозу для всех христиан (идея, не согласующаяся с историческими данными

64. Гребенюк В. П. Икона Владимирской Богоматери... С. 49. Для ученого важно, что именно Московский свод ближе к молитве Филофея, чем текст в Типографской летописи, где после решения послать за иконой сразу следует моление Богородице: «Избави градъ сѣи отъ всякого зла, заступи градъ наш Москву отъ нахождения ратныхъ иноплеменникъ, избави отъ поганыхъ плѣнениа, и отъ огня и отъ меча и напрасныа смрти...» Это, по его мнению, показывает вторичность версии Типографской летописи по отношению к Московскому своду. Мы рассматриваем обе версии как параллельные, не имеющие общего протографа, и не ставим вопросов о том, когда они появились и какая появилась раньше. Обе в разных частях по-разному удалены от исходной ситуации.

65. Псалтирь с Шестодневом и избранными службами. XIV век // ГИМ. Синод. собр. № 431/325. Л. 188 об.

того времени, — ведь Тамерлан вел борьбу с Тохтамышем и Баязетом, тем самым ослабляя и уничтожая основных врагов Руси и Византии):

Бяше бо сии Темирь Аксакъ велми нежалостивъ и зѣло немилостивъ (...) въздвизая гонение на християны, яко же и древнии зловѣрнии цареве, первии мучители на християны⁶⁶. (...) Сия же страшныя и грозныя вѣсти слышаще, велми в печали быша народы християнъстии и съ въздыханиемъ и слезами моляхуся Богу, да бы избавиль их от таковыя бѣды и скорби (МЛС, с. 223).

В Типографской в почти точно такой же фразе появляется субъект опасений — «мы»: «Сия же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще...» Это «нам», казалось бы, предполагает близость описания к событиям, но во фразе оно оказывается соотносено с «христианскими народами»: «Сия же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще, велми быша народи християнъстии в печали и съ въздыханиемъ и съ слезами моляхоуся Богу» (Тип., с. 162). Далее эти странные «вкрапления» первого лица и актуального времени появятся и в Московском своде, о чем скажем ниже⁶⁷.

В повествовании сообщается, что во Владимир послали за иконой. Посланные повелели священникам Владимирской церкви совершать перед иконой молебные пения, после чего священники взяли ее из киота и понесли в Москву «страха ради оканных Агарянъ и нахождения ради безбожного Темирь Аксака» (МЛС, с. 223). Тут в текстах как

66. В версии Типографской летописи то же: «Бѣше бо сей Темир Аксак велми нежалостивъ, зело немилостив (...) всегда въздвиже гонение велико на крестъяны, якоже древнии зловѣрни царие, прежные гонителие и моучителие хрестяны...» (Тип. С. 162).

67. Фрагменты с употреблением первого лица, настоящего времени и перфекта обсуждались учеными и интерпретировались по-разному. А. А. Шахматов и другие видели здесь признак близости повести к событиям 1395 года (см.: *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери... С. 56, 61), а Эббингхауз считает, что здесь проявилось переживание событий 1480 года.

Московского свода, так и Типографской летописи возникают первое лицо и настоящее время: «...Темир Аксака, его же иногда под восточном солнечным слышахом далече суца, нынѣ же близ при дверехъ приготовился есть и готовится и пощряется и въоружается на ны зѣло» (МЛС, с. 223); «...паче же страха ради Темиръ Аксакова, егоже иногда в повѣстехъ слышахомъ далече суца подъ востоки колечны, нынѣ же близъ яко при дворехъ приблизился есть и готовится и поощряется и вооружается на ны зѣло» (Тип., с. 162). Сопоставление Типографской летописи и Московского свода здесь среди прочего показывает, что составители обеих версий именно в этой части имели дело с одним и тем же текстом (хотя, может быть, и в разных списках), но составитель Типографской относился к нему несколько более свободно и, кроме того, не всегда хорошо понимал его, особенно если выражения источника были не совсем обычными. Так, бессмысленному «подъ востоки колечны» в Типографской соответствует «под восточном солнечным» Московского свода — более правильное, хотя и необычное выражение. Обращает на себя внимание сохраненная в обеих редакциях фрагмента необычная в контексте повести и редкая в летописи форма перфекта — прошедшего времени, продлевающегося в настоящее: «приготовился есть», «приблизился есть». Замечательно, что эта форма появится и далее в версии Типографской летописи там, где составитель ее помещает большой фрагмент текста с употреблением первого лица, не сохраненный в версии Московского свода.

Подробно рассказывается, как икону брали и провожали во Владимире и как встречали в Москве, что сопровождалось молитвами и молебнами. Снова подчеркивается, что икона переносится «страха ради оканных Агарянь» (МЛС, с. 223), то есть она противопоставлена мусульманской угрозе вообще, которая раньше была далеко, «а нынѣ же близ при дверехъ» (МЛС, с. 223). Далее следует важнейшее для нас указание, сохраняемое в обеих версиях: «Проводиша же Пречистыя икону из града Володимеря в самыи праздникъ Успения ея съ кресты и с кандилы вси священници и весь народ...» (МЛС, с. 223). Таким образом, здесь описана церковная процессия на Успение, происходящая

между Владимиром и Москвой. Близ Москвы икону встречают Киприан «с кресты и иконами и с кандилы и епископи с ними архимандрити...» (Там же) — перечень очень длинен; все падают на колени и молятся об избавлении от «нахождения безбожных агарян».

Большая часть текста как в Типографской летописи, так и в Московском своде занята молитвой о заступничестве. И вновь Типографская чуть более актуализирует слова молитвы, а Московский свод сохраняет общие формулы. Ср.:

Избави нас отъ нахождения безбожных Агарянъ,
хвалящихся достояние твое раззорити. Защити князя
и люди от всякого зла, заступи град сеи и всякъ град
и страну, в нихъ же прославляется имя Сына твоего
и Бога нашего и твое. Избави нас от нахождения
иноплеменикъ, от поганых плѣнениа, отъ огня
и меча их и от напрасного убиения и отъ обдержашая
нас скорби и отъ печали, нашедшиа на нас,
и от настоящего гнѣва, бѣды и нужда премени,
от всѣх сихъ предлежащих нам искушеней,
пришествием своим к нам и благоприятными
молитвами къ Сыну своему и Богу нашему свободи.
О, Пресвятаа Госпоже Владычице Богородице,
умилосердися на нищиа и убогыя и скорбящия
люди твоя, на тя бо надѣющесе не погыбнемъ,
но избудем тобою от врагъ наших. Не предаи же нас,
заступнице наша и надежда наша, ненавидящим нас,
но совѣты их разъзори и козни их раздруши
и въ время скорби сея нашедшая на нас, буди
нам теплаа заступница и скоро помощница
и предстателница, да избывше от всѣх злых,
находящих на нас, благодарнѣ ти възопиемъ:
Радуися, заступнице христианомъ и покрове
граду нашему (МЛС, с. 224).

...избави градъ сыи отъ нахождения поганаго Темирь
Аксака, всякъ градъ и страну нашу, защити князя
и люди отъ всякого зла, заступи градъ нашъ Москву
отъ нахождения ратныхъ иноплеменникъ, избави отъ
поганыхъ плѣнениа, отъ огня и отъ меча и напрасныа
смерти, отъ нынѣшняа обдержациа скорби и отъ
печали, нашедшая нынѣ на насъ (...) Радуйся,
застоупнице хрестьяномъ непостыднаа! (Тип., с. 163)

Возникает впечатление, что составители обеих версий несколько варьировали моления одной традиции. Основой их текстов не было Последование похвальное 26 августа, которое, как мы помним, соотносилось со сретенским и успенским богородичным богослужением, не упоминало ни город, ни князя и людей, и не просило о защите от конкретного исторического бедствия.

Не соотносится ситуация молений, представленная в повести, и с повестью об Акафисте, которая считается образцом всех подобного рода произведений о спасении города помощью иконы и Богоматери. Хотя повесть об Акафисте со второй половины XIV века заняла в славянской книжности авторитетную позицию синаксарного чтения в Триоди для праздника Похвалы Богородицы с Акафистом пятой недели Великого поста и предлагала богатый репертуар мотивов и формул для описания чудесного спасения города от неверных и варваров с помощью Богоматери, влияние ее на повесть о Темир Аксаке умеренное. Во всяком случае, моления в русском тексте совсем не те, что в триодном синаксаре. Там просительные молитвы города обращены исключительно к Господу, Богоматерь имеет лишь посредническую роль заступницы перед Ним, в конце ей воздаются хвалы, и завершает текст типологически близкая нашим просительная молитва Богоматери: «Расточи належащий на ны страхъ и трепеть, оутиши подвигшийся на ны гнѣвъ Б(о)жий, и пагубу оукроти, и сущыя посредѣ насъ распри и мятежи умири...»⁶⁸

68. Триодионъ. Триодъ Постная. М., 1897 (Фототип. изд.: Graz, 1973). С. 526.

Более схожи по тематике молебные каноны Филофея, когда они взывают к Богородице, но язык их — более изощренный и несколько необычный, подчиненный требованиям ритма и риторики.

Наоборот, близкими нашей повести кажутся простые моления Богородице о защите города и людей и о помощи князю — молитвы, которые составляют основу службы на Покров.

Канон, песнь 5:

Съ чинми агг(е)л Вл(а)д(ы)ч(и)це съ ч(е)стными
и славными пророки и с верховными ап(осто)лы
съ с(вя)щ(е)нном(у)ч(е)н(и)кы и с(вяти)т(е)ли, за ны
грѣшна Б(о)гу помолися, твоего покрова праздникъ
в рустѣи земли прославльши(х). <...> Гордыню
и шатание низложи, и съвѣты неправедны(х)
кн(я)зь разори, зачинающы(х) рать погуби,
о Б(о)жиа М(а)ти Ц(а)р(и)це всечестнаа,
и благочестивому князю нашему рогъ възвыси,
да твои праздникъ славимъ Пр(е)ч(ис)таа
Б(огороди)це Д(е)во...

Из песни 9:

Высоки Ц(а)рю съ О(т)цемъ сѣдяи, и от серафим
поемы, призи на м(о)л(и)тву м(а)т(е)рьную, юже ти
за ны приноситъ, и очисти грѣхы наша, и сп(а)си град
и люди умножи, и дай же князю здравие телеси,
и на поганна побѣды, молитвами рожьшая тя.

Канон Покрову обращается к Богородице, именуя ее «страже граду нашему» (песнь 9).

Служба на Покров — довольно открытая форма, молебные прошения в ней могли умножаться и меняться. Это как бы молебен Богородице вообще, усложненный воспоминаниями о явлении Андрею Юродивому Богородице с ликами святых, распростершей Покров. Так, например,

в Часословце XIV века из собрания Троице-Сергиевой лавры служба на Покров помещена среди молебных канонов, и здесь мы находим моление, не сохрaненное позднейшей традицией:

Седален по третьей кафизме (так можно понять указание; выше был приведен седален по второй кафизме, в целом текст читается не очень хорошо):

Дн(е)сѣ върнии припадемъ молящесѣ Д(е)в(и)ци
Б(ож)ии М(а)ти оукрѣпи Вл(ады)ч(и)це славящаго тя
князя нашего на противныя враги, патриархы и вся
с(вя)щ(е)ники облеще въ сп(асе)нѣе, мнишьскому же
чину крѣпость падавающи, старьца же и оуноша
и д(е)вы и ссущими младенци амафоромъ си възвесели,
единод(у)шне възопиешъ, ра(ду)иеша покрове рода
нашего⁶⁹.

Сходная молитва находится и в проложном Слове о Знамени Пресвятой Богородицы (то же спасение города чудесным заступничеством от иконы Богородицы), которое предшествует по времени создания рассматриваемой повести и более непосредственно испытывает влияние чтения об Акафисте; здесь тоже молитвы покровские.

Молитва архиепископа Иоанна:

О прем(и)л(ос)тивая Д(е)ве, Г(оспо)же Б(огороди)це,
Вл(ады)ч(и)це, Прес(вя)тая Д(е)в(и)це Пр(е)ч(ис)тая,
ты еси оупование наше и надежа наша застоупнице
градоу нашему, стѣна и покровъ и прибѣжище всимъ
кр(ес)тяномъ, на тебе бо надѣмся мы грѣшнии,
молися Г(оспо)же С(ы)ну своему Б(ог)у нашему за
гра(д) нашъ, не прѣдай же насъ врагомъ нашимъ

69. Собр. ТСЛ. № 254 (190). Канонник, полуустав, XIV век. Заглавие: «Книги Часословець». Начало службы Покрова на л. 72, кондак на л. 79. Здесь цит. л. 73.

грѣхъ ради нашихъ, но услыши Г(оспо)же плачь
людии своихъ, приими м(о)л(и)тву рабъ своихъ,
избави, Г(оспо)же, гра(д) нашъ о(т) всякого зла
и о(т) супостатъ нашихъ.

Это сходство можно объяснить и тем, что в работе над летописью на некотором этапе подготовки Московского великокняжеского свода принимал участие Пахомий Серб⁷⁰, который в другие периоды работал с материалами и по Покрову, и по Знамению, дополняя и расширяя службы и «слова».

И в Слове о Знамени, и в повести о Темире Аксаке после моления наступает чудесная победа: в Новгороде враги «ослепоша» и стали биться между собой, а Темир Аксаку померещилось войско «грядуще на нь от Рускыя земли» (МЛС, с. 224).

Далее обе версии резко расходятся. Московский свод уверяет, что икону отнесли в Успенский собор и там она «и до нынѣ стоит» (МЛС, с. 224), а затем начинает рассказывать о чуде — о том, как Темир Аксак бежал, гонимый гневом Божиим. Этот рассказ включает возвращения и повторы: снова идет описание встречи иконы, необходимое, чтобы вернуться к тому моменту времени, когда Темир Аксак пустился в бегство «в день той и час» (МЛС, с. 224). Следует обсуждение мерзости Темира Аксака, здесь избыточное, довольно неуклюже набираются обычные в таких случаях элементы повествования. Так, например, возникает некий персонаж — свидетель, бывший при Темире Аксаке в тот самый момент, когда икона была принесена в Москву, и потом имевший возможность сопоставить время принесения иконы и время бегства Темира Аксака; вводится мотивировка бегства врага: ему мнится, будто на него идет русское воинство. Весь этот текст весьма далек от версии Типографской летописи.

70. О вероятном значительном участии Пахомия Серба в работе над текстами великокняжеского свода см.: Горский А. А. Пахомий Серб и великокняжеское летописание второй половины 70-х гг. XV века // Древняя Русь. 2003. № 14. С. 87—93.

В Типографской же сразу после молитвы кратко сказано: «И тако Божию благодатию и неизреченною его милостию и молитвами святыа Богородица Москва, град нашъ цел сохраненъ бысть, а Темир Аксак царь възвратися вспять и поиде во свою землю» (Тип., с. 163), — этим ограничивается информационно-повествовательная часть. Затем следует искусный ораторский текст, прославляющий чудо заступничества, с подобающими риторическими фигурами, в том числе повторами с расширением симметричных конструкций (обозначаю только риторические фигуры, не приводя полный текст): «О преславное чудо! О превеликое оудивление! (...) в который день принесена бысть икона (...) в той же день Темир Аксак поиде (...) В той же день изидоша из града на поле градские народи (...) В той же день Темир Аксак царь оубояся (...) Не мы бо оустрашихом (...) Не мы же их прогнахомъ...» (Тип., с. 163). Следует подобающее ораторскому тексту сравнение: библейский эпизод помощи Божией царю Езекии против ассирийского царя Сенахирима ставится в параллель современным событиям, и на вершине этой параллели оратор прославляет милость Божию. Именно здесь, как особо торжественный прием, вновь появляются формы актуального прошедшего (перфекта): «Еще и нынѣ милость его велика есть на насъ, яко избавиль ны есть Господь из роуки врагъ нашихъ, Татарь, избавил ны есть отъ сѣча и отъ меча и отъ кровопролитиа, мышцею силы своей разгналъ есть врагы наша, сыны Агаряны, рукою крѣпкою и мышцею высокою, и оустрашилъ есть сыны Измаилевы». Следует необходимый после библейской параллели риторический повтор об отступлении Темир Аксака из Русской земли и заключительная торжественная фраза: «Мы же встакхом, прости быхомъ, сѣтъ его сокрушися, и мы избавлени быхомъ (...) Помощь наша отъ Господа, створшего небо и землю» (Тип., с. 163—164). Только с этого места снова сближаются версии Московского свода и Типографской летописи: «И тако сѣтъ его съкрушися и мы избавлени быхом, помощь бо наша от Господа, створшего небо и землю» (МЛС, с. 224).

Завершается повесть сообщением об утверждении праздника, причем в Московском своде это праздник Сретения Богоматери 26 августа, а в Типографской — 2 февраля.

И поставиша церковь на том мѣсте, идѣже срѣтоша икону Святыя Богородица, принесеную отъ Володимеря, купно на въспоминание такового великаго, многаго благодѣяния Божиа, да не забудоуть людие дѣль Божиихъ. Бѣ же мѣсто то тогда на Коучковѣ полѣ, близъ града Москвы, на самой на велицѣхъ дорозѣхъ Володимерской. Сию же церковь самъ свяща митрополитъ во имя святыя Богородица, честнаго оустрѣтениа. Оустави же ся таковой праздникъ праздновати фев(раля) 2, а икону срѣтоша август(а) 26 день, на память святыхъ мученикѣхъ Адрѣана и Наталии (Тип., с. 164—165).

...да не останеть безъ праздника бывшее сие преславное чудо Богоматери предъ очима нашими» (*речь Киприана. — М. П.*). И въскорѣ повелѣша на томъ мѣстѣ церковь поставити, идѣ же сретоша чудотворную икону Святыя Богородица, на въспоминание бывшаго ея чудеси и великихъ благодѣяний Божиихъ, бывшихъ на насъ недостойныхъ рабѣхъ его. Устроена же бысть церква та и украшена иконами и книгами, и тако свяща ея самъ митрополитъ во имя Святыя Богородица, честнаго ея срѣтениа. И оттоле уставися таковыи праздникъ праздновати мѣсяца августа в 26 день в честь и в славу Пресвятыя Владычица наша Богородица и Приснодѣвы Мариа, еже и до нынѣ церковь та и монастырь около ея устроенъ въ славу Христу Богу нашему (МЛС, с. 223).

Задачи обеихъ версий истории о Темир Аксаке, представленныхъ в двухъ родственныхъ сводахъ, — наращивать красноречие, в чемъ составитель Типографской летописи достигаетъ бѣльшихъ успехов, чемъ создатель

Московского свода. Многочисленные подробности с повторами появляются лишь в силу необходимости бороться с формальными трудностями и приспособляться к авторитетным образцам. За этими неудачными напыщенными композициями не чувствуется никакой исторической правды, и мы присоединяемся к скептикам, относящим повесть о Темир Аксаке ко второй половине XV века.

Для всей первой половины XV века и даже позже — начиная от трех ранних прологов и кончая сводом чудес из сборника Егоровского собрания (приблизительно 1470-х годов) — в рамках церковной традиции Владимирская икона соотносится только с празднованием Спаса 1 августа (который при этом, повторяем, не становится праздником собственно Владимирской иконы). Никаких данных о существовании праздника в честь чудесного спасения от Темир Аксака чудом от Владимирской иконы — вплоть до времени составления Московского великокняжеского свода — нет. Из этого, однако, не следует, что при Киприане Владимирскую икону не носили в Москву на 26 августа. В конце XIV века уже было Последование похвальное Сретению 26 августа в честь Наставницы, а икона Владимирская к тому же времени была самой прославленной. У ранних истоков повествования об избавлении от Темир Аксака кроме Последования похвального, вероятно, находились событие или обычай сретения Владимирской иконы, молебна перед ней и благодарственной проповеди, утверждавшей факт заступничества на том основании, что враг не пришел на Москву. Троицкая летопись, по-видимому, не ошибалась: церковь действительно была поставлена. Б. М. Клосс считает, что в Типографской летописи отражена более ранняя концепция праздника, поскольку в ней дана дата 2 февраля. Однако нам версия Типографской не кажется более стройной и достоверной, чем московская. Двенадесятый праздник Сретения Господня, приходившийся на 2 февраля, не нуждался в переустановлении. Идеи Сретения участвовали в создании и развитии празднования 26 августа; с самого начала это был только один из источников, а не суть праздника. Весьма вероятно, что деревянную церковь, предназначенную для встречи Владимирской иконы, освятили во имя Сретения Господня 2 февра-

ля, поскольку сретение Наставницы 26 августа не существовало как полноценный церковный праздник, но встреча иконы была устроена 26 августа. Насколько реальна и серьезна была опасность для Москвы со стороны Темир Аксака в августе 1395 года, узнать трудно. То, что именно в этом году какая-то тревога в связи с перемещениями на юге Темир Аксака ощущалась, доказывается лишь косвенно известиями из Новгородской Карамзинской летописи, где рассказано, как Витовт взял Смоленск, приблизившись к нему обманом: якобы он вел рать на Темир Аксака⁷¹. Другие летописи, близкие по времени к событиям, под этим годом Темир Аксака не упоминают; известие о нем Симеоновской летописи, напомним, относится к 1398 году. Вероятно, были слухи, страхи, опасения — сырой материал, который еще надлежало переработать с помощью события сретения в факт великой преодоленной угрозы.

У митрополита Киприана имелись весьма существенные основания, как исторические, так и литургические, для организации сретения 26 августа. Киприан и его учитель, патриарх Константинопольский Филофей, не только жили в условиях непрекращающегося мусульманского натиска на христианский мир, но и рассматривали организацию противостояния агарянам как дело Церкви, которое должно было осуществляться прежде всего в литургических формах, причем большая роль предназначалась Одигитрии-Наставнице. Особенно драматичным для Киприана, тесно связанного с Болгарским царством, должно было быть известие о гибели его в 1393 году. В Троицкой летописи находится трагический рассказ о падении болгарской столицы, пленении царя и патриарха, разрушении соборной церкви, сожжении мощей. Русская история об угрозе Москве со стороны Тамерлана, представленной как агарянская угроза христианству, с Киприаном, призывающим Одигитрию Владимирскую, должна рассматриваться именно на этом фоне, в связи с этими грандиозными и бедственными обстоятельствами.

Стоит вспомнить также, что незадолго до описываемых событий Киприан потерпел постыдную неудачу при попытке занять русскую

71. ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. С. 164.

митрополичью кафедру. Он был согнан с нее князем Дмитрием Ивановичем за то, что покинул Москву при приближении к ней войск Тохтамышша. Москва была разгромлена, а Киприан отселся в Твери: «Разгнева бо ся на него великий князь Дмитрей того ради, яко не седелъ в осаде на Москве»⁷². Судя по словам летописца, насчет Киприана у князя имелись некие ожидания, которых тот не оправдал, бежав из Москвы. Видимо, Киприан прежде уже как-то выказал намерение молитвенно поднимать Русь против измаильтян (в духе молитв патриарха Филофея), а в ситуации непосредственной угрозы растерялся и забыл о своем долге. Ясно, что Дмитрий Иванович ожидал со стороны митрополита не ратных подвигов, а молитвенных⁷³. Явившись через несколько лет вновь в Москву, Киприан захотел показать свою эффективность в деле организации русской церковно-исторической жизни. Не исключено, что выбор именно 26 августа как даты сретения иконы был обусловлен отчасти тем, что горожане очень хорошо помнили дату взятия и разгрома Москвы Тохтамышем в 1382 году — 26 августа. Эта дата отмечена в летописях того времени «сетованиями и рыданиями»:

И быше видѣти тогда в градѣ плач, и рыдание, и вопль
многъ, слезы неисчетенныа, крикъ неутолимиы,
стонание многое, оханье сѣтовалное, печаль горкаа,
скорбь неутешимая, бѣда нестерпимая, нужда ужаснаа,
горесть смертнаа, страх, трепет, ужасъ, дряхлование,
изчезновение, попрание, безчестие, поругание,
посмѣвание врагов, укоръ, студ, срамота, поношение,
уничужение. Си вся приключишася на христианскомъ

72. МЛС. С. 210.

73. Имея в виду эту фразу, Г. М. Прохоров защищает Киприана, доказывая, что его присутствие в Москве в военном отношении было не нужно, для него самого — опасно, а бежал он, вывозя великую княгиню Евдокию; Прохоров даже предполагает, что Киприана могли выгнать по требованию победителей — татар (*Прохоров Г. М. О митрополите Киприане и Служебнике с его Поучением // Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы... С. 219*).

родѣ от поганых за грѣхы наша. И тако векорѣ злии
взяша градъ Москву месяца августа в 26, на память
святого мученика Андреана и Наталы, в 7 час дни,
в четверг по обѣдѣ⁷⁴.

В менее риторически украшенном, но столь же мрачном контексте дата взятия Москвы 26 августа вводится и Троицкой летописью⁷⁵. Воспоминание об ужасной катастрофе могло стать стимулом к закреплению за датой 26 августа ежегодной процессии с молебном.

Здесь самое время вернуться к Последованию похвальному 26 августа. Как уже отмечалось, оно не содержит никаких элементов, которые указывали бы на чествование конкретной иконы. Оно теоретически могло иметь отношение к разным материальным воплощениям первоизданного архетипического образа, но на практике могло быть введено в русское употребление сразу для сретения Божьей Матери Владимирской. Значение Последования могло приобрести бóльшую определенность тогда, когда праздник Спаса 1 августа включил Владимирскую, и таким образом оба могли образовать симметрию, открывая и заключая августовские успенские обряды и празднования.

В повести о Темир Аксаке из Московского великокняжеского свода и проложном слове на 1 августа обнаруживается композиционное сходство. В проложном рассказе в сравнении с рассказом летописи появляется новое выразительное добавление: параллельно с Андреем в тот же день 1 августа победу одержал византийский император Мануил, тоже взявший с собой икону, и они вместе установили праздник. Перед «Словом о чудеси Пресвятыя Богородица, егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву» помещено сообщение о победе византийского императора Мануила с добавлением даты этой победы — 26 августа (МЛС, с. 222). После «Слова...» летописное известие о победе Мануила

74. ПСРЛ. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. С. 147.

75. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись... С. 423.

помещено снова, но уже без даты 26 августа, как обычно в летописях⁷⁶. Известия о Мануиле — в случае 1 августа совершенно неисторическое, а в другом случае притянутое к дате 26 августа 1395 года — может рассматриваться как отсылка к константинопольским обычаям, смутное воспоминание, что в императорском городе что-то подобное происходит, что чествование Владимирской иконы 1 и 26 августа организуется по императорскому образцу.

Ориентация на константинопольские обряды для времени митрополита Киприана — исторический факт, соответственно, нельзя исключить, что и в этом случае митрополит имел в виду константинопольские обычаи — соединять празднование Успения с чествованием Одигитрии.

Если проецировать попытку празднования Владимирской 1 августа и праздник Сретения 26 августа на константинопольские установления времен императора Андроника, сохранявшиеся на протяжении XIV века, то некий исходный замысел можно представить себе так: чудотворная Владимирская икона могла бы выноситься во Владимире в процессии 1 августа в воспоминание Андреева похода, потом возвращаться обратно во владимирский Успенский собор и участвовать в праздновании собственно Успения 14—15 августа, после чего ее выносили в процессии и несли в Москву, где происходило сретение. Однако такую определенную схему вряд ли последовательно внедряли когда-либо. Никто на ней не настаивал и не вводил твердо в русские обычаи и уставы всю последовательность успенских августовских чествований Одигитрии.

Празднование 26 августа сохранило значительный элемент константинопольского чествования Одигитрии, что видно по переходным формам от Последования похвального к службе Владимирской иконе, но оно имело и другие компоненты.

Не случайно и не по инерции культ Одигитрии укрепляется именно в связи с Владимирской. Икона 1 августа должна была чествоваться в ее владимирском пребывании и чудотворении и в ее шествии на восток с войском. В деле восстановления, освящения русской христиан-

76. В Типографской летописи под 1394 годом (Тип., с. 160).

ской земли праздник 1 августа выполнял особую роль: им восстанавливалась и относилась на восток к Булгару граница между Русью как христианской страной и нехристианским татарским миром, граница, которая не была очевидной в предыдущие полтора столетия. В тот же период вводится августовская процессия со сретением 26 августа Одигитрии, не обязательно Владимирской, но встреча Владимирской — как наиболее прославленной, включенной в проложное сказание 1 августа помощницы в победе над агарянами, — закрепились как событие, обладающее потенциальным значением чуда, и именно чуда победы над агарянами. Осознание событийности этого сретения было выражено строительством церкви «на самой на велицѣй дорозѣ Володимерьской». Праздник не был назначен при митрополите Киприане. Рассказ о чуде 26 августа создавался следующими поколениями и во второй половине века достиг той негармонической формы, которая проявилась в летописях. Какими историческими обстоятельствами стимулировался этот процесс, мы попытаемся понять в разделе о борьбе за Одигитрию в княжеской войне, помещенном в главе VI.

Сретения Владимирской иконы, устраивавшиеся по воле светской власти. XVI век

Сретение богородичной иконы стало обрядом особого церковно-государственного характера. Как мы видели по миниам начала XVI века, празднование 26 августа утвердилось в месяцесловах, было церковным событием, могло сохранять связь с Последованием похвальным и с отдаванием Успения. Вместе с тем версии службы в этот период демонстрируют неустойчивость, склонность к изменениям в том, что касается положения чудотворной иконы Богоматери Владимирской. Неустойчивость должна быть объясняема не только и даже не столько менявшимся положением конкретной чудотворной иконы — Владимирской, сколько тем, *как*, с какой степенью конкретности или архетипичности, воспринимался чествуемый в службе образ. 26 августа Пречистая праздновалась в ее сретении, из чего нельзя заключить, что ее каждый раз

приносили из Владимира, но нельзя делать и обратный вывод. В некоторых обстоятельствах представление о Сретении 26 августа как о богородичном празднике могло слабеть, приход образа мог восприниматься в конкретности переноса из Владимира. Это видно, например, в тексте месяцеслова из Троицкой псалтири с воследованием⁷⁷. Псалтирь эта известна ученым специалистам по истории Владимирской иконы, поскольку содержит известие о празднике ей 23 июня⁷⁸:

Июня 23, прииде чюдотворная икона Преч.
Богоматерь из Володимеря в град Москву 6988
(1480). Тогоже лета приходил безбожный Ахмат
с детми на реку на Угру, в осень, на Покров
Св. Богородица; оттоле уставивша сий праздник
празновати.

Месяцеслов в этой Псалтири совершенно необыкновенный: в нем предложен ряд праздников государственного характера, годовщин государственных событий. Некоторые из них — как, например, праздник Владимирской иконы 23 июня, — впоследствии получили применение, другие же исчезли. Здесь есть, например, праздник — годовщина битвы на Шелони: «Июля 14, побиша В. Князя воеводы Новгородцев на р. на Шелони, в лето 7979 (*вм. 6979, то есть 1471. — М. П.*), и оттоле уставивша праздник празновати»⁷⁹. Мы вернемся к этому месяцеслову в гла-

77. Собр. ТСЛ. № 321. Псалтирь с воследованием. XVI в.

78. Как первое упоминание праздника Владимирской иконы 23 июня это известие выявил Е. Голубинский. О Владимирской иконе: *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1, вторая половина тома. С. 414; Т. 2, первая половина тома. С. 332—333. Б. Н. Клосс датирует эту Псалтирь 1528 годом, относит ее к мастерской митрополита Даниила и считает, таким образом, что установление праздника нужно датировать этим временем. Датировка Псалтири: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 78. О ней в связи с праздником 23 июня см.: *Клосс Б. М.* Избр. труды. Т. 2. С. 125.

79. Собр. ТСЛ. № 321. Л. 1204 об.—1205. Цитирую месяцеслов по электронной версии описания рукописи, где он воспроизведен [*Иларий, иером., Арсений, иером.*] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 2. С. 100).

ве о празднованиях Смоленской и Казанской, поскольку для них он дает особенно интересные сведения. Под 26 августа указано: «В той же день празднуемъ стрѣтению иконы Пр(есвя)тыя Вл(ады)ч(и)ци Вла(д)имерскыя»; приведен и тропарь Сретения 26 августа: «Дн(ес)ь свѣтло красуется». В нем об иконе в Успенском соборе, вместо «поставляют», сказано: «прославляю(т) в пр(е)ч(ис)тѣмъ храмѣ твоемъ»⁸⁰.

Месяцеслов Шубинской псалтири демонстрирует противоречивый этап в развитии культа Владимирской: икона продолжала чествоваться как сретенская, новый праздник 23 июня предусматривал приход из Владимира, и, соответственно, теоретически говоря, могла использоваться служба на Сретение иконы 26 августа, как это делается теперь, но неизвестно, как именно служили в период после установления нового праздника. Победа на Угре как-то подтягивалась к приходу иконы, но не слишком настойчиво, и исторически она не повлияла на содержание службы. Существенным фактором, меняющим службу, при переносе ее на 23 июня был отрыв от контекста успенского богослужения, которому она принадлежала органически, по своей природе.

Изменение природы празднования сказалось более всего в изъятии «сретенских» стихир, которые были центральными для Последования похвального и какое-то время сохранялись в службе Владимирской иконе, но потом исчезли из нее. Эти стихиры вместе с молебном Одигитрии, включавшим канон радостный Игнатия, образовали службу Смоленской Божьей Матери 28 июля, и она, таким образом, переняла на себя роль сретенского чествования Одигитрии. Такое четкое распределение функций в широкой церковной практике не отражалось: для службы Владимирской еще долго могли использовать и Последование похвальное. Но сама Шубинская псалтирь как будто уже имеет в виду такое распределение, поскольку вводит празднование в честь Смоленской иконы 28 июля, являясь, таким образом, наиболее ранним источником, документирующим это празднование.

80. Собр. ТСЛ. № 321. Л. 1230 об.—1231.

Новые московские праздники Владимирской рождаются в ходе этого процесса распределения функций между Одигитрией как Владимирской и как Смоленской и на фоне войны за Смоленск. Поскольку известия об этих праздниках в летописях не могут быть проинтерпретированы вне их связи с историей взятия Смоленска, подробный анализ их мы отложим до раздела об утверждении праздника Божьей Матери Смоленской, а здесь представим их схематически.

Софийская II

7022 год — великий князь велит поновить образ Владимирской и устанавливает обычай ходить с ней ко Сретению каждый год 21 мая. Эта летопись подробно объясняет обстоятельства и смысл установления праздника: повелением великого князя Василия Ивановича и благословением митрополита Варлаама «поновлень и украшен бысть образ Пречистыя Владычица наша Богородица Володимерьския иконы, иже написаша благоволением ея при еи животѣ святой апостоль Лука иеуангелист, и оттоле уставивша праздникъ с сею святою иконою Пречистыя Богородица по вся лѣта ходити ко Стрѣтенью месяца маиа в 21»⁸¹. Летопись в этом фрагменте напоминает по характеру словоупотреблений службу; ключевые слова «икона» и «образ», то разделенные, то соположенные, получают динамические значения; икона то ближе к первообразной, то понимается как материальная, носимая в праздничной процессии. Сравним с употреблением слов в тропаре службы 26 августа: «восприимши ч(е)стнаго образа твоего, Богородице Вл(ады)ч(и)це, чю(до)творную икону». Процессия устраивается в память о благочестивом деле великого князя, который торжественно поновляет и украшает икону как созданную апостолом Лукой, то есть значение этого празднования формируется на уровне понимания Владимирской как первообразной. Смысл поновления иконы как благочестивого последования апостолу, ее написавшему, как высокого дела, сопряженного со сретением образа, представленный в Софийской II летописи, в дальнейшем постепенно теряется. Он совершенно пропадает ко времени Степенной

81. ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2: Софийская II летопись. Стб. 397.

книги, для которой праздник связан с памятью о чудесном избавлении от нашествия Махмет-Гирея в 1521 году⁸². Мы же должны иметь в виду эту интерпретацию «поновления» в Софийской II, чтобы понять смысл другого праздника, установленного тем же великим князем Василием Ивановичем, в 7028 году (об этом нет известий в Софийской II, заканчивающейся 7026 годом). Под этим годом летописец еще успевает сообщить, что из Владимира в связи со стихийным бедствием — дождями — привезли иконы Спаса и Богоматери; дожди прекращаются, и великий князь велит обновить иконы.

Постниковский летописец, использующий известия Софийской II и продолжающий ее, так распределяет события:

7022 — решение поновить Владимирскую икону, установление праздника 21 мая.

7026 — из-за дождей привозят иконы из Владимира, встречают 2 июля у Сретенского монастыря; тут же сказано, что, поновив и украсив, их отпустили в 7028 году.

Под 7028 Постниковский летописец снова возвращается к обновлению и украшению Владимирских икон; их отпустили, поставили новую церковь Сретения Богородицы и установили новый праздник 15 сентября:

«Лета 7028 князь велики Василей Иванович со отцем своим Варламом митрополитом отпустиши и проводиши святыя иконы, что принесены быша от Володимеря на Москву на обновление и украшение, яже многими леты обетшавши; и обновивше их, украсиши лепо серебром и златом. И проводиши святыя иконы все народи московстии за посадки, иде же поставиши церковь нову во имя Пречистыя Владычица наша Богородица честнаго и славнаго ея стретенья и провождения, и уставиши сий праздник празновати по вся лета сентября в 15 день»⁸³.

82. Б. М. Клосс почему-то не замечает известие летописей о празднике 21 мая и полагает, что праздник установлен поздно, во второй половине XVI века, и появляется впервые в Степенной книге. См.: Клосс Б. М. Избр. труды. Т. 2. С. 125—126.

83. ПСРЛ. М., 1978. Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. С. 13.

Владимирский летописец

7022 — начата роспись Успенского собора.

7023 — продолжена роспись Успенского собора и поновлена Владимирская икона. 26 августа на «Сретение Пречистыя Владимирския иконы» окончена роспись Успенского собора.

7028 — 15 сентября провожали поновленные образы во Владимир; указано, что это были четыре образа Пречистой. На месте проводов поставили церковь Сретения Господа Бога.

Никоновская летопись

7022 — нет известия о поновлении Владимирской иконы, нет известия о празднике 21 мая.

7026 — иконы Спаса и Пречистой привозятся из Владимира, но не для спасения от дождей, а потому, что обветшали, для поновления.

7028 — 15 сентября торжественная отправка икон обратно во Владимир. Митрополит, и государь, и «все московские народы» с большим торжеством сопровождают иконы за посады, и там ставится новая церковь: «Проводиша святыя иконы за посады, идѣже и поставиша церковь нову во имя Пречистыя Владычицы нашея Богородици честнаго и славнаго ея срѣтения и провожения». Митрополит Варлаам освящает новую церковь и отпускает иконы ко Владимиру, государь провожает их до Андроникова монастыря, возвращается в город и празднует, раздает милостыню, «и оттолѣ уставиша сий праздникъ праздновати Пречистѣи мѣсяца сентября в 15».

Итак, многие летописи сосредотачиваются на сретениях и провожаниях, сохраняя представление о высоком праздничном содержании этих событий; поновление икон является составной частью чествования богородичного образа в его сретении. Летописцы не беспокоятся о соотношении оригинала и копий, о материальных фактах, о том, какие именно иконы отпущались во Владимир и какие оставались в Москве⁸⁴.

84. А. И. Анисимов в связи с историей Владимирской иконы цитировал замечательную заметку из устава Синодальной библиотеки, № 386/678, опубликованную в описании Горского и Невоструева: «Лета 7028 месяца сентября 25 день проводили Владимирьскую Пречистую 4 иконы в Володимир и поставили церковь древяну на поле, а провожала Пречистая

Чествование Владимирской иконы почти перманентно в эти годы: как пребывающая в Успенском соборе она чествуется росписью собора, как перемещающаяся — новыми праздниками и строительством церквей.

Поскольку историей иконы Божьей Матери Владимирской занимаются искусствоведы, то материальная сторона — проблемы копирования, местоположения оригинала, хронология перемещений его — оказались в центре внимания в обширной исследовательской литературе. Мнения колеблются между более жестким (икона была перенесена в Москву 26 августа 1395 года и с тех пор находилась там) и более гибким представлением о перемещениях иконы⁸⁵. Источники первой половины XVI века показывают, что культ Сретения Божьей Матери Владимирской сохранял свое содержание более или менее независимо от того, где находилась оригинальная икона: даже если она была в кремлевском соборе, все равно праздновалось перемещение между Владимиром и Москвой. В месяцеслове Шубинской псалтири уже заметно беспокойство по поводу стабильности пребывания Владимирской иконы, но этот источник, вставляющий политические события в церковный календарь, для первой трети XVI века аномален. В дальнейшем идея стабильного пребывания иконы в Успенском соборе стала выходить на первый план, в культе конкретно-исторические смыслы начинали играть все большую роль. Л. И. Щенникова собрала данные церковных уставов XVII века, по которым видно, что три празднования (26 августа, 23 июня и 21 мая) были организованы как крестный ход с выносом Владимирской иконы из Успенского собора (праздник 15 сентября был менее важен, и к концу XVII века его исключили из устава)⁸⁶. Для Л. И. Щенниковой празд-

Володимирська и Вознесенська». См.: *Анисимов А. И.* Владимирская икона Божьей Матери // Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 августа (8 сентября) 1395 года : сб. материалов. Каталог выставки. М., 1995. С. 41.

85. Многосложные полемики последних десятилетий с богатой библиографией представлены в работе: *Кочетков И. А.* Древние копии иконы «Богоматерь Владимирская» // Древняя Русь. 2003. № 3 (13). С. 44—62.

86. *Вахрина В. И., Щенникова Л. А.* Владимирская икона Божией Матери // ПЭ. Т. 9. С. 8—38.

нования в честь Божьей Матери Владимирской — московские по существу. Это положение мы здесь оспариваем, утверждая, что основные русские празднования богородичным иконам складывались и развивались не как локальные, а внутри общей церковной традиции, и не были привязаны жестко к месту нахождения единственной почитаемой иконы. Л. А. Щенникова убеждена в общерусском значении Владимирской иконы, но ее убеждение основано на представлении об универсальном значении Москвы и московского государства: местный московский культ оборачивается всеобщим.

При разнообразном использовании иконы Богоматери Владимирской в политических целях: как палладиума, как символа московской государственности и т. п. — культ Владимирской иконы сохранял свои высокие измерения. Примером тому является история чествования Владимирской иконы в Новгородской церкви, у которой, как известно, не было причин для добровольной любви к символам московской государственности.

Владимирская икона в Новгороде

Э. С. Смирнова исследовала миниатюры в рукописных Евангелиях конца XV — начала XVI века, на которых представлены четверо евангелистов за работой, вдохновляемые Премудростью. Особенность русской (новгородской) иконографии этого сюжета: евангелист Лука представлен пишущим икону Богоматери. Икона эта — Одигитрия, но может быть представлен и образ Владимирской⁸⁷. Э. С. Смирнова считает эту иконографию новгородской, а проникновение образа Владимирской Богоматери — результатом московского влияния. Тем не менее она же ссылается на факты помещения текстов о Луке и об Одигитрии

87. Смирнова Э. С. Искусство книги в средневековой Руси: Лицевые рукописи Великого Новгорода: XV век. М., 2011. С. 59—64. По каталогу № 4 — Евангелие-тетр (Рогожское), первая треть XV века (?); № 16 — Евангелие-апракос, 1489—1490 гг. О миниатюрах с образом Владимирской см. на с. 440—444.

в рукописных сборниках в соседстве с антиеретическими сочинениями⁸⁸. По материалам других глав мы помним, что интерес к созданию Лукой первообраза объединял Псковско-Вологодскую кафедру и Кирилло-Белозерский монастырь, северо-восточных старцев, сотрудничавших с Геннадием в деле утверждения культа икон. Может быть, для определенного периода подъема внимания к Одигитрии в XV веке привязанность чудотворной иконы к определенным местностям отходила на второй план или была вообще незначительной.

Вспомним уже упоминавшиеся в главе II указания архиепископа Геннадия о распределении канонов по недельным дням: на рубеже XV—XVI веков в Софийском соборе в Новгороде положено было по средам петь каноны Покрова, иконам Знамения и Владимирской⁸⁹. В Псалтири с воследованием Софийского собора в разделе богослужений недельного цикла тропарь и канон Владимирской иконе помещены вслед за тропарем и каноном Знамению.

В XVI веке Владимирская икона занимает важное место в системе новгородского богослужения, хотя во многих случаях она ассоциируется с Москвой, как бы представляя московскую власть, но ее назначение и смысл празднований в ее честь не только в этом.

Л. А. Щенникова по документам, прежде всего по описям имущества Сыркова монастыря, изучила материальные аспекты культа Владимирской иконы в Новгороде XVI века, выяснила время создания или прибытия копий, их размещение и перемещение, проанализировала известия новгородского летописания о чествовании Владимирской. Эти богатые сведения позволяют яснее представить себе диалектику конкретного местного и прообразного общего, особенно сложную в русских празднованиях в честь богородичных икон. Некоторые копии были, судя по описям, исключительно богато украшены; из этого следует, что они почитались как чудотворные. Храмовый образ Владимирской

88. Со ссылкой на кн.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. Л., 1955. С. 387.

89. ОР РНБ. Соф. собр. № 61. XVI век; Абрамович Д. И. Софийская библиотека. Вып. 1. С. 107, с датой 7005.

Богоматери Сыркова монастыря, весь обложенный драгоценными камнями, был особенно чтим. В поздней описи отмечено, что эта икона, по преданию, почитается явленной и чудотворной⁹⁰. Сырков монастырь с храмом Сретения иконы Владимирской, выстроенный московской по происхождению дьяческой семьей Сырковых, был форпостом Москвы в Новгороде; из него происходили или в нем хранились многие списки Владимирской иконы, с ним были связаны и списки Владимирской, находившиеся в Софийском соборе⁹¹. Казалось бы, Владимирская икона явилась в Новгород как палладиум московской государственности. Сам царь Иван Васильевич участвовал в праздновании в честь Владимирской 23 июня и ходил с владыкой Леонидом в крестном ходе по Новгороду в 1571 или 1572 году, в период между новгородским разгромом и удушением владыки Леонида. Щенникова полагает — кажется, без больших оснований, — что в этом случае в процессии несли настоящую московскую чудотворную Владимирскую, которую царь взял с собой, имея в виду задержаться в Новгороде надолго⁹². Исследовательница указывает, что 23 июня согласно традиции — праздник Владимирской, но считает уникальным участие в праздновании этого дня новгородской иконы Знамения — то есть, по-видимому, под традицией она понимает московские празднования и в целом абсолютизирует государственно-политическую составляющую культа.

Многочисленные указания, касающиеся Владимирской Божьей Матери, в новгородском Чиновнике Софийского собора конца XVI — начала XVII века дают возможность увидеть, как в чествовании иконы, пусть и играющей важную политическую роль, доминирует общее почитание богородичной иконы и прообраза. Соединение Владимирской с иконой Знамения в общих процессиях в разных празднованиях — норма новгородской жизни.

90. Щенникова Л. А. Культ иконы Богоматери «Владимирской» в Великом Новгороде // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Вып. 9 (19). С. 290—315. Здесь: с. 296.

91. Там же. С. 310—311.

92. Там же. С. 312—315.

1 августа Владимирскую вместе с иконами Знамения, Тихвинской и Софии выносят из Софийского собора в крестный ход на иордань для малого водоосвящения. И здесь, и в других частях Чиновника Владимирская икона торжественно именуется Пречистой (Тихвинская — тоже, но реже, чем Владимирская). Литийные песнопения — ирмосы и канон Спасу, о котором только по поводу этой процессии сказано: «в праздник в сей день»⁹³. Для крестного хода на этот раз предустановлен строгий иерархический порядок: сначала выносят кресты с пением ирмосов Спасу, затем Тихвинскую икону — с пением канона Спасу, затем «идет с фонарем понамарь», а уже затем несут Владимирскую (когда несут икону Знамения — не сказано); затем следуют еще служители со свечами, и затем — святитель и власти. Владимирская по сравнению с другими иконами Софийского собора в крестном ходе малого водоосвящения как бы больше выделена, более интегрирована, чем другие, в это празднование.

26 августа предусмотрено большое празднование «Срѣтению Пречистые Богородицы чудотворные иконы Владимирския». Вечерню, утреню и литургию в соборе поют по уставу Сретения Пречистой вместе с отданием Успения Богородицы. На вечерне святитель «поет молебен против Пречистой Владимирской, что в киоте против царского места» с канонем Сретения Пречистой⁹⁴. Такое расположение Владимирской иконы в Софийском соборе и такое уставное правило должны подчеркивать лояльность Москве и показывают, что Владимирская отчасти сохраняла значение московского государственного символа, но вместе с тем в новгородском празднике 26 августа проявляется старый общий смысл — отдание Успения, завершение августовского чествования Богоматери, начатого 1 августа процессией с великими богородичными иконами. 26 августа предусматривается процессия «святителя с властью» из Софийского собора на Веряжу, в Сыркову пустынь. По пути полагаются четыре статьи с пением канонов: 1-я, у Черного кре-

93. Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. 133—134.

94. Там же. С. 145.

ста, — Успению Богородицы и Никите, 2-я статья, на Розважи, то есть по пути в сторону Николо-Вяжицкого монастыря, — Благовещению и Николе; 3-я, против Спаса, что в Калачниках, — Знамению и Илье-Иоанну Новгородскому. (Интересно, что Знамение и Иоанн сохраняют причастность Спасу. Остается значимой версия сказания о первоначальном нахождении иконы Знамения в церкви Спаса, из которой ее вынес епископ Иоанн-Илья.). 4-я статья — на Гольневе у креста: здесь — «всякое прошение» и Александру Свирскому; уже дойдя до пустыни, поют Владимирской и трем святителям московским. Отправив крестный ход обратно, святитель служит в церкви Сыркова монастыря⁹⁵.

Иная тенденция — снятия политических обертонов — заметна в праздновании Сретения Владимирской иконы 23 июня. В этот день празднование сосредотачивается в церкви Знамения на Ильине. Здесь служит Владимирской местный клир, затем из Св. Софии сюда же направляется особо торжественный крестный ход: святитель в торжественном облачении, выносятся крест, иконы Софии, Тихвинская и Владимирская. На первой статьи — прошения Илье пророку, на второй — Успению и Нифонту, епископу Новгородскому, на третьей — самой Владимирской и трем московским святителям. В церкви Знамения святитель, отправив крестный ход обратно, сам остается служить литургию⁹⁶. В этом праздновании господствует идея, что Владимирская является лишь одним из атрибутов единого по существу чествования чудотворной богородичной иконы, или, вернее, Богородицы в ее чудотворных иконах, а для этого главным новгородским святилищем является церковь с иконой Знамения.

Празднование Владимирской 21 мая, введенное Василием III, здесь не отмечено, зато большой вес имеет праздник Владимирской 15 сентября, совпадающий с отданием Крестовоздвижения; установленный им же в тот же период, он празднуется в больших масштабах как «Сретение Пречистыя Богородицы чудотворные иконы Владимирской»⁹⁷. Крест-

95. Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. 145—146.

96. Там же. С. 119—120.

97. Там же. С. 32.

ный ход из Св. Софии идет, неся иконы Софии, Знамения, Тихвинскую и большую Владимирскую. В церкви Пречистой Владимирской владыка читает Евангелие, «святит воду Владычице» и, отпустив крестный ход к Софии, служит литургию.

Итак, некоторые данные по истории службы иконе Божьей Матери Владимирской в сочетании с материалами по истории летописно-проложных сказаний позволяют полагать, что в конце XIV века церковными кругами был соединен с чествованиями Одигитрии в контексте Успения и Спаса и в дальнейшем развит культ Владимирской иконы как величайшей святыни христианского сообщества. Задача при этом состояла не в централизации власти и не в перемещении сакрального центра в Москву, а прежде всего в озарении высшим светом христианского народа.

Весь период вплоть до закрепления позиции иконы в Москве и утверждения за ней роли палладиума царства — троекратной защитницы Москвы (но и потом тоже) она служила устройению единой христианской цивилизации; Киприан и его сотрудники, организуя молебны перед Владимирской иконой с перемещениями ее, имели в виду и свои, греческие и южнославянские, цели — укрепление православных сил, способных помочь в борьбе христианского мира против мусульманской угрозы. Однако, судя по содержанию служб, в русской традиции этот аспект ушел на второй план, главным же стало сретение иконы как источника света.



Глава VI. Становление празднований явленной иконе

Служба явленной иконе 8 / 9 июля

Молебнами Одигитрии и Последованием похвальным подготавливалась основа для будущей службы чудесно явившейся иконе (Смоленской, Казанской, Колочской), понимаемой как источник благодати и света. Для русского богослужения в честь богородичных икон эта служба — важнейшая, в наше время она общеизвестна, имеет посвящение Божией Матери Казанской и используется для празднований в честь Казанской иконы 8 июля и 22 октября.

Служба носит богословский характер, прославляет милость Божию, являющуюся в чудесах от богородичной иконы. Будучи обращена к «сообразной иконе» без какой-либо исторической конкретизации, она относится к архетипическим образам. Не исключено, что текст службы составлялся не для празднования в честь какой-то определенной иконы, а ввиду возможности таких празднований. И в XVI, и даже в XVII веке она отличается неустойчивой приуроченностью — ее как будто представляли то к одному, то к другому случаю прославления иконы, или же само прославление вырастало отчасти на богословской почве, разработанной службой, и не достигало полной исторической определенности.

Поначалу служба помещалась под 9 июля. Дата 9 июля как богородичная в связи с освящением храма Богоматери на источнике (в Пигии) была известна уже древнейшим славянским месяцесловам. Архиепи-

скоп Сергей (Спасеский), найдя эту память и в Мирославовом, и в двух Хлудовских Евангелиях, не находил признаков существования соответствующей древней службы¹. Память могла соотноситься с явлением Богородицы в 450 году в Царьграде на источнике. В главе о Последовании похвальном мы уже отмечали, что культ Богоматери Живоносного Источника в XIV веке в Константинополе усилился и принял общий характер. Служба Живоносного Источника Никифора Ксанфопула, созданная в то время, не имеет отношения к рассматриваемой нами здесь службе 9 июля: она приходилась на пятницу Святой недели и стала входить в русскую церковную практику, по-видимому, в XVII веке. Но специальное чествование в Последовании похвальном Богоматери как источника могло быть отражением этой новой, общей для православного мира стадии чествования Девы Марии. Близость рассматриваемой нами в этой главе русской службы 9 июля к Последованию похвальному, дальнейшее развитие в ней темы источника позволяют думать, что русское празднование в честь явленной иконы 9 июля коренится в древних церковных традициях². Упоминание празднования 9 июля, на которое нам следует обратить внимание как на связующее древнюю и новую эпохи, содержится в рукописи начала XVI века — в Псалтири с воследованием, вложения митрополита Даниила³, из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря⁴. Месяцеслов этой Псалтири не по-

-
1. ПМВ. Т. 2. С. 208; Т. 3. С. 263; Лосева О. В. Русские месяцесловы XI—XIV вв. С. 378.
 2. Л. И. Журова, изучавшая сказания о явлении иконы на Колочи при князе Андрее Дмитриевиче Можайском, которые содержали дату празднования в честь явления — 9 июля, — объясняет эту дату, ссылаясь на известие о смерти Андрея Дмитриевича 9 июля (Софийская II летопись, 6940 (1432) г. См.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2. Стб. 64). Полагаем, что объяснение может быть обратным: не память явления привязана к дате смерти, а, наоборот, такая дата смерти проникла в Софийскую II летопись, поскольку явление Богородицы 9 июля ассоциировалось с ним после чудес от иконы в его княжестве в 1413 году, на Колочи.
 3. В книге дважды повторяется запись: «сию псалтырю даль Данила митрополить» (*Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 18).
 4. ОР РГБ. Ф. 113: собр. рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря. № 56.1 (149.1). Электронная версия на сайте old.stsl.ru. Месяцеслов на л. 286—393 об., здесь цит. л. 376.

дробный, содержит лишь основные памяти, но среди них есть Сретение иконы Божьей Матери Владимирской с тропарем. Под 9 июля вместе с памятью Панкратию Тавроменийскому значится: «въ той же д(е)нь праз(д)нуемъ явление Пр(е)чи(с)тѣи Б(огороди)ци». Здесь древнее воспоминание явления на источнике переходит в новое празднование нового явления. Как мы покажем ниже, митрополит Даниил специально занимался оформлением и утверждением русских культов чудотворных богородичных икон, а Иосифо-Волоколамский монастырь был центром, в котором писались сказания о них.

Важным для понимания судьбы службы нам представляется Канонник собрания Иосифо-Волоколамского монастыря № 94 (393). Хотя рукопись датируется второй половиной XVI века, но состав сборника довольно архаичный, по типу близкий к канонникам Кирилла Белозерского и к большому Каноннику 1457 года (ГИМ. Синод. собр. № 468 (501)), о которых мы говорили выше, в главе о Последовании похвальном. Сборник содержит молебные каноны общественного характера на разные случаи, больше соотносимые с обстоятельствами первой половины XV, чем второй половины XVI века: «в съмерътоносную язву», «в усобных бранех», в защиту от «поганных», в помощь князю и ратным его. В основном это каноны, известные в первой половине XV века под именем патриарха Филофея. Некоторые каноны — те же, что в Каноннике Кирилла 1407 года: л. 3 об., «Канон съставлен в съмерътоносную язву Господу нашему Иусу Христу» (в Каноннике 1407 г. — л. 249); л. 35 об., «Канон к Господу и всем святым, егда исходити из града противу ратным» (в Каноннике 1407 г. — л. 279); л. 43 об., «Канон к Господу Иусу Христу в общих напастех» (в Каноннике 1407 г. — л. 320); л. 47 об., «Канон к Господу Иусу Христу и к Пречистой Его Матери на поганья» (в Каноннике 1407 г. — л. 291)⁵.

5. ОР РГБ. Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (113). № 94 (393). Канонник. 2-я пол. XVI в. Список тропаря и канона 9 июля — небрежный, с пропусками, некоторые дополнены на полях, но не все. Названия канонов — сокращенные; мы воспроизводим их не по тексту рукописи, а по описанию в цифровой копии сборника. Для отождествления канонов

В рассматриваемом Каноннике Иосифо-Волоколамского монастыря среди канонов и молитв на разные случаи под заголовком «Месяца июля в 9, явление иконы Пресвятыя Владычицы нашеа Богородицы» помещены тропарь 4-го гласа «Заступница усердная» и канон 4-го гласа «Благоговѣють ти, Богородице, аггелом началници» (л. 118—118 об.). Таким образом, композиция этого Канонника весьма сходна с композицией Канонника 1407 года, принадлежавшего Кириллу Белозерскому, и в том, что касается размещения службы богородичной иконе. Среди Филофеевых молебных канонов помещен литургический текст в честь чудотворной иконы с обозначением даты чествования ее, но без указания, какая именно икона имеется в виду: в Каноннике 1407 года это Последование похвальное 26 августа, в Каноннике Иосифо-Волоколамского монастыря — тропарь и канон явления иконы 9 июля. Такое уникальное совпадение не может быть случайным. Исходя из этого сходства и учитывая только что приведенное упоминание явления 9 июля в Псалтири Даниила, можно гипотетически отнести время формирования службы даже к рубежу XV—XVI веков, если не раньше. Судя по этим данным, первоначально служба 9 июля формировалась в среде, где сохранялось наследие Кирилла Белозерского и чествовалось явление иконы Богородицы без наименования конкретного образа.

В других рукописных книгах до конца XVI века служба 9 июля относится обычно к наименованной иконе, чаще — к иконе Божией Матери Смоленской.

Наиболее ранний список, по которому нам известна полная служба, находится в сборнике собрания М. П. Погодина, № 434. Это, согласно недавно сделанному описанию, сборник служб преимущественно русским святым, 50—60-х годов XVI века⁶. Здесь под 9 июля отмечена память явления Смоленской иконы Богородицы и приведена большая

пользуемся каталогом произведений патриарха Филофея, переведенных на славянский язык: Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии... С. 159—173.

6. Рукописные книги собрания М. П. Погодина : каталог / ред. О. В. Творогов, В. М. Загребин. СПб., 1992. Вып. 2. С. 87—88.

служба, посвященная этому событию (л. 343 об.—359 об.). Это та самая служба, которая теперь известна с посвящением Казанской. В Трефологии XVI века собрания ТСЛ № 623 служба называется «Явление иконъ Пр(е)с(вя)тыя Б(огороди)ца в Смоленскы», то есть явление произошло в Смоленске⁷.

Посвящение Смоленской появляется не только в период до закрепления службы за Казанской, но и позже. С посвящением явлению иконы Божией Матери Смоленской она была помещена в Каноннике ученого справщика Троице-Сергиевой лавры Арсения Глухого (1616)⁸. Арсений для своего времени наиболее авторитетный литургист, и выбор им этого посвящения в то время, когда служба уже закреплялась и за Казанской, свидетельствует о том, что множественность посвящений его не смущала и чествование Одигитрии Смоленской как явленной иконы он считал базовым по отношению к Казанской.

Службу по дате и некоторым дополнительным данным можно связать с иконой Божией Матери Колочской и даже Полоцкой, а может быть, и Устюжской. Архиепископ Сергей (Спасский) нашел указание на празднование в честь иконы 9 июля в Уставе Синодальной библиотеки 1548 года⁹. В Уставе указано празднование иконе Полоцкой, но Сергей считал, что это ошибочное написание, вместо Колочской. Возможно, что это не ошибка, а одна из попыток конкретизации прославляемого службой явленного образа. Житие Евфросинии Полоцкой тогда уже существовало, и упоминавшаяся в нем икона — Одигитрия, написанная апостолом Лукой и привезенная из Эфеса, — заслуживала своего праздника, который, однако, так и не утвердился: легенды об иконе, связанной с Евфросинией и с Полоцком, оказались слишком противоречивы, единая традиция, которая позволила бы определить

-
7. Собр. ТСЛ. № 623. Трефологий. XVI век. Л. 333 об.; № 626. Трефологий. XVI век. Л. 434 — начало службы (без всякого заголовка).
 8. Собр. ТСЛ. № 283 (1238). Канонник, полуустав. 1616 г. Л. 180: 9 июля, «Явление иконы пресвятыя Б(огороди)ца в Смоленськъ».
 9. ПМВ. Т. 2. С. 208. Устав по описанию Синодального собрания № 336.

какую-либо Одигитрию как Полоцкую, в конце концов так и не сложилась¹⁰.

А. В. Горский и К. И. Невоструев выявили в рукописях Синодального собрания несколько случаев отнесения рассматриваемой службы к Смоленской и / или Колочской иконам¹¹. Большой сборник второй половины XVI века № 485 (677) — Собрание служб русским святым, или Трефологий, — включает уже значительную группу празднований в честь чудотворных богородичных икон. Подробное описание сборника в каталоге Синодального собрания представляет собой, по существу, исследование процесса становления этого типа служб. Под 8 июля здесь указание: «Знамение о(т) иконы Бл(а)говѣщение Пр(есвя)тыя Б(огороди)ца бывшей на Оустюжѣ» — вместе с празднованием памяти Прокопия Устюжского; служба приведена только Прокопию. 9 июля — «Явление иконѣ Пр(есвя)тыя Б(огороди)ца въ Смоленьскы» (л. 778) со службой. Составители описания отмечают: служба та же, что Казанской иконе в печатной минее под 8 июля; канон только один, а не два, как в печатной. По наблюдению Горского и Невоструева, канон написан еще во времена великих князей, а не царей (песнь 9, тропарь 3). Сверху в рукописи надписано, что канон поется в соборе в 11 день (июля) и совершается крестный ход к Пречистой Ржевской¹². Другими слова-

-
10. Современная попытка такой идентификации: *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская — Полоцкая — Корсунская — Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 200—236. Здесь употреблено методологически полезное понятие «архетип», но автор старается приложить это понятие к несохранившемуся оригиналу материальной иконы, добываясь возможности рассматривать сохранившуюся икону Божьей Матери Торопецкой как список с древней легендарной Эфесской-Полоцкой. Критику этой работы с исторических позиций см.: *Сиренов А. В.* Легенда о Торопецкой иконе Богоматери // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2009. Вып. 1, ч. 1. С. 3—11. Как архетипический должен рассматриваться культ Одигитрии, а не какие-либо его исторические приурочения. Автор статьи ссылается на полезный для нас источник — сборник XVIII века с материалами о почитании иконы Торопецкой; здесь помещена служба Одигитрии — самая общая, по-видимому, с каноном Игнатия.
11. *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 2. С. 188, 228.
12. Там же. С. 188.

ми, здесь мы можем проследить, как складывается богослужение Ржевской иконе Богоматери (она же Оковецкая) как производное от службы иконе, явившейся в Смоленске. В описании дается отсылка к такой же службе в сборнике № 490 (316), тоже второй половины XVI века, но в нем служба отнесена к Казанской, хотя указание это «поскоблено»; в тропаре 9-й песни появляется упоминание царя и великого князя¹³.

Ф. В. Панченко нашла в том же описании Горского и Невоструева особый тип посвящения службы 9 июля: «Сретение иконы Богородицы нарицаемая Смоленския иже на Колоче реке»¹⁴. Исследовательница делает заключение о сложности путей освоения культов богородичных икон рукописно-книжной традицией. Нам представляется, что применительно к этой службе нужно говорить не о сложностях освоения культов книжностью, а о процессах вхождения культов в богослужебную традицию или даже о частичном происхождении культов из службы, как это произошло с чудесным явлением иконы в Казани 9 июля 1579 года.

В стихираре «Дьячье око» собрания Кирилло-Белозерского монастыря (№ 586/843), изучаемом Н. В. Рамазановой, по ее данным, стихиры 9 июля отнесены к явлению иконы Богородицы на Колочи¹⁵.

Итак, наиболее устойчиво для XVI века посвящение службы Смоленской иконе или явлению в Смоленске; за ним как бы мерцает посвящение Колочской. В повествовательной летописной и позже проложной традиции ситуация обратная: традиция сперва летописных известий, а затем и сказаний под 9 июля о чудесном явлении и прославлении иконы Колочской весьма богата, в то время как о чудесном явлении иконы Смоленской или в Смоленске 9 июля ничего не известно.

Списки сказания о Колочской иконе детально изучены Л. И. Журовой. Рассказ о явлении иконы на Колочи крестьянину Луке и о даль-

13. Горский А. В., Невоструев К. И. Указ. соч. Отд. 3, ч. 2. С. 228.

14. Синод. собр. № 529 (901). Святцы. XVII век; Панченко Ф. В. Службы новгородско-псковским иконам. Неопубл. исследование, машинопись.

15. Авторитетная нотированная рукопись конца XVI века. См.: Рамазанова Н. В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI—XVII веков. СПб., 2004. С. 338.

нейших его приключениях, завершающихся строительством монастыря на Колочи, обнаруживается в летописях в первой половине XVI века. С середины века — со Степенной книги или с предположительных версий, непосредственно предшествовавших Степенной и готовивших ее, — этот рассказ получает дату 9 июля, которая сохраняется в многочисленных списках XVII века, распространявших влияние Степенной книги. Период истории сказания до Степенной книги Л. И. Журова определяет как «политический»; на конец XVI—XVII век приходится, по ее определению, церковный период, с включением в прологи¹⁶. Сказание есть в печатном Прологе 1662 года, под 9 июля, и в рукописном Прологе конца века под той же датой, в особой редакции, с наименованием иконы «Смоленская»¹⁷. Рассказ введен в Минею Германа Тулупова (ТСЛ), но под 11 июля. В подавляющем большинстве списков икона именуется не Колочской, а просто иконой Пречистыя Богородицы; наименование остается за монастырем, и праздник все определеннее сводится к значению сугубо местному, монастырскому¹⁸. Обитель же не была значительной, скорее даже захудалой — в Можайских землях важным монастырем был Лужицкий Рождества Богородицы, основанный прославленным старцем Ферапонтом, а великим культом Можайска был культ Николы. Успенский Колочский монастырь в XVI веке, кажется, существовал, но история его имела значение только в рамках сказания о явлении на Колочи, в XVII веке никакой прославленной иконы в нем не было. Как обычно в таких случаях, отсутствие иконы краеведы относили на счет разорений Смутного времени: икону якобы унесли в Литву¹⁹. Таким образом, даже в качестве местного культ на Колочи не мог поддерживаться, и, как отмечает Л. И. Журова, при реформе Устава в конце века празд-

16. Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. Новосибирск, 2000. С. 28—29.

17. Там же. С. 189—194.

18. Перечень списков с подробным описанием их и указанием названий текста см.: Там же. С. 213—224.

19. Ныне чудотворный образ Колочской Богоматери не значится в хранилищах древнерусской живописи. См.: Там же. С. 20—21.

ник был из него исключен²⁰. При всей влиятельности Степенной книги ее искусственные конструкции, смешивавшие церковное начало с политическим, со временем разрушались; к тому же составители Степенной еще не знали, что великой явленной иконой вскоре станет Казанская.

Служба явленной иконе с каноном «Благоговеют ти, Богородице, ангелов начяльницы» по каким-то причинам не смогла закрепиться за Колочской иконой, долго оставалась связана со Смоленской, соседствовала с Устюжской, сближалась с Оковецкой, возможно, имела в виду в какой-то момент Тихвинскую, но в конце концов каким-то образом перешла к Казанской, напитала этот великий культ и сама напиталась им, став окончательно службой явлению иконы в Казани. Празднование же Смоленской утвердилось на 28 июля с чином параклиса (канон Игнатия) в качестве службы, с добавлением некоторых элементов Последования похвального, то есть соединилось с самым общим богослужением Одигитрии и само стало наиболее обобщенным празднованием в ее честь. Исторические приурочивания его отличаются неустойчивостью и необязательностью. К историческим обстоятельствам возникновения этих праздников мы обратимся ниже, а здесь обратимся к анализу службы, в основном в ее отношении к Последованию похвальному. Мы будем цитировать службу и по современной минее (на 8 июля), и по списку середины XVI века.

Итак, служба 9 июля носила общий характер, могла относиться к разным иконам и сложилась гораздо раньше явления иконы в Казани в 1579 году. Замечание Горского и Невоструева о том, что канон сложился во времена великих князей, нужно принять во внимание. Никаких других признаков исторической приуроченности, никаких исторических деталей в службе нет. В ней чествуется Богоматерь в ее иконе, источающей чудеса. Явление понимается в церковном, а не в историческом смысле: икона являет Божию милость через чудеса. Никаких

20. Отменен в 1682 г. Журова определяет праздник как «обще-местный», вскрывая тем самым его неясную, противоречивую природу (Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. С. 158).

явлений исторического плана — столь любимых легендами обретений при необычных условиях, в воздухе, в воде, на дереве и пр. — в службе не предусмотрено.

Ключевыми в службе 9 июля являются понятия «источник» и «свет», развиваемые в формах Последования похвального, но с явным применением их к иконе Богородицы с Младенцем:

На стиховне стихира 1, глас 2

Вместилище чистое Света пречистаго, Богородице,
како тя, раби, достойно воспеваем, яко явлением
пречистыя твоя иконы и Превечнаго Младенца вся
освящаеши²¹.

Богородица как вместившая Свет становится источником света и через чудотворную икону с Младенцем освящает / освещает всё.

Как источник, кипящий сияниями и светлостями (источающий их), здесь определенно прославляется икона:

Слава, и ныне, глас 8

Святая твоя и сообразная икона, Богородице Дево,
благодатию твоею пребогатый суший источник,
кипящий всей подсолнечней и светящий всему миру
светолучными Святаго Духа сияньми и исцелений
светлостями...²²

-
21. Из службы Казанской иконе Божьей Матери, цит. по современному изданию: Минея. Октябрь. М., 2002. С. 549. По рукописи собрания М. П. Погодина № 434, служба явлению Смоленской иконы 9 июля: «Вместилище чистое свѣта пр(е)ч(ис)таго, Б(огороди)це, како тя раби достойно въспоимъ, яко явлениемъ пр(е)ч(ис)тыя ти иконы Превѣчнымъ Младенцемъ всѣхъ освящаеши» (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 348).
22. Там же. С. 562. В погодинской рукописи: «С(вя)тая ти и сообразная икона, Богородице Д(е)во, бл(а)годатию твоею пребога(тыи) и соущи источникъ, кипящи изо всеи по(д)с(о)л(не)чней, свѣт(я)щи всемоу миру свѣтолучными С(вя)т(а)го Д(у)ха сианьми, исцелении свѣтлостьми, ты Бога Слова плотию несказанно родила еси...» (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 359—359 об.). Тот же текст находим в службе Грузинской иконе Божьей Матери 22 августа (по

Связь между этим текстом и первой стихирой первого гласа Последования похвального несомненна. Образ светового «кыпѣния» — течения света — в новой службе сохранен с амплификацией и уточнен. Светлость по сравнению с сиянием — благодать в более конкретных проявлениях, и вместе с тем уже ставшая свойством иконы красота.

Сравним третью хвалитную стихирю из Последования похвального со стихирой из службы 9 июля (ины стихиры, Слава, и ныне, глас 8):

Последование похвальное:

Яко источника тя, прѣпетая, живота и благ(ода)ти,
яко чудесемь тя источника и цѣлбамъ, стр(ас)темь
д(у)ш(е)вным же и телеснымъ, яко быстрину
оставления, мил(ос)ти щедрота, неисчерпаемое море
вѣдуще, тебѣ припадаемъ вси, о(т) скорѣбляющихъ
просимъ разрѣшения и будоущаго мучения²³.

Из службы 9 июля:

Приидѣте къ тихому ея чю(д)ному въ чистотѣ
агг(е)лы ч(е)стному поклоняемъ образу, да(ру?)еть
бо вѣрнымъ независтныя дары целебныя, м(и)л(ос)ти
о(т) неистощимаго источника, с(вя)ты(я) иконы
неоскудную бл(а)годатию источающи, тмы избавляе(т)
насъ искушении и бѣдъ и всяко(го) греха,
благоч(е)стно богоприатно прославляющи(х) и чтущих
свѣтлое и чудное Богом(а)т(е)ри святое иконы
явление воспѣвае(м)²⁴.

современной минее) — совершенно компилятивном произведении. Помещение празднования на успенский период обусловило широкое использование в ней текстов службы на Успение, службы Владимирской иконе, но также и Казанской.

23. Канонник Кирилла. Л. 318—318 об.

24. Из службы явления иконы Божией Матери Смоленской 9 июля, список середины XVI века (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 345 об.—346). В современной версии, сохранившейся

Здесь сохраняется идея источаемой благодати, которая особенно важна как источаемая Богоматерью от иконы-источника. В этой службе в целом, при сохранении многих выражений Последования похвального, произведено упорядочение и упрощение идей Богоматери-источника и иконы-источника. Так, в стихире «С(вя)тая ти и сообразная икона...», уже не раз нами цитировавшейся, на икону перенесены все световые определения Богородицы, усвоенные ей в соответствующем тексте Последования похвального, и тем самым икона становится все-ленским образом:

С(вя)тая ти и сообразная икона, Богородице Д(е)во,
бл(а)годатию твою пребога(тый) и соущи источникъ,
кипящи изо всеи по(д)с(о)л(не)чнеи, свѣт(я)щи всемоу
миру свѣтолучными С(вя)т(а)го Д(у)ха сианьми,
исцелении свѣтлостьми...²⁵

Канон на праздник 9 июля Смоленской—Казанской—Колочской в значительной степени есть похвала Богоматери, источающей свои милости через икону-источник. Явление иконы, то есть начало проявления от нее милости Божьей, есть встреча с милостью Богоматери, с ней самой. Это тоже сретение, но в более скромном людском измерении, чем в Последовании похвальном:

как служба Казанской иконе, изменен конец: чувствуется не явление иконы, а сама икона. Ины стихиры (цитируем по современной минее). Слава, и ныне, глас 8:

Приидите возрадуемся державней заступнице рода нашего, Царице Богородице: приидите к тихому Ея и чудному, почитаемому ангелы, честному поклонимся образу: дарует бо верным обильныя дары целебныя, от неистоцимаго источника святыя иконы, неоскудную благодать источающи: тмы избавляет нас искушений и бед, и всякаго греха, благочестно и богоприятно прославляющих, и чтущих светлую и чудную Богоматере святую икону. Тем воспевающе воззовем Первообразней: радуйся любезная миру помощи, во спасение душ наших.

25. ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 359—359 об.

Из песни 6 канона службы 9 июля.

Идеже прославляется святое имя обрадованная
Богородицы, тамо всяческих благих источницы
проливаются: приидите в чистоте человецы, се бо
явление божественная Девы иконы сказует Царицы
пришествие, во спасение всех верных.

Кондак, глас 8

Притецем людие к тихому сему и доброму
пристанищу, скорой помощнице, готовому
и теплomu спасению, покрову Девы. Ускорим
на молитву и потщимся на покаяние:
источает бо нам неоскудная милости
Пречистая Богородица, предваряет на помощь,
и избавляет от великих бед и зол, благонравная
и богобоящаяся рабы Своя.

Празднуется явление иконы как начало источения источника и источение чудес от иконы как следующая степень явленности, направленности благодати к человеческому роду, так что, придя к иконе-источнику, можно почерпнуть святыню:

Песнь 7

Приидите, почерпем отпущение от неистоцимаго
источника, точащаго святыню Пречистыя Девы,
и Тоя Пречистаго Младенца Божия Слова...

В каноне тщательно и подробно разработана тематика света-светозарения и источника-источения в связи с явлением иконы. Есть Солнце Правды, и явление иконы — это его эманация; само явление тоже определяется как солнце, но другое по природе и по значению слова — солнце «в возсиянии», в испускании лучей, солнце как льющийся свет. Есть присноисточаемый свет, вненаправленный, и есть лучи-чудеса,

посылаемые в явлении иконы, а само явление иконы есть свет в направленном к людям источении.

Песнь 3

Кую Ти достойную похвалу наше принесет конечное
неможение? Яко явлением пречистыя Твоя
божественныя иконы, независтныя источники
целебныя источаеши, верно прибегающим к Тебе
рабом Твоим.

Божественныя Твоя иконы святое явление,
Богородице Дево, яко светозарное возсия нам
солнце, преславных чудес лучи пущающи, тьмы
лютых обстояний отгоняющи, священными Твоими,
Владычице, предстательствы. (...) Покланяемся,
Богородице, Твоему пречистому образу,
и пресладкому Твоему Младенцу, Превечному
и незаходимому Свету Христу, Имже спасла еси
от лютых зол и тления смертнаго все человеческое
естество.

Канон сконцентрирован на теме иконы — источника — источения, углубляемой также посредством сближения с тематикой Рождества, Боговоплощения как главного всеобъемлющего и всё определяющего чуда:

Из песни 1:

Приидите, соберитесь христоименити людие, умы
тайно очистившеся, во святую церковь Матере
Христа Бога нашего: источает бо нам неоскудно
от святыя иконы источник духовен, целебен душам
и телом, песнь вопиющим: благословен из Тебе
рождейся Бог наш.

Дивит, Пренепорочная, и ужасает всяк слух чудо
Божественнаго Твоего Рождества: како херувимскаго

Творца зачала еси? Какое огонь нестерпимый во утробе
носила еси? Какое сущую Жизнь плотию облекла
еси, и живот всему миру родила еси, Бога купно
и Человека?

Явление иконы прославляется и как явление реки, «точащей» целебную воду, в выражениях, близких службе Никифора Ксанфопула и Слову Иоанна Дамаскина, и снова возвращается тема Боговоплощения:

Конец 7-й песни канона:

Радумся и веселимся, вернии людие, чудному
явлению иконы Пречистыя Владычицы Богородицы:
река бо явися неисчерпаема, целебную воду точащи,
слепым бо видети дает, и глухим слышание, хромым
хождение, и всем сущим в недужех безмездное
исцеление.

Неиспытана глубина, неведомо таинство,
непостижим образ, Дево, зачатия Твоего, зачатие без
семене, без мужа рождество. Безплотный воплотися,
Превечный младенствует, Сын Божий Сын Тебе Девы
бывает, Ему же вопием: Боже, благословен еси.

Этот канон, хвала Богоматери — иконе — неисчерпаемому источнику, представляет высокую степень «мыслительности» всей образной системы. Для сравнения обратимся здесь к значительно более «вещественной» формуле явления иконы в сказании о явлении иконы Казанской Божьей Матери, имея в виду, что сказание сложилось десятилетия спустя после службы. Составитель сказания Гермоген, по нашему впечатлению, знал службу и на нее опирался, разрабатывая данный в ней символизм явленного образа в «вещественном», нарративном плане. Согласно сказанию, Владычица явила свой образ («яви свое честное сокровище, источник неисчерпаемый») девочке Матроне во сне. Икона предстала «страшным огненным образом, лучи испущая огнены

пресвѣтлы и страшны зѣло»²⁶. Потом девочка нашла икону в земле, на месте пожарища; она была завернута в рукав однорядки и, вынутая из земли, сияла свежими красками: «свѣтлостію чюдне сияя», «земному же праху никако же коснувшуся чюдному тому образу».

Икона, завернутая в рукав и лежащая в земле после пожара, кажется уже совершенно материальной, но она лишь касается сферы вещей материального мира, не соединяясь с «прахом», и начинает источать источники исцелений высшей природы:

Человѣколюбец же Бог, видя терпѣние людей своих
(...) нынѣ же ради благодати Божия в сие в послѣднее
время показа нам праведное и всесвѣтлое солнце,
и отверзе породу Едема затвореннаго, и яви от
земли пресвѣтлую икону, источник неизчерпаемый,
своим человѣколюбным смотрением в земле сокрыему
чюдотворную икону Матери Своея, а наша Царицы
Владычицы Богородицы и Приснодѣвы Марія,
честнаго Ея Одегитрія, и свой человѣколюбный
образ²⁷.

Датировку службы пока невозможно осуществить. Она близка к Последованию похвальному, к кирилло-белозерской школе, к духу послания Кирилла к князю Можайскому по случаю явления иконы, но все эти тексты и идеи не привязаны только к одному периоду — началу XV века; они сохраняются и актуализируются в другие эпохи. К концу того же столетия и началу следующего Последование похвальное вновь выйдет на поверхность, появится в богослужебных книгах и сохранится в них надолго. Ниже мы снова вернемся к службе явленной иконе, рассматривая использование в ней текстов проповеди об иконе Римляныне. Сопоставив это цитирование с использованием той же проповеди

26. Повесть о явлении и чудесах Казанской иконы Богородицы // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 32.

27. Там же. С. 30.

в других источниках, мы получим некоторое основание предполагать, что служба явленной иконе в ее полном составе была вызвана к жизни в период максимального использования проповеди, на новой волне идеологической борьбы под знаменем Торжества Православия, — ближе к концу XV века. Против этого предположения, однако, свидетельствует отсутствие письменных данных о существовании службы на рубеже XV—XVI веков.

От Последования похвального к службе чудесно явившейся иконе. Кирилло-Белозерская школа

Везя на Белозерье Последование похвальное, Кирилл привез и культ Наставницы-Одигитрии, но, очевидно, не Владимирской. Для него имел первостепенное значение образ, от которого ему было видение, — Одигитрии Царьградской, явившейся ему за окном в Москве и указавшей место будущего монастыря — Успенского (ил. 7). Т. Б. Карбасова подготовила к печати раннюю службу Кириллу Белозерскому, составленную его учениками²⁸, где это событие представлено как важнейшее, венчающее подвиги личной аскезы и открывающее подвиг создания монастыря:

Икос

Аггелъ убо иже во плоти чистотою и житием
показася, вся яже в мирѣ богатство же и славу ни во
что же вмѣнивъ, и стремления страсти обуздавъ,
уму покориль я еси и на гору бестрастия възшед,
и оттуду богоразумия и пророчества дар сподобися
прияти, и яко близъ далнаа глаголаше, таже по сем
образъ Пречистыя Одигитрие церегородские видѣ,

28. Благодарю Т. Б. Карбасову за предоставление мне неопубликованных работ — подготовляемого к публикации по рукописям Кирилло-Белозерского собрания текста службы и статьи «Акафист Богородице в Житии Кирилла Белозерского».

показываются мѣсто, идѣже и монастырь честенъ
воздвигль еси въ славу и честь Владычице нашея
Богородице и честнаго Ея Успения...²⁹

Вся эта служба Кириллу, созданная его учениками, носит отчетливо богородичный характер. Ирмосы канона — такие же, как в каноне Иосифа из службы Похвалы Богородицы и в каноне Одигитрии Игнатия.

В третьей песни канона ирмос: «Твоя пѣвца Богородице», в каноне Игнатия — «Твоя песнословцы, Богородице, живой и независтный источниче, лик себе совокупльшыя духовно утверди, в божественней твоей славе венцев славы сподоби». В этом ирмосе Богородица названа «живым и независтным источником». В тексте третьей песни канона Кириллу тема ирмоса определяет построение последнего тропаря песни, но при этом развивается в манере Последования похвального, именую Богоматерь «источником приснотекущим»:

Твоего пѣснословника, Пречистая Богородице,
приснотекущий и неисчерпаемый и животворивый
источниче, предивнаго Кирила лик инок составлешиа
любезнѣйших ученикъ твоих, честному образу Твоему
припадающе, молимтися: державныя князи наши
во единении и в тишинѣ соблюди, и усобныя брани
укроти, яко да и мы в тишинѣ их тихо и безъмолвно,
и в чистотѣ житие поживем, и духовнѣ утверди,
и вѣнцев славы сподоби.

Через соотнесенность с ирмосом здесь образуется представление о лике Кирилловых иноков как певцов Богородицы — что, может быть, и не случайно, поскольку далее следует описание моления: Кирилловы

29. Т. Б. Карбасова приводит текст по рукописи Кир.-Бел. 363/620. Здесь цит. л. 292 об.—293.

иноки припадают к Богородичному образу. Кирилловский образ в этом тропаре представлен в двойственном назначении: как Одигитрия, он носит государственный характер — утишает междоусобные брани князей, и вместе с тем, как образ монастырский, утверждает тишину духовной жизни иноков. Здесь, в отличие от Последования похвального, не отмечена помощь Богоматери Одигитрии в защите от иноверных. Вскоре после смерти Кирилла, в 1427 году, татарские набеги отошли на второй план по сравнению с бедствиями чумы и междоусобной войны князей за московский престол. Для житийной истории Кирилла и для монастырской истории основной является роль Одигитрии в основании монастыря — указание места чудом от иконы. Назначение это станет основным для Одигитрии в культурах явленной иконы, указывающей место для строительства Успенской церкви — Колочской и Тихвинской, в тех формах, какие они приняли на рубеже XV—XVI веков, и для службы явленной иконе 9 июля. Можно предварительно сформулировать здесь положение о Кирилло-Белозерской школе чествования Богородицы, о «лике певцов», которые усвоили опыт Последования похвального и канона Одигитрии, создали службу Кириллу как преимущественно богородичную с чествованием иконы Одигитрии Царьградской. В пределах этого опыта и этой школы формировалась, вероятно, служба иконе 9 июля.

Другая икона, которая занимала ум Кирилла Белозерского, — та, что явилась в отчине князя Андрея Дмитриевича Можайского, в дальнейшем прославленная как Колочская, с праздником 9 июля. О ее явлении сообщается в летописях под 6922 годом. В ранних летописных записях есть версия, акцентирующая не столько само явление, сколько процессии — перенесения и торжественные встречи иконы:

Того жь лѣта сотворися знамение во отчене кн(я)зя
Ондрѣя Дмитриевича в Колочи о(т) иконы с(вя)т(ы)я
Б(огороди)ци. Явися чюдо много прощение
слепымъ и хромымъ и ослабленнымъ еже не може
оумъ ч(е)л(о)в(е)чи сказати. И на Москвьоу приходила

с(вя)тая тая икона м(е)сца авгоус 15 и о(т)толе
на Коломне и паки на Москвоу. И о(т) Москвы
оу Можаяескъ...³⁰

Указанная здесь дата приноса иконы — 15 августа — должна восприниматься как документальное свидетельство об обстоятельствах встречи в Москве на Успение иконы, только что прославившейся чудесами исцеления под Можайском. Из Москвы икону считают нужным нести на Коломну, возможно, как раз для сретения 26 августа с молебнами в воспоминание о том, что чудотворной богородичной иконой даруется защита от «безбожных агарян». Для такой процессии Коломна была наиболее подходящим местом: в конце XIV—XV веке она стала роковым рубежом, достигнув которого враги открывали себе дорогу на Москву. А может быть, Коломна стала целью еще и потому, что там уже была традиция августовского Последования похвального как сретения иконы из местного Успенского собора — будущей Донской.

Андрей Дмитриевич, в отчине которого находился и Можайск, и монастырь на Белоозере, был духовным сыном Кирилла. Сохранившееся (не в автографе, а в позднем списке) послание Кирилла князю Андрею — это ответ на письмо последнего о чудесах или чуде Богоматери.

Да что ми еси писал о преславном чюдеси Пречистыя
Богородицы, паче слова и смысла преславная
чюдеса, — слава Тебѣ, Боже! слава Тебѣ, Крепкий!
<...> Господине князь Андрей! Нам нынѣ видѣвше
Пречистыя Госпожа Богородица преславная Ея
и великая чюдеса, и о томъ, господине, радоватися
сердцем и душею утрашитися на всякъ часъ, что
сподобил насъ Богъ Пречистою Своею Материю
в последний сей родъ таковыми знаменми и чюдесы

30. ПСРЛ. СПб., 1907. Т. 17: Западнорусские летописи. Стб. 55. То же в Никифоровской летописи (ПСРЛ. М., 1980. Т. 35: Летописи Белорусско-Литовские. С. 33, 55).

избавити христианский род от нашествия
иноплеменных враг. И намъ, господине, нынѣ,
видѣвши на насъ Божию милость и Пречистыя
Богородицы помощь, поминати бы грѣхи своя...³¹

Насколько можно понять из послания, «знамения и чудеса», «пре-славные и великие чудеса Богородицы» — это ситуация, скорее всего, начала интенсивного чудотворения от иконы. Излияние чудес — знак прощения и милости Божьей в высшем смысле, что как будто не подразумевает какой-либо земной избранности или защищенности от бедствий в текущем времени. Наоборот, Кирилл сравнивает землю князя с Ниневией, что означает подверженность Божьему гневу, и наполняет текст наставлениями в благочестивой жизни. Однако «знамения и чудеса» какой-то не прямой связью соединены в тексте послания со спасением «христианского рода» от иноплеменных врагов, причем речь идет не о чудесном спасении от врага, мотиве столь любимом в повествовательных текстах, а скорее об обретении вследствие явленных чудес способности и даже обязанности спастись и спасти от иноверных. Не-что похожее заключено и в Последовании похвальном, которое славит успенское сретение Богородицы — источника чудес и премудрости, но привязывается в заголовке к спасению от агарян («преславным образом Богоматере»). Вероятно, Кирилл не только составлял свое послание, имея в виду Последование похвальное, которое, как мы помним, находилось у него в Каноннике, но и пустил этот молебен в ход в связи с чудесами можайской иконы и каким-то образом подготовил появление впоследствии службы 9 июля иконе — источнику чудес, чудесно явившейся, к которой примыкало предание об основании Успенской церкви или монастыря. Кирилл Белозерский чтит Богоматерь как Наставницу и Путеводительницу — Одигитрию, и указывающую путь к монастырю, и ведущую по пути победы над «безбожными агарянами».

31. «Послание Кирила чудотворца ко князю Андрею Дмитриевичу» цитируем по публикации: БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 432—436. Подгот. текста Г. М. Прохорова.

И в службе, здесь нами рассмотренной, и в послании Кирилла Белозерского речь идет об излиянии высшей милости. Никакие определенные иконы не именуется, мысль Кирилла и последующих составителей службы устремляется к первообразу; таково же Последование похвальное и служба Божией Матери Владимирской. В литургических текстах находили выражение высокие традиции восточнохристианской богородичной гимнографии в поздней стадии ее развития, с богатством и сложностью смыслов, в образовании которых приняли участие поколения учителей Церкви, гимнографов, поэтов, мистиков, богословов. Но кроме высших областей культа принадлежат и другим, в том числе политической истории. В этих сферах не следует искать значительных мистических и литургических смыслов, но нельзя исключить их из рассмотрения. Культ иконы включает и прославление, и чествование чудотворной святыни, и борьбу за нее, и подразумевает множество степеней близости к прообразу, от высокой — преимущественного достоинства литургической поэзии — до относительной удаленности от прообраза икон, принадлежавших князьям или еще кому-нибудь согласно документам и летописям. Но не нужно преувеличивать степень конкретности таких икон. Документы и летописные повествования, к которым мы сейчас обратимся, содержат данные колеблющегося значения; самое утверждение, что у князя есть икона, не должно пониматься исключительно как сообщение о единичном определенном материальном объекте: это может означать и некую причастность к чудотворению от иконы, к источнику милости Божьей. Во всяком случае, приступая к материалу следующего раздела, нам надо отказаться от представления о единичной материальности прославленной иконы.

Чудо от иконы на Колочи в историческом освещении

Здесь мы рассмотрим исторические аспекты формирования культов явленной иконы, опираясь в основном на летописание, которое для интересующего нас периода — XV—XVI веков — предоставляет замечательное богатство и разнообразие исторических свидетельств,

суждений, выражает борьбу исторических сил, участвует в делах государственного строительства и интригах. Но, отделив исторический план от литургического для удобства исследования, мы должны помнить, что в многосложном пространстве и нелинейном, многослойном времени культа исторические и литургические компоненты находятся во взаимодействии, которое требует постоянного и все нового исследовательского внимания. Сообщение летописи о чуде от иконы, о каком-либо знамении обычно кратко, встроено в годовую статью как исторический факт, жестко зафиксированный во времени. Но мы должны воспринимать такого рода сведения как экстракт информации о культе, уходящем в прошлое и будущее по отношению к указанному году и вширь в пространстве культуры. Летописи встраивают такие явления в простые причинно-следственные последовательности, которые мы должны увидеть в осложненности и множественности, в отношениях подвижных и многообразных связей между отмеченным летописью чудесным фактом и другими событийными рядами. В чуде закодирована история культа, традиции, участвовавшие в его образовании, — соответственно, до некоторой степени заданы и формы последующего его развития.

Учтенные в летописании за первую половину XV века чудеса от икон в основном заключаются в истечении слез или крови. Так, московская Троицкая летопись, по реконструкции, кончалась 1408 годом — нашествием Едигея и словами:

И бысть тогда въ всей Русской земли всѣмъ
христианомъ туга велика и плачь неутѣшимъ
и рыдание и кричание: вся бо земля плѣнена бысть,
начень отъ земля Рязанския и до Галича и до
Бѣлоозера (...) Сию же скорбь за много время нѣции
же отъ книжникъ провозвѣстиша, глаголюще, яко
въ предыдущее лѣто будетъ скорбь людемъ еже
и збытсѣя въ время се. Въ многихъже мѣстехъ
отъ святыхъ икон миро исхождааше, и отъ иныхъ

кровь идяше на показание намъ грѣшнымъ. Преже бо казнения бывають знаменія и прещенія, да аще не покаемся тогда, потомъ казнь Божіа приходит на ны за наша прегрѣшениа³².

После Едигея к 1420-м годам бедствия всех родов начали наступать на русские земли: чума — «мор», болезнь «коркотная», — «трус», «мраз» и голод, доводивший до людоедства. С начала 30-х годов к этому добавилась многолетняя война за московский великокняжеский престол между потомками Дмитрия Донского, в которой все стороны были равны в низости и жестокости. На этом фоне поражает известие, вошедшее почти во все летописные своды, — о явлении чудес от богородичной иконы в Можайском княжестве в 1413 году:

От Можайска града за 10 веръсть, в отчины князя Андрѣя Дмитриевича, от иконы Пресвятыя Богородица явилосѧ жалованія и прощениа людемъ много: слѣпымъ, хромымъ, ослабленнымъ, глухимъ и нѣмымъ, и нѣсть мощно сказати или исчести их, умъ чловѣчь не можетъ изрещи, колико чловѣколюбие Божіе и какова милость на людехъ³³.

Это не «прещенія» — угрожающіе знаменія от икон, предупрежденія о грядущемъ бедствіи, о которыхъ говоритъ Троицкая летопись, — а прощение. Слова о прощении и о непостижимости для чловеческаго ума милости Божіей сохранились в большинствѣ летописей в связи с известіемъ о можайской иконѣ, вне зависимости отъ вносившихся изменений. Известіе о чуде в контексте сетованій о всевозможныхъ бедствіяхъ напоминаетъ композицію двухъ Канонниковъ — Кириллова, 1407 года, в которомъ Последованіе похвальное находилось среди канонівъ молебныхъ

32. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись... С. 470—471.

33. Здесь цит. по: ПСРЛ. М., 2000. Т. 3: Новгородская I летопись младшего извода. С. 404.

на случаи разных бедствий, и Волоколамского, в котором служба на явление иконы 9 июля была в таком же окружении. Эти соответствия позволяют думать, что русские празднования в честь чудотворных икон исторически коренятся в эпохе бедствий и рождаются как благодарность в ответ на внерациональный, вне связи с историческими условиями данный, высший знак милости.

Летописцы в ту печальную эпоху обычно старались найти в событиях последовательную связь между прегрешением и наказанием, нераскаянностью и бедствием. Только прощение от можайской иконы было вне всех этих последовательностей. Можайску, как и многим другим землям, предстояло потерять большую часть населения, роду Андрея Дмитриевича — лишиться княжения и уйти в Литву. В какие формы вылилось потом это прощение, случившееся вне обстоятельств исторического времени?

Вернемся к посланию Кирилла Белозерского князю Андрею Можайскому, теперь — как к историческому документу, демонстрирующему среди прочего и тот факт, что можайское чудо входило в «область компетенции» Кирилла и его монастыря. Белозерский монастырь находился на наследственных территориях Можайского князя, полученных им по завещанию отца — князя Дмитрия Ивановича; Андрей Дмитриевич тесно и постоянно взаимодействовал с Кириллом, подчинялся ему как духовному отцу, поддерживал монастырь вкладами. Монастырь до 80-х годов оставался под покровительством рода Можайских князей: сын князя Андрея Дмитриевича, Михаил, получив Верейское княжество, стал его патроном. Кириллов и впоследствии Ферапонтов монастыри стали на столетие местом развития идеи о явленной иконе. В сохранившемся письме Кирилла к Андрею можно найти объяснение тому, как вписывалось это прощение в жизненные обстоятельства:

...Да что ми еси писал о преславном чудеси
Пречистыя Богородицы, **паче слова и смысла**
преславная чудеса (выделено нами. — *М. П.*), —
слава Тебѣ, Боже! слава Тебѣ, Крѣпкий! слава Тебѣ,

Безсмертный, хвалимый в Троици всѣми небесными
силами и родомъ человѣческимъ! Молитвами
Пречистыа Матери Своея, такову излия милость
в последний сей род, услыша моление Матере Своея
о роду християньском.

Слыши, господине князь Ондрѣй, Ветхое Писание:
егда восхоцет Богъ кою землю показнити за нечестие,
посылает преже проповѣдники, дабы обратилися.
И аще обратятся, отводит Господь от них Свой гнѣвъ,
мимоводит скорбь, и прелагаетъ печаль на радость,
и показываетъ на них Свою милость.

Господине князь Андрей! Намъ нынѣ видѣвше
Пречистыа Госпожа Богородица преславная Ея
и великая чюдеса, и о томъ, господине, радоватися
сердцем и душею устрашится на всякъ часъ, что
**сподобил насъ Богъ Пречистою Своею Материю
в последний сей родъ таковыми знаменми
и чудесы избавити християнский род от нашествия
иноплеменных враг.** И намъ, господине, нынѣ,
видѣвши на насъ Божию милость и Пречистыа
Богородицы помощь, поминати бы грѣхи своя
и о том бы плакаться и просити у Бога милости
и у Пречистые Его Матери помощи на благая дѣла³⁴.

Здесь непостижимость чудес отмечена так же, как в летописном известии о можайской иконе, — «паче слова и смысла»: смысл их — высший. Следует рассуждение о знаменях грядущих казней, весьма похожее на заключительный период Троицкой летописи: Бог собирается казнить и прежде посылает проповедников («нѣции же отъ книжникъ провозвѣстиша»). Но здесь вместо знаков «прещения» — знак

34. «Послание Кирила чудотворца ко князю Андрею Дмитриевичу» цитируем по публикации: БЛДР. Т. 6. С. 432—436. Подгот. текста Г. М. Прохорова.

прощения, хотя контекст остается более или менее тем же: никаких признаков покаяния перед прощением и благоденствия после прощения нет. Рассуждения о значении чудес поначалу вполне традиционны: Бог излил милость по молитвам своей Матери и через ее чудеса. Неожиданная мысль здесь — об избавлении от «иноплеменных враг», каким-то образом связанном с начавшимися чудесами и вовлекшем «нас»³⁵. Здесь не совсем ясно, о каком времени идет речь — историческом, литургическом или смешанном. Чудеса как знаки спасения в высшем смысле принадлежат эсхатологическому времени («на всяк час»). Но в высокое учение о спасении прорывается историческое время «избавления от агарян», образуется синтез высшей истории спасения и истории избавления от агарян, в котором вторая составляющая теряет историческую приуроченность, становясь как бы частью общего божественного плана спасения.

Публикаторы послания не решались датировать его 1413 годом — временем, к которому летописи относят чудеса от Колочской иконы, — поскольку Кирилл упоминает о спасении христианского рода «от нашествия иноплеменных враг», а между тем Едигей только что разорил всю Русь. По мнению С. В. Бахрушина, Кирилл имел в виду спасение Москвы, не пострадавшей от Едигея. Но совершенно невозможно, чтобы Кирилл считал спасением христианского рода ситуацию благополучия москвичей на фоне всеобщего бедствия. Едигей не пошел на Москву по своим причинам, взяв с нее выкуп деньгами, но разослал свои войска повсюду, и они «пожгоша» земли вплоть до самого Кирилло-Белозерского монастыря, сожгли и близкую к нему Верею. Г. М. Прохоров отнес послание к 1395 году, ко времени легендарного спасения Москвы от Тимура³⁶.

35. Переводя текст, Г. М. Прохоров перестраивает фразу спорным образом: «...оттого, что сподобил нас Бог Пречистой Своей Матерью в последний этот род: такими знаменаниями и чудесами избавил Он христианский род от нашествия иноплеменных врагов» (БЛДР. Т. 6. С. 433).

36. Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / изд. подгот. Г. М. Прохоров, Е. Г. Водолазкин и Е. Э. Шевченко. СПб., 1993. С. 35.

Кирилл писал не о событии, а о том, что Божья милость, явленная через икону Богоматери, источающую чудеса, спасает христианский род от нашествия иноплеменных врагов. Иначе говоря, существует связь между явлением-чудотворением Наставницы — Одигитрии — и спасением христианского рода от агарян. Эта связь — во вневременности, не причинно-следственная, поэтому нам трудно воспринять как мысль Кирилла, так и смысл приурочения Последования похвального 26 августа к спасению от агарян. Однако если мы освоим этот ход мысли, то сможем до некоторой степени прояснить эволюцию культа явленной Одигитрии в сторону Казанской. Действие по спасению от агарян принадлежало сущности русского культа явленной Одигитрии, каким он сложился к концу XIV века. Явление иконы Одигитрии должно было найти выход в сферу исторической мысли и памяти в форме рассказа о победе над агарянами, в противном случае культ приходил в упадок. Прощение «выше слова и смысла», отмеченное в летописных статьях под 1413 годом, нашло свою литургическую формулу в службе 9 июля, а завершающую историческую — с победой над агарянами — в сказании Гермогена после 1579 года, получив историческое соответствие во взятии Казанского царства.

Явленная икона и политическая борьба XV века. Появление имени Смоленской и образа Тихвинской Богоматери

В конце XIV — первой половине XV века постепенно и все сильнее проявляется стремление укрепиться с помощью значительной иконы. Эта стратегия приписывалась князю Андрею Юрьевичу Лаврентьевской летописью, составленной по благословию Дионисия Суздальского, о ней напоминало проложное сказание на Спас 1 августа. Церковные иерархи, участвовавшие в борьбе за митрополичью кафедру в последней четверти XIV века, — и Киприан, и Дионисий, и Пимен — так или иначе старались опереться на Одигитрию. Если имя Сергия Радонежского при всем его прославленном почитании Богоматери еще не ассоциируется в источниках с определенной иконой, то его последо-

ватели Кирилл Белозерский и Савва Сторожевский представлены как идущие с иконами основывать свои монастыри. Основывая монастырь под Звенигородом, Савва, согласно его житию, молится перед иконой Богородицы, «юже ношаша», и вручает это место ей, моля: «и наставница и окормительница буди ми»³⁷.

Интересно уникальное известие западнорусского летописания о приезде в Москву Григория Цамблака как раз в момент пребывания там иконы, прославившейся в отчине Андрея Дмитриевича Можайского:

и на Москвоу приходила с(вя)тая тая икона
м(е)с(я)ца авгоус(та) 15 и о(т)толе на Коломне
и паки на Москвоу. И о(т) Москвы оу Можаяеск
тогда был Цамьвлакъ на Москве. Того жь лѣта
родися кн(я)зю великому с(ы)нъ Васили³⁸.

Учитывая масштабы события, совпадение не может считаться случайным. Весьма вероятно, что Григорий Цамблак хотел участвовать в августовском праздновании и даже, может быть, предполагал сыграть в нем значительную роль, поскольку икона прославилась в землях, близких к Смоленску. Цамблак в тот период пребывал в западнорусских землях, на территории Литвы, и вскоре был поставлен на западнорусскую митрополию³⁹. Как друг и сподвижник митрополита Киевского и всея Руси Киприана, помня его опыт, Цамблак должен был знать и о великорусском праздновании успенского Сретения 26 августа, возникшем при Киприане, и о том, какие возможности для укрепления престижа давало участие в нем на ведущих ролях. В этот критический для судьбы русской митрополии период, перед поставлением на Киевскую митрополию волей западнорусских епископов и великого князя Литовского

37. Здесь мы пользуемся списком жития по рукописи: Собр. ТСЛ. № 692. Сборник конца XVI века. Л. 412.

38. Цит. по изд.: Супрасльський список // ПСРЛ. Т. 17: Западнорусские летописи. Стб. 55.

39. Турилов А. А. Григорий // ПЭ. М., 2006. Т. 12. С. 583—592.

Витовта (1415), Григорию Цамблаку было особенно полезно приобщиться к славе новоявленной иконы. Западнорусское летописание это учло, а великорусское не заметило Цамблака в Москве или вычеркнуло его присутствие из памяти.

Участие Цамблака в чествовании можайской иконы было бы довольно естественно: Можайское княжество, находившееся на границе с Великим княжеством Литовским, тяготело к нему и по родственным связям, и политически. Андрей Дмитриевич в 1403 году женился на дочери князя Стародубского, из Гедиминовичей, связи его с Литвой были довольно тесными и постоянными; сын его женился на дочери князя Воротынского, служившего Витовту⁴⁰. Согласно данным Описи архива Посольского приказа 1626 года (М., 1977. Ч. 1), можайский князь Иван Андреевич передал Смоленск Василию II. Обнаруживший это известие А. А. Зимин находил его загадочным: неизвестно, когда Иван Андреевич получил права на Смоленск, но известно, что Василий II этого города не приобрел⁴¹. Зимин не предполагал в этом известии никакого значения, кроме политического; не исключено, однако, что за этим стояли какие-то ожидания изменений в церковной жизни Смоленска после смерти Цамблака. Князь Андрей Дмитриевич обладал таинственным качеством причастности Смоленску, «смоленскости» — как и его чудотворная икона, явившаяся на Колочи.

В 1454 году, когда рать Василия II подошла к Можайску, князь — Иван Андреевич, внук Дмитрия Донского, — бежал в Литву со всем семейством. Другой сын князя Андрея Дмитриевича, Михаил, получив Верейское княжество, стал патроном Кирилло-Белозерского монастыря; сын его женился на племяннице великой княгини Софьи Марии Палеолог и с нею в 1483 году бежал в Литву от гнева московского великого князя Ивана Васильевича. Михаил Андреевич вынужден был завещать свои владения великому князю Московскому. Таким образом,

40. Кром М. М. Меж Русью и Литвой. М., 1995. Сведения о связях с Литвой Можайских князей и Шемяичей см. на с. 60—66.

41. Зимин А. А. Витязь на распутье: Феодалная война в России XV века. М., 1991. С. 90.

Верейское княжество в 80-е годы XV века тоже перешло под руку Москвы, а весь род Андрея Можайского оказался в Литве.

В Литве же с 1454 года находился и представитель другой ветви рода Дмитрия Донского, проигравшей в войне за московский престол, — Иван Шемячич, внук Юрия Дмитриевича, правнук Дмитрия Донского. Отец его, Дмитрий Шемяка, и Иван Андреевич Можайский были главными противниками великого князя Василия Васильевича Темного в долгой и кровавой войне за великое княжение. Можайские и Шемячичи получили вотчины в Литве; на рубеже XV—XVI веков они перешли под руку великого князя Московского: в 1493 году князь Семен Можайский отступает к Смоленску при приближении войск великого князя, а в 1502 году участвует уже на московской стороне в осаде Смоленска, тогда закончившейся неудачей⁴².

Таким образом, явление иконы на Колочи в 1413 году, важнейшее религиозное событие в этой пограничной области и в пограничный период, имело отношение (в разные периоды — по-разному) к православному Смоленску и к западнорусской митрополии. Утверждение поздней рукописи, что на Колочи явилась Смоленская икона, в некотором смысле небезосновательно, а взаимозаменяемость Колочской и Смоленской икон в названии службы 9 июля не случайно не только с литургической, но и с исторической точки зрения.

Вернемся к критическому для судьбы конкретной можайской иконы моменту падения Можайского княжества. В 1454 году московский митрополит Иона отправляет грамоту епископу Смоленскому; как определяет ее издатель, «Послание митрополита Ионы смоленскому епископу Михаилу о предупреждении враждебных действий со стороны бежавшего в Литву можайского князя Ивана Андреевича против московского великого князя Василия Васильевича. (Москва, апрель — август 1454 г.)». Сама грамота в рукописном сборнике документов митрополичьей кафедры (XVI век) имела заголовок: «Послание от митрополита

42. Кром М. М. Меж Русью и Литвой. С. 174—175, 182—183.

к смоленскому епископу Мисаилу о князи Иване Андреевиче, чтобы от него и от его людей великого князя отчине пакости не было»⁴³. Послание — почти пастырское: на этот недолгий период церковная власть Ионы распространилась на православных в Великом княжестве Литовском. Смоленскому епископу настойчиво внушается мысль о недостойности князя Ивана Андреевича как не постоявшего за православное христианство против «агарян». Митрополит сообщает, что приходила «рять татарская царева Сииди-Охестова»:

...и от нас была посылка о том, чтобы от него помочь была православному христианству. И он, сыну, ни сам не поехал к нему, ни к его детям, ни к его людям не поехал, ни помочи своей на оборон христианству не послал. Бог паки, сыну, своею милостию, сына нашего, великого князя, потружаньем и его детей, и его людей православное христианство помиловал. И пошли татарове прочь безделны⁴⁴.

Приводится и другой случай, когда за Андреем Дмитриевичем послали, чтобы защищать Галич, — «и он, сыну, так же ни сам не пошел, ни людей своих не послал». И за это великий князь «к нему целование сложил. И он, оставя свою отчину, да пошел в державы <...> великого короля»⁴⁵.

Комментаторы послания отмечали странную несогласованность его данных с хронологией татарских набегов в официальном Московском великокняжеском летописном своде⁴⁶. МЛС, определяемый как свод 1479 года, — летописец победившей стороны. Здесь последовательность известий за 1454 год может быть рассмотрена как специальная идеоло-

43. РФА. Т. 1. С. 203—205. № 60.

44. Там же. С. 203—204.

45. Там же. С. 204.

46. Там же. Т. 5. С. 1013—1016.

гическая композиция, не обязательно близкая по времени к событиям. Об уходе князя сообщается так:

Того же лѣта князь великы Василеи поиде
к Можайску на князя Ивана Андрѣевича за его
неисправление. Он же слышавъ то, выбрався с женою
и з детми и со всѣми своими, побеже к Литвѣ. А князь
велики пришед к Можайску взят его и умилосердився
на вся сущаа въ градѣ том пожалова их и намѣстники
своа посадив възвратися к Москвѣ⁴⁷.

Затем следует сообщение, что пришли «татарове Седиахметевы» на Оку и были разбиты усилиями великого князя Василия: «князь великий послал против них князя Ивана Юрьевича, бысть им бои и одолѣша христиане татаром»⁴⁸.

Сопоставляя этот пассаж с содержанием грамоты Ионы в Смоленск, комментаторы грамоты недоумевают: летопись ли путает порядок событий или великий князь сначала «превентивно» просил Ивана Андреевича помочь, а потом — уже после его бегства — пришли татары, в невыступлении против которых он обвиняется?⁴⁹

Мы полагаем, что известие о набеге и о победе христиан помещено в летописи не как историческое, а во имя той логики, с которой мы уже знакомы. Отменяется факт включенности можайского князя в общество тех «нас», которыми, как писал Кирилл Белозерский в связи с чудесами в Можайске, спасается христианский род; теперь «поганные» побеждаются великим князем. А это скрыто подразумевает, что великая икона, символ способности спасать христианский род от поганных, — не у можайского князя, а у великого князя Василия Васильевича.

47. МЛС. С. 273.

48. Там же.

49. РФА. Т. 5. С. 1014—1016 (Коммент. к № 60).

И действительно, в летописи сразу же следует большой рассказ об отправлении в Смоленск иконы Божией Матери, озаглавленный «О Пречистой Смоленской»; это повествование о том, как по просьбе смоленского владыки Мисаила великий князь отпустил в Смоленск икону Пресвятой Богородицы, «ея же плѣном взял Юрга». Больше ничего о ее происхождении не сказано. Важная реплика этого текста — слова великого князя, объясняющие необходимость отпустить икону: «како в плѣну дръжати неодожимую Владычицу всего мира»⁵⁰. Эта тема плена и освобождения из плена Владычицы-Одигитрии как бы парит над летописным рассказом, несладким и мало мотивированным с точки зрения исторической последовательности событий. В летописной статье описаны подробности торжественного прощания, устроенного как празднование, великого князя и его семьи с отбывающей иконой, общение по этому поводу владыки Мисаила и московского владыки Ионы, просьба оставить на благословение великому князю одну из отправляемых в Смоленск икон, создание копии с отправляемой иконы:

И повелѣ ину икону в тоа мѣсто писати, снем мѣру с неа и образ назнаменовав, а пред тою, иже оставлена, повелѣ на всяк день молебень священником пѣти, акафистъ со икосы. Бысть же сие генваря мѣсяца 18 день⁵¹.

В тексте есть неясности: не совсем понятно, что скопировали, что оставили и куда, собственно, унесли — ведь известий о доставке иконы в Смоленск не имеется. Западнорусские летописи XV—XVI веков, довольно многочисленные, с достаточно подробными смоленскими известиями, о поездке за иконой или о принесении ее в Смоленск даже не подозревают. Пречистая Смоленская не присутствует на их исто-

50. МЛС. С. 273. Эта реплика как ключевая в дальнейшем будет воспроизведена в летописном сказании об Одигитрии Устюжской.

51. МЛС. С. 275.

рическом горизонте. Главный пафос статьи для самого великокняжеского свода, видимо, состоит в утверждении, что Пречистой Смоленской распорядился московский великий князь, что она какое-то время находилась у него и что, в сущности, она и остается у него, поскольку ей служат «на всяк день» в великокняжеской Благовещенской церкви в Кремле. В политическом отношении Смоленская икона представлена летописью как знак принадлежности земли Смоленска к православному миру, устройство которого гарантируется великим князем Московским.

Много десятилетий спустя эта летописная статья стала проложным сказанием праздника Смоленской иконы 28 июля, и дата 18 января как-то забылась. Чтимая икона Богоматери, связанная со Смоленском, кроме рассматриваемой статьи, не упоминалась в летописях вплоть до Никоновского свода (20-е годы XVI века).

В том же Московском великокняжеском своде внесены важные изменения в статью за 1413 год об иконе в Можайском княжестве. Местом знамений остается отчина князя Андрея Дмитриевича, но в рассказе появляется простолюдин Лука, который приносит икону из Колочи. Сама икона описана как складень с Николой и Ильей на створках. Сказано, что Лука понес икону в город Можайск, и ее встречал весь город, включая «съсущих млеко»; князь не упомянут в составе встречавших. Потом тот же Лука пошел оттуда к Москве и по иным городам, и там икону встречали митрополит, весь священнический чин, и «князи и княгини», и вообще «все православное христьянское множество, чудес ради бываемых от неа»⁵². Получается, что икона — неопределенно общее достояние или достояние безродного и странствующего Луки; Можайское княжество исчезает с исторического горизонта. В таком контексте икона прощения, историческую славу которой было невозможно преуменьшить, оказывается представлена как складень, то есть переносная, для частного пользования, — тип сам по себе маргинальный.

В службе 9 июля, которая, как мы помним, могла быть и службой Колочской иконе, чествуется «сообразная», всемирная икона — икона-

52. МЛС. С. 241.

прообраз, запечатленный апостолом Лукой. Версия, включенная в Московский великокняжеский свод, могла произвести тенденциозную подмену, конкретизировав великую святыню и представив ее как складень. А простолюдин Лука в этой версии появился, возможно, ради того, чтобы дать снижающее употребление имени Луки — апостола, с которым неизбежно должна была ассоциироваться великая «сообразная» икона. Ведь несколько выше, почти рядом, в этой летописи под 1395 годом помещалось «Слово о чудеси пресвятыя Богородица, егда принесена бысть икона честнаго образа ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву»⁵³. Для Московского свода возникает проблема единственности и уникальности истинного — написанного апостолом Лукой — образа; в рамках конкурентной борьбы, когда иконой *апостола* Луки является Владимирская, можайская становится иконой *простолюдина* Луки, который несет ее в Москву⁵⁴.

Л. И. Журова, исследуя эволюцию летописных известий о событии 1413 года, проникательно отмечает, что своды XV века говорили о нем как о прощении, а с XVI века слово «прощение» уходит, уступая место

53. МЛС. С. 222.

54. В Никоновском своде этот рассказ превратится в длинную новеллу о похождениях крестьянина Луки, не всегда трезвого. В полном тексте Сказания о Луке отмечается, что его почитали как апостола. Эволюция известий о Колочской иконе в летописании с учетом роли их в политической борьбе тщательно исследована в цитированной выше монографии Л. И. Журовой «Сказание о Колочской иконе». Мы не можем согласиться лишь с некоторыми методологическими аспектами этой работы: автор считает рассказ о крестьянине Луке исходной основой, по ее гипотезе содержащейся уже в несохранившемся послании князя Андрея Можайского Кириллу Белозерскому о чудесах от иконы. Вся последующая эволюция, с этой точки зрения, есть все большее приближение к оригиналу. Начав исследование в 1970-е годы, Л. И. Журова вела его в историко-литературном направлении, высшей ценностью для которого было художественно развитое повествование. Соответственно, ранние источники исследуются как материал по истории сюжета, который сначала скрыт, а по ходу изменения версий проявляется все яснее. Но вместе с тем в разных частях своего исследования, обновленного в ходе подготовки книги, и особенно определенно — в заключении, Журова высказывает предположение, что известное сказание о Колочской иконе есть результат совмещения двух разных элементов — истории о Луке и известия о чудесах от иконы князя Можайского.

слову «чюдеса»; свод, в котором произошла эта замена, — великокняжеский московский⁵⁵.

Московский великокняжеский свод впервые в истории русского летописания включает целую группу больших повествований о великих иконах с их чудесами и чествованиями. Оптика этого свода — новая по сравнению со сводами первой половины XV века: если те смотрели на знамения прежде всего как на проявления милости или немилости Божией, то этот свод сосредотачивается на прославившихся иконах и их судьбе, даже в отвлечении от чудес и знамений. Сказание о Смоленской иконе, которому суждено было стать проложным, оказывается рассказом об обмене икон — церковно-политического, даже церковно-административного содержания.

Сказания об иконах в их соотношениях внутри композиции Московского свода демонстрируют этапы политической борьбы, в которой иконы оказываются существенным, но не вполне политически контролируемым инструментом. Казалось бы, для Московского великокняжеского свода достаточно было описать триумфальную победу Владимирской иконы, находившейся в ведении московского князя, однако отдельное от Москвы явление в Можайске и Смоленская Пречистая, взятая в плен «Юргой», были слишком значительны — их можно было представить в измененном виде, но нельзя было изъять из исторической памяти.

О том, кто такой Юрга и что за плен имеется в виду, существуют лишь предположения. Одни думают, что это был какой-то московский воевода, другие — что смоленский князь Юрий, бежавший из Смоленска и в какой-то момент прихвативший с собой святыню; третьи, оставляя в стороне известие о «плене», связывают появление Смоленской с браком Софьи Витовтовны и великого князя московского Василия Дмитриевича⁵⁶. Возможно, эта последняя версия и имела в виду

55. Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. С. 85—86.

56. Среди специалистов принимается обычно гипотеза А. А. Турилова о Юрге как внуке великого князя Ольгерда Юрии Семеновиче Лугвеньевиче, который занял смоленский стол ненадолго в 1440 году, но потом бежал оттуда в Москву. Это предположение было высказано в статье о Смоленской иконе, написанной автором для энциклопедии чудотворных

в сказании. Документальные и летописные источники подтверждают сам факт включения в московскую сокровищницу смоленских святынь, привезенных Софьей из поездки в Смоленск к отцу, Витовту, но без упоминания Пречистой Смоленской.

А. А. Турилов в экскурсе о возможном историческом прошлом Пречистой Смоленской отмечает, что «литературное прославление самой Смоленской иконы имеет сравнительно поздний и весьма специфический характер. По сути, оно сводится к известиям летописного рассказа о возвращении образа из Москвы в Смоленск в 1456 году». Из сказания исследователь заключает, что икона уже была прославленной — «трудно, однако, определить, сколь далеко в глубь столетий уходит эта слава»⁵⁷. Увеличивает трудности реконструкции прошлого иконы, как подчеркивает Турилов, отсутствие самого образа. Храмовая икона смоленского собора «погибла или пропала в 1941 году, и датировка этого списка надежно не установлена»⁵⁸. Методологический интерес представляет для нас в этой статье допускаемая автором возможность возведения культа и образа Торопецкой Богоматери к прообразу Смоленской, то есть возможность уйти от обычного взгляда на историю культа иконы как вырастающего из прославления определенной иконы в конкретный момент истории.

Наименование «Смоленская» изменчиво в своих коннотациях более, чем наименования других икон, видимо, в силу особенностей истории культа или культов. Интерпретация смыслов и истории наименования икон вообще затруднена тем, что в современном языке описания название иконы отождествлено с определенным иконографическим типом: Смоленская всегда — самый классический тип Одигитрии, Тихвинская всегда с характерной чертой: правая ножка Младенца согнута под ле-

икон и не напечатанной, но известной. Некоторые положения статьи сейчас появились в работе: Турилов А. А. Еще раз к вопросу о происхождении Торопецкой (Корсунской) иконы Богоматери: гипотеза историка // «В созвездии Льва»: Сб. к 70-летию Л. И. Лившица. М., 2014. О Юрге см. на с. 37.

57. Там же. С. 37—38.

58. Там же. С. 42.

вой, так, что на первом плане видна обнаженная пяточка; и наоборот, если икона представляет классический тип Одигитрии — значит, это Смоленская, если видна пяточка Младенца — значит, это Тихвинская (ил. 13). Новый шаг сделан в статье И. Л. Бусевой-Давыдовой: она принципиально замечает, что в большинстве случаев, говоря о Смоленской, ученые имеют в виду определенный иконографический тип Одигитрии, а не историческое наименование иконы. В описях XVII—XVIII веков, ею рассмотренных, лишь в единичных случаях упоминались иконы с названием «Смоленская», а в огромном большинстве случаев — просто Одигитрии⁵⁹. Обследовав описи и упоминание Смоленской в статье МЛС за 1456 год, исследовательница приходит к заключению, что культ иконы Божией Матери Смоленской был развит слабо и ограничивался Москвой⁶⁰, — мнение, с которым мы можем согласиться лишь в том случае, если будем понимать под Смоленской только образ, представленный в сказании МЛС. Однако нами выбран другой подход: мы имеем в виду здесь Одигитрию, иногда получавшую имя «Смоленской», прославление которой формировалось с конца XIV века на протяжении двух последующих столетий.

Наименование иконы «Смоленская» появилось в источнике XV века раньше, чем в МЛС. Оно обнаруживается в завещании князя Юрия Дмитриевича: как благословение старшему сыну Василию оставляется «икона Пр(е)чистая Б(огороди)ца окована золотом, смоленская»⁶¹.

В. И. Антонова пыталась реконструировать судьбу этой иконы и отождествить ее с реально сохранившимся образом⁶². Она обратила

59. Подробное исследование этого вопроса см. в ст.: Бусева-Давыдова И. Л. Одигитрия Смоленская: к истории и иконографии образа // Иконографические новации и традиция в русском искусстве XVI века: Сб. ст. памяти Виктора Михайловича Сорокатого. М., 2008. С. 113—126.

60. Там же. С. 118.

61. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI веков. М.; Л., 1950. С. 73—75. № 29. Здесь цит. с. 74. Духовная датируется издателями приблизительно 1433 годом.

62. Антонова В. И. Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 569—572.

внимание на процитированный Д. В. Айналовым текст из рукописи, хранившейся в его времена в семинарской библиотеке Симферополя. В рукописи, по данным Айналова, воспроизводилась надпись с Тихвинской иконы (очевидно, подразумевался иконографический тип Тихвинской). Айналов передал этот текст в своей немецкой книге 1933 года. Надпись от первого лица, от имени иеромонаха Игнатия Грека из монастыря Михаила Архангела (видимо, смоленского)⁶³, сообщала, что он написал эту икону в 1383 году при великом князе Дмитрие Ивановиче и митрополите Пимене и что икона написана согласно обету, данному великим князем Юрием Дмитриевичем. Данные Айналова не могут быть поставлены под сомнение: такой текст существовал, другой вопрос, отражалась ли в нем авторская запись иконописца, — это могла быть и более поздняя легендарная история иконы. Антонова отождествляет Игнатия Грека с Игнатием Смолнянином, который ходил в Царьград с Пименом, когда тот добивался утверждения на митрополии, и отправляет к упоминанию о Смоленской иконе в завещании Юрия Дмитриевича. Таким образом, по ее мнению, икона именуется Смоленской не по собственному происхождению, а по происхождению иконописца.

Айналов не обратил внимание на важнейшую особенность найденной им надписи: первая часть ее с датой «6891» и именами Дмитрия и Пимена соответствует началу сказания о чудесном явлении Тихвинской иконы по письменным документам первой половины XVI века⁶⁴. Исследователи предания о Тихвинской иконе тоже рассматривают данные Айналова об иконе князя Юрия Дмитриевича. В. М. Кириллин склоняется к тому, чтобы принять эти сведения как документирующие реальную историю иконы или ее копии, во всяком случае — почитания Тихвинского образа. Раннее появление Тихвинской в Дмитрове он объясняет тем, что Дмитров какое-то время входил в удел князя Юрия Дмитриевича⁶⁵. Э. С. Смирнова тоже интерпретирует данные Айналова

63. По историческим данным, такой монастырь в Смоленске имелся (см.: Там же. С. 569, примеч. 5).

64. РФА. Т. 3. С. 540. № 152.

65. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»... С. 99—101.

как имеющие отношение к чтимому образу, явившемуся на Тихвине⁶⁶. Если продолжать ставить вопросы о конкретных воплощениях явленных икон первой половины XV века, то особенное смятение может вызвать Колочская: иконы с таким именем нет в хранилищах, что-то подобное описанному в позднейших версиях складню находилось в храме Гжатска. О гжатской иконе как о Колочской — с древним вариантом Одигитрии в центре и образами Николая и Ильи по сторонам — писал Н. П. Кондаков⁶⁷. Недавно Т. В. Толстая обратила внимание на датированную началом XVI века икону Богоматери по типу Тихвинской Одигитрии из придела Петра и Павла Успенского собора Кремля с апостолами и отцами Церкви на полях, которая стала доступна исследованию после реставрации. Икона предположительно отождествляется с представленной в описи XIX века иконой, названной «Колочская»⁶⁸. Расширив тезисы в статью, исследовательница, однако, совершенно оставляет тему Колочской и именует икону «Тихвинская» — по иконографическому типу. Здесь она, впрочем, замечает, что соотношение иконографического типа и наименования не было устойчивым, и Тихвинская по типу могла называться в XVII—XVIII веках просто Одигитрией или даже Смоленской⁶⁹.

По-видимому, в первой половине XV века черты будущих Смоленской, Тихвинской, Колочской, Казанской зарождались внутри единого постепенно развивавшегося культа явленной Одигитрии-Наставницы. Сообщения о явлениях в 1383 или 1413 годах прикрепляли к конкретным обстоятельствам времени саму явленность-чудотворность великой святыни, истечение милости Божией. Для службы 8 / 9 июля,

66. Смирнова Э. С. Московская икона XIV—XVII вв. Л., 1988. №№ 160—162. С. 297.

67. Данные собраны в кн.: Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. С. 15—22.

68. Толстая Т. В. Икона Богоматери Тихвинской или Колочской из Успенского собора Московского Кремля: История, иконография, атрибуция (URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/tezis/tolstaya.htm>).

69. Толстая Т. В. Икона Богоматери Тихвинской с Троицей и святыми из Успенского собора Московского Кремля // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой. М., 2008. С. 525—552. Здесь: с. 535—536.

когда бы она ни возникла, эти прикрепления оставались нерелевантны, в XVI веке такие даты в контексте рассказов о чудесных явлениях — обнаружениях икон — стали получать всё больший вес, что повлияло на заголовки службы с их уже отмеченной выше путаницей: празднуется явление то Колочской, то Казанской, то Смоленской.

Еще раз подчеркнем, что в XV—XVI веках наименования чудотворных икон не имели еще той конкретности и закрепленности, к которой мы привыкли сейчас. Икона могла обозначаться как Смоленская, иметь иконографическую черту будущей Тихвинской и содержать надпись с элементами предания, которое в дальнейшем перешло к Тихвинской как особому ответвлению культа Одигитрии. Отмечая здесь свидетельства источников о том, что тот или иной князь, та или иная из противоборствующих сторон имели отношение к явленной или вообще драгоценной иконе, мы не предполагаем при этом обязательного перемещения конкретной иконы из рук в руки: в разные моменты разные лица могли сознавать себя обладающими наивысшей богородичной иконой, «сообразной» и явленной, могли заявлять об этом так или иначе, а могли и скрывать, вынужденные сохранять это сознание как тайное убеждение.

Обратим внимание, что надпись на чтимой иконе Одигитрии ассоциировала ее с обетами и великим княжением Юрия Дмитриевича. Указание на великое княжение, конечно, не было провидческой интуицией 1383 года: надпись была сделана позже. Юрий Дмитриевич занимал московский великокняжеский престол дважды: ненадолго в 1433 и 1434 годах; впрочем, он мог именоваться великим князем и в другие периоды⁷⁰. В 1383 году он был совсем еще мал и вряд ли мог давать обеты.

Юрий Дмитриевич был победителем «агарян» — это, как мы помним, полагалось князю с великой иконой; может быть, в связи с этим надпись упоминает о его обетах. В 1395 (или в 1399) году, в тот са-

70. *Зимин А. А.* Витязь на распутье... С. 40, 226 (примеч. 54), 227—228 (примеч. 89). Софийская I летопись младшей редакции под 1434 годом называет великим князем как Юрия Дмитриевича, так и Василия Васильевича (см.: Там же. С. 137).

мый год, когда Витовт взял Смоленск и когда, согласно позднейшим летописям, Москва была чудесным образом спасена от Темир Аксака, Юрий Дмитриевич совершил поход на восток. Тогда были завоеваны «Болгары Великие», «град Казань» и другие города⁷¹; поход длился три месяца. Бóльшей победы русское оружие в то время не знало. Казань была разрушена и восстановилась лишь через 40 лет. Летописи, сообщающие об этом походе, относят успех военной операции на счет организационных усилий великого князя Василия Дмитриевича: именно он отправил в поход своего брата Юрия. То же известие сохраняется и в Московском великокняжеском своде, хотя и несколько потесненное сказанием о Темир Аксаке и чуде иконы Владимирской⁷². Победа Юрия Дмитриевича упоминалась, но не прославлялась летописями, которые вообще старались видеть в нем фигуру маргинальную.

Кажется возможным считать косвенной формой прославления похода проложное слово на 1 августа — рассказ о походе Андрея Боголюбского на волжских болгар, уже неоднократно нами упоминавшийся. Проложный текст заимствует повествование о походе Андрея, вероятнее всего, из Лаврентьевской летописи, но переделывает источник. В Лаврентьевской этот рассказ представлен как «Чюдо новое с(вя)тое Б(огороди)ци Володимер(с)кое» (при войске находилась Владимирская икона)⁷³. В проложном же тексте наименование Владимирской снято: это икона «Владычица наша Б(огороди)ца Приснод(е)вица М(а)рия», чудеса происходят и от иконы Пречистой, и от иконы Спаса, и силой Креста; празднование — не богородичное, а милости Божией. Таким образом, актуальный на рубеже XIV—XV веков проложный текст, определяющий церковное значение похода на болгар, в этот период отчасти освобожден от ассоциации с культом Владимирской иконы. Через несколько десятилетий он будет включен в цикл чудес от Владимирской иконы, то есть вернется к исходному историческому значению.

71. ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 1: Софийская I летопись. Стб. 513.

72. МЛС. С. 226.

73. ПСРЛ. М., 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Стб. 352—353.

В житии Саввы Сторожевского мы находим описание похода князя Юрия, несколько напоминающее проложное сказание о Спасе 1 августа и сам исходный летописный рассказ о походе князя Андрея на болгар⁷⁴. Житие это составлено, как следует из предисловия, Маркелом по поручению митрополита Макария, по молению старцев из обители, основанной святым Саввой (л. 408 об.). Житие построено своеобразно: в нем рассказывается, как князь Дмитрий Иванович, вернувшись после победы над Мамаем, приходит к игумену Троицкого монастыря Сергию, сообщает ему об обете, который дал перед походом на татар, — в случае победы поставить монастырь во имя Богоматери, и просит помочь в исполнении его. Сергей находит место на реке Дубенке, строит там церковь во имя Успения Богоматери (л. 410) и на некоторое время вручает Савве руководство монастырем; потом Савва возвращается к Троице. Туда приходит благоверный князь Георгий, сын великого князя Дмитрия, и просит Савву, «да шествуетъ с нимъ во гра(д) Димитровъ и подасть бл(агос)ловение и м(о)л(и)тву домови его» (л. 411 об.). Князь просит старца основать монастырь близ Звенигорода. Обитель устраивается и расцветает, как райский сад. Следует специальный заголовок: «О побѣдѣ князя Георгия». Поход против болгар представлен как самостоятельный подвиг князя. Перед походом он приходит в обитель и просит у Саввы молитвенной помощи. Святой благословляет князя крестом и предсказывает благополучное возвращение. Князь завоевал многие грады и области: «И многие страны татарские поплени и пожже, и с великою побѣдою и славою во свое отечество во(з)врати(ся)». Придя в обитель, он воздает благодарение Всемилоливому Богу, Пречистой его Матери. Старец вновь осеняет его крестом и произносит похвалу в несколько противоречивой временной форме: благодаря добродетелям

74. Житие — произведение XVI века, в котором использовано предание предшествующего времени. О житии существует новая работа с описанием списков памятника: *Косницкая А. Е.* Список жития Саввы Сторожевского для Кирилло-Белозерского монастыря и рукописная традиция памятника // *Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь* / ред. С. А. Семячко. СПб., 2008. С. 441—454. Здесь мы пользуемся списком жития по рукописи: Собр. ТСЛ. № 692 (сборник конца XVI века). Номера листов указаны в тексте.

князя Бог «сего ра(ди) подасть тебѣ толику побѣду на невѣрныа, да о(т)мститъ кровь рабъ свои(х)» (л. 413). Как и в других источниках, дар победы над неверными оказывается надвременным.

Собственно, победа Георгия Дмитриевича как параллельная победе отца его Дмитрия и примыкающие к этим подвигам основания двух монастырей и составляют все содержание жития Саввы, если не считать ряда его посмертных чудес.

Мы не будем здесь пытаться понять место этого жития в контексте политической жизни середины XVI века. Для нас существенно, что имелось предание, видевшее в Юрии Дмитриевиче великого победителя болгар по модели сказания о Спасе 1 августа. Позиция иконы здесь не обозначена, хотя присутствие ее намечено упоминанием об иконе Саввы, «юже ношаша».

Для церковной словесности рубежа XIV—XV веков — для Последования похвального 26 августа и проложного сказания 1 августа, как и позже для жития Саввы и службы 9 июля, культ Владимирской (или какой-либо другой иконы с обозначенным именем) слишком локален, исторически конкретен; церковный текст чувствует Божию милость, явленную через Богоматерь, в ее иконе или без иконы — не уточняется. Ход мысли проложного сказания и жития тот же, что у Кирилла Белозерского: Божия милость, явленная через Богоматерь, открывает путь спасения христианского рода от нашествия «иноплеменных враг». Великий князь Дмитрий, боровшийся с татарами, и Юрий Дмитриевич, как победитель болгар в эпоху расцвета проложного сказания о победе над болгарам, побеждали милостью Божией и Пречистой Его Матери; соотношение победы с иконой не находило выражения. Любопытно, впрочем, что летописи датируют поход Юрия на болгар противоречиво: то 1399, то 1395 годом — то есть тем самым, когда, по позднейшему сказанию МЛС, «агаряне» были побеждены с помощью Владимирской иконы⁷⁵.

75. О расхождении данных в летописях см.: *Фетищев С. А.* Московская Русь после Дмитрия Донского... С. 112—113.

Связь имени Юрия Дмитриевича с великой иконой сохранилась, кажется, лишь в завещании и случайной записи. Но, может быть, слова сказания «О Пречистой Смоленской» о Юрге, который ее «пленом взял», тоже выражают эту связь.

Борьба за московский престол между Василием Васильевичем и его дядей Юрием Дмитриевичем начинается сразу по смерти Василия Дмитриевича в 1425 году. По завещанию Дмитрия Донского, сыну его Василию Дмитриевичу должен был наследовать брат Юрий. По завещанию же самого Василия, наследником должен был стать сын его Василий Васильевич, на тот момент десятилетний. Конфликт был неизбежен⁷⁶. В апреле — мае 1433 года Юрий входит в Москву, занимает великокняжеский престол, затем берет в плен Василия Васильевича, но мирится с ним и дает ему в удел Коломну. Тот в Коломне собирает людей, москвичи переходят к нему. Юрий оказывается вынужден вернуться в свой Галич. В 1434 году он с войском берет Москву, входит в Кремль, берет в плен жену великого князя и мать его Софью Витовтовну и объявляет себя великим князем. Он умирает в том же 1434 году, а старший сын его и наследник Василий Юрьевич Косой остается на великом княжении всего один месяц. Война продолжалась, и активной силой в ней были сыновья Юрия Дмитриевича — Дмитрий Шемяка и Василий Косой; позже включился и сын Андрея Дмитриевича Можайского Иван. По смерти Юрия Дмитриевича война приобрела особенно дикие и жестокие формы. Внуки Донского, как пишет Карамзин, были «малодушными и жестокосердыми»⁷⁷.

Докончальные грамоты, сохранившиеся от этого периода, довольно многочисленны: князья заключали между собой договоры с крестными целованиями, которые тут же нарушали, и потом заключали снова, с тем чтобы опять нарушить. В грамотах упоминаются неоднократно честные

76. Здесь мы весьма схематически представляем начало войны и связь ее с духовной Дмитрием Ивановичем. Чрезвычайно запутанные конфликты, последовавшие за смертью Дмитрия Донского, с историей вопросов характеризуются в работе: *Фетищев С. А.* Московская Русь после Дмитрия Донского...

77. См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. 2, т. 5. Гл. 3.

кресты и святые иконы, которые Юрий Дмитриевич в свое время захватил у матери великого князя Василия Васильевича Софьи Витовтовны и которые теперь требовали (или, соответственно, обещали) вернуть⁷⁸. Тут, кажется, намечалась будущая идея, получившая место в Сказании о Смоленской иконе в МЛС: «пленом взял Юрга». Требования и обещания не выполнялись или выполнялись только отчасти и возвращались в следующих докончаниях. По позднему докончанию великого князя Василия Васильевича с князем Галицким Василием Юрьевичем Косым за Косым был закреплен удел — Дмитров, и он — вновь повторяется старое требование — должен был отдать великому князю то, что взял отец его Юрий Дмитриевич у матери великого князя, Софьи Витовтовны⁷⁹. Затем Василий Дмитриевич ослепил старшего Юрьевича. «Несчастный слепец, — пишет Карамзин, — жил после того 12 лет, в уединении, как бы забвенный всеми и самими единокровными братьями. Великий князь будет наказан за свою жестокость, лишенный права жаловаться на подобного ему варвара»⁸⁰. Он, в свою очередь, будет ослеплен средним братом — Дмитрием Юрьевичем Шемякой. Пока же, вскоре после ослепления Косого, в 1441—1442 годах московский великий князь заключает с Шемякой договор, по которому берет себе весь удел Василия Косого и «со всеѣм, што к нему потягло, чѣм его бл(а)г(о)-с(ло)вилъ о(те)ць ваш, князь Юрьи Дмитриевич, по своей д(у)ш(е)вной грамотѣ»⁸¹. Следовательно, духовная Юрия Дмитриевича была известна великому князю, и Смоленская икона не могла пройти незамеченной. Как основное благословение она должна была перейти в руки великого князя. Учитывая нрав Дмитрия Шемяки, нельзя быть уверенным, что он покорно отдал икону. «Еще в конце 1447 года, — пишет Карам-

78. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей... С. 88. № 34; С. 91, 96, 99. № 35.

79. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей... С. 100—108. № 36 (около 1439 года — датирована издателями условно, по содержанию).

80. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 2, т. 5. С. 155.

81. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей... С. 107—108. № 38: Докончание в. кн. Василия Васильевича с князем Галицким Дмитрием Юрьевичем (41—42 гг.).

зин, — епископы российские от имени всего духовенства писали к нему, что он не исполняет договора: не отдал увезенной им московской казны и драгоценной святыни»⁸². Но московский княжеский дом, судя по данным МЛС, числил Смоленскую Пречистую за собой и, по-видимому, старался представить ее как часть смоленских святынь Софьи Витовтовны, вместе с ней самой попавшую в плен к «Юрге». В конце войны Шемяка, пробыв некоторое время в Новгороде, пошел с войском на Устюг и пробыл там два года, стараясь, как пишет исследователь, «создать особое царство на севере страны с центром в Устюге»⁸³. Оттуда он бежал в 1452 году в Новгород, преследуемый великим князем Московским, и в Новгороде был убит; сын его бежал в Литву.

Князья, претендовавшие на владение святыней, исчезали, и память о них в истории могла оказаться ничтожной, их святые иконы или воспоминания о них могли перемещаться вместе с ними и с ними исчезать, но чествование Одигитрии обнаруживается там, где князь остановился надолго и попытался построить «царство», — в Устюге.

Устюжская Одигитрия

В Устюжской летописи сохранился некоторый след культа Одигитрии, развивавшегося по типу Смоленской⁸⁴. Летопись, составленная в XVI веке, относит связанные с Одигитрией события к концу XIV века (1398), что, как мы помним, совпадает с периодом многих других явлений и перемещений Одигитрии по летописям и по преданиям. В 1398 году новгородцы отправились на восток, в поход для освобождения своих вотчин, захваченных Москвой. Придя в Устюг и разгневавшись на устюжан, они в соборной церкви «взяли в плен»

82. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 2, т. 5. С. 195.

83. Зимин А. А. Витязь на распутье... С. 144.

84. Сказания об устюжской Одигитрии по устюжскому летописанию рассмотрены А. Н. Власовым как часть комплекса произведений местной литературы: Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 70—74.

чудотворную Одигитрию и другие иконы и потом даже подожгли собор. Тема плена повторяется и специально развита: икону приходится связать убрисом, без этого «носад», в котором она была поставлена, «от берегу не поиде». Икону связывает некий «Ляпун», говоря: «Николи полоненик не связан в чужую землю не идет». По пути новгородцев настигает наказание в виде болезней: «и поча их корчити руки и ноги, и хрепты ломити». Владыка Иоанн берет с новгородцев обещание, что они вернут иконы и построят новый собор: «И сотвориши обет. Иконы поставиша во Святеи Софии, и певша молебны, и бысть им милость от Бога»⁸⁵. Здесь не рассказано, как новгородцы выполняли обет.

Вторая, несколько более поздняя версия сказания об Одигитрии в устюжском летописании распространяется за счет важных подробностей. Владыка Иоанн в Новгороде произносит речь, порицая «Ляпуна окаяного», который связал икону, «зовуще ея пленницею, а да пленившую и нас всех от клятвы свободившую, и на небеса с плотию возносиму, преславно от всех небесных сил поклоняему и славиму и всегда молящюся к Сыну своему и Богу за весь мир»⁸⁶. Владыка требует, чтобы новгородцы, во искупление своего безумия, воздвигли вновь в Устюге прежде разоренный дом Богородицы и молили ее о милости. По этой версии, новгородцы действительно отстраивают церковь и возвращают в нее икону Пресвятой Богородицы Одигитрии, которая там «стоит донныне» и совершает исцеления. В последующих редакциях рассказ об Одигитрии наполняется новыми подробностями и молитвами и занимает все большее место в составе летописи⁸⁷.

Известие о пленении Устюжской иконы с заявлением архиепископа, что нельзя держать в плену ту, что освободила от клятвы всех и молится за весь мир, кажется близким рассказу «О Пречистой Смоленской», «взятой пленом» и торжественно отпущенной, потому что нельзя

85. ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI—XVIII вв. С. 38. Устюжская летопись приводится по списку Мациевича.

86. Там же. С. 105—106 (Устюжский летописец первой редакции).

87. Там же. С. 112—113 (Устюжский летописец второй редакции).

держат в плену Владычицу всего мира. Оба рассказа схожи не только тем, что используют одну и ту же формулу о пленнице, но и тем, как эта формула, приближающая к прообразу, вмонтирована в рассказ конкретного исторического содержания. Исторический контекст в обоих случаях имеет второстепенное значение: важна не история, а сам выход из нее к высшему смыслу.

В Устюжской летописи подробно описана война за Смоленск великого князя Московского⁸⁸; здесь заметна большая сочувственная близость к православным жителям Смоленска. Статья 1516 года кончается сообщением о знамении Одигитрии:

Того же лета на Устюге Великом июля в 8 день
бысть знамение: во церкви Рождества Христова пред
иконою Пресвятыя Богородицы Одигитрия, в олтаре
за престолом, егда нача служити Литоргию Божию,
свеща сама загорелася, а назавтрие от тоя ж иконы
Пречистыя Богородицы Одигитрия иде миро⁸⁹.

Здесь сохранился след празднования Одигитрии 8 июля и отчасти даже некоторой соотнесенности ее со Смоленском. В последующих версиях — Устюжском летописце первой и второй редакции — описания смоленских событий нет, нет и знамения Одигитрии. Миро идет от многих других икон по случаю наводнения в 1517 году⁹⁰. Праздник Одигитрии Устюжской в церковном календаре не появился, вместо него помещено празднование в честь иконы Устюжского Благовещения — 8 июля. Празднование этой иконы не получило своей службы, поскольку примыкало к чествованию Прокопия Устюжского. Празднование 9 июля явленной иконе со службой оставалось рядом, но без всякого

88. По летописи первой четверти XVI века (по списку Мациевича) — в 1515—1516, по Архангелогородскому летописцу — в 1514—1515 годах.

89. Там же. С. 54.

90. Там же. С. 109, 115.

эксплицитного соотнесения с устюжской иконой. Например, в сборнике Синодального собрания второй половины XVI века под 8 июля указано «Знамение от иконы Благовещения на Устюзѣ» вместе с празднованием Прокопию Устюжскому; имеется служба только Прокопию; 9 июля — «Явление иконѣ Пр(е)чистыя Б(огороди)ца въ Смоленскы» со службой явленной иконе⁹¹. Позже в церковном календаре на 8 июля поставили Казанскую (с той же самой службой), так что получилось негармоничное сочетание двух больших праздников — Прокопия Устюжского и иконы Казанской.

Одигитрия Устюжская — одно из ответвлений культа явленной иконы, искавшего своей формы и конкретизации. Устюжское летописное повествование об Одигитрии как бы «помнит» о ее родовых корнях — о «плене», словесно подобном «плену» Смоленской, и о явлении 8 / 9 июля.

В историко-политическом плане, как можно заметить, Одигитрия больше тяготела к тем потомкам Дмитрия Донского, которые противостояли московской ветви: Смоленская и Тихвинская — к Юрию Дмитриевичу, явившаяся на Колочи — к Андрею Дмитриевичу, Устюжская — к землям Шемяки. Только в рамках МЛС московский род Василия Дмитриевича осознал и заявил, что величайшая святыня — Владимирская икона, Одигитрия апостола Луки, — была у него, и что у него же была и Пречистая Смоленская, и даже явившаяся на Колочи — не Андрея Дмитриевича, а ничья.

Следующая фаза развития культа явленной Одигитрии: от Московского великокняжеского свода — к Никоновскому

А. Эббингхауз, знаток рукописной традиции сказаний о чудотворных иконах, не находит звеньев-посредников между летописной статьей МЛС за 1456 год о провозании Смоленской Пречистой из Москвы

91. Сборник второй половины XVI века. Синод. собр. № 485 (677). Л. 778. См.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3, ч. 2. С. 188, 228.

и сказанием на праздник 28 июля Божией Матери Смоленской из печатного Пролога⁹². В печатном Прологе сказание по поводу праздника 28 июля в честь Божьей Матери Смоленской представляет собой ту же летописную статью об отправке святынь в Смоленск, но проясненную и дополненную известием о том, как при Василии Ивановиче в том месте, где произошло прощание с Пречистой Смоленской, был возведен Новодевичий монастырь и туда была перенесена копия Смоленской. Ни сама летописная статья, ни ее вариант, ставший сказанием праздника, не объясняют выбор даты 28 июля.

Как и в сказании печатного Пролога, в науке утверждение празднования Смоленской иконы 28 июля обычно связывается со строительством собора в Новодевичьем монастыре, известного как собор Божией Матери Смоленской. Строительство собора относится ко времени вскоре после взятия города, то есть к 1524—1525 годам. Однако в последнее время археологи, историки архитектуры и церковного искусства поставили под сомнение датировку строительства собора в Новодевичьем монастыре первой половиной XVI века⁹³. Как основание для ранней да-

92. *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden... S. 42—43.

93. Подробно всю дискуссию о датировке фресок собора представляет Рейнхард Фрёчнер, сам выбирающий датировку временем Ивана Грозного и анализирующий фрески этого собора в параллели с фресками Покровского собора Александровской слободы. *Frötschner R.* Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom: Die Verehrung der Gottesmutterikone von Tichvin als Element der politischen Mythologie des Moskauer Reiches unter Grossfürst Vasilij III und Zar Ivan IV. // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 2004. Bd. 52, № 2. S. 188—237. Используем эту работу по не опубликованному пока русскому переводу, любезно предоставленному нам автором: *Фрёчнер Р.* Святая Русь — Новый Израиль — Третий Рим: Почитание Тихвинской иконы Божьей Матери как элемент политической мифологии Московского государства при великом князе Василии III и при царе Иване IV. Здесь цит. с. 19—22, примеч. 90—106. Датировку Смоленского собора 1524—1525 годами см.: *Ретковская Л. С.* Смоленский собор Новодевичьего монастыря. М., 1954. С. 9—10. Датировку собора Новодевичьего монастыря серединой XVI века, а росписей — эпохой Бориса Годунова см.: *Квливидзе Н. В.* Символические образы Московского государства и иконографическая программа росписи собора Новодевичьего монастыря // ДРИ. СПб., 2003. Т. 21: Русское искусство позднего Средневековья: XVI век. С. 222—236. Датировку строительства собора серединой XVI века см.: *Кавельмахер В. В.* Когда мог быть построен собор Смоленской Одигитрии Новодевичьего монастыря? // Новодевичий монастырь в русской культуре: Материалы науч. конф. 1995 г.

тировки обычно приводится сведение из духовной Василия III о данном им обете построить в память о Смоленской победе храмы с посвящением празднику Происхождения Креста 1 августа и Пречистой⁹⁴. Ученые, сдвигающие датировку собора к середине века, не ставят под сомнение сам обет, данный Василием, сомневаясь лишь в том, был ли он реализован. Для нас здесь важно прежде всего не то, когда был сооружен собор, а то, что Василий Иванович собирался посвятить храм празднику 1 августа и еще один храм (а может быть, придел этого) — Богоматери (не определено, с каким именно посвящением, но, может быть, он имел в виду Пречистую Владимирскую, которая в этот период соотносилась с датой 1 августа): «Да коли есмы Божию волею достал своеи отчины города Смоленьска и земли Смоленские, и яз тогды обещал поставити на Москве на посаде Девичь монастырь, а в нем храмы во имя Пречистые да Происхождение честнаго креста и иные храмы... И ныне есмы того монастыря състроити не успел»⁹⁵.

В дальнейшем, в более поздних летописных источниках, известие о строительстве собора изменилось, приспособившись к новым потребностям празднования Божьей Матери Смоленской⁹⁶.

Для того чтобы выяснить, при каких обстоятельствах утвердилось празднование в честь Божьей Матери Смоленской, ученые обращаются и непосредственно к событиям осады Смоленска и взятия его

М., 2001. С. 154—179 (особенно с. 176); *Баталов А. Л.*: 1) Идея многопрестольности в московском каменном зодчестве середины — второй половины XVI века // Русское искусство позднего Средневековья: Образы и смысл. М., 1993. С. 103—141 (здесь см. с. 122—123); 2) К полемике о времени строительства собора Новодевичьего монастыря // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции: К 2000-летию христианства: Памяти О. И. Подобедовой. М., 2005. С. 599—620.

94. На этот документ опиралась Ретковская. См.: *Баталов А. Л.* К полемике о времени строительства... С. 599.

95. Акты Российского государства: архивы московских монастырей и соборов: XV — начало XVI века. М., 1998. С. 293 (цит. по: *Баталов А. Л.* К полемике о времени строительства... С. 599).

96. *Баталов А. Л.* К полемике о времени строительства... С. 619, примеч. 4. Цитируется поздний московский летописец, изданный В. И. Бугановым и указывающий на посвящение соборной церкви «Смоленской Богородице».

в 1514 году. По летописным известиям, великий князь Василий Иванович осаждал Смоленск в последние дни июля и 1 августа торжественно вошел в город; по некоторым летописям, навстречу ему несли в торжественной церковной процессии чудотворную икону Богоматери. Предположение о создании праздника в связи с этими событиями кажется убедительным, но вряд ли он был введен сразу после событий: летописные источники не говорят о таком праздновании⁹⁷. Год взятия Смоленска ознаменован установлением праздников, но других — в честь Владимирской иконы. Сопоставление статьи за 1514 год и примыкающих к ней по разным летописным сводам позволяет увидеть процесс весьма постепенного и неуверенного увязывания смоленских событий с новым чествованием Одигитрии и вытеснения Владимирской.

Прежде чем приступить к анализу летописей, оговорим следующее: в силу специфики выбираемого нами аспекта — религиозное измерение исторических событий — речь не может идти о достоверности летописных источников. Летописи по-разному описывают чествования богородичной иконы, имеют в виду разные иконы и различным образом связывают их с историческими событиями, но нельзя в этом случае составить классификацию их по степени близости к реальности или удаленности от нее, нельзя организовать версии в систему, составить стемму и реконструировать исходный текст. Летописи дают расходящиеся версии того, как чудотворная икона соотносится с историей, как «живет» в ней, и эти различия обусловлены не отходом от некой конкретной реальности, а тем, что объект их созерцания многомерен и изменчив, он — выше материального, но вместе с тем и материален; степень архетипичности Пречистой неодинакова в разные моменты летописного изложения.

97. Эббингхауз характеризует это предположение как гипотетическое: *Ebbinghaus A. Die alt-russischen Marienikonen-Legenden...* S. 43. Нина Квливидзе чувствует необходимость принять эту версию как исторически обоснованную. См.: *Квливидзе Н. В.*: 1) О некоторых темах в росписи Смоленского собора Новодевичьего монастыря // *Зубовские чтения*. Владимир, 2002. Вып. 1. С. 78—80; 2) Иконография Смоленского собора Новодевичьего монастыря (URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/50/780/>), — а также другие работы того же автора.

Богатые и противоречивые данные мы находим в *Софийской II* летописи. Основной ее список заканчивается именно сложной историей смоленского взятия и описанием судьбы владимирских святынь. Летопись в этой части особенно внимательна к московским делам благочестия, описывает в больших подробностях начинания митрополита Варлаама и великого князя Василия Ивановича, которого в этом контексте даже называет царем.

7021 (1513) год — второй поход Василия Ивановича на Смоленск; довольно подробно и по-деловому описаны военные столкновения с литовцами. В статье за 7022 (1514) год, после обычных летописных известий о приходе послов и прочем, следует особая статья, отчасти уже нами процитированная в предыдущей главе: «Благоволениемъ Божиим и Пречистыа его Матере. О иконе Пречистыа Володимерския» — о том, как великий князь приказал поновить и украсить образ Владимирской, написанный святым апостолом Лукой. Запись заканчивается словами: «И оттоле установиша праздникъ, с сею святою иконою Пречистыа Богородица по вся лѣта ходити ко Стрѣтенью месяца маиа в 21». Дальше рассказана история иконы: ее привез из Царьграда «благовѣрныи князь Андрѣи Боголюбвыи» и поставил в соборе во Владимире; дан расчет лет, сколько времени икона оставалась во Владимире. В 6903 (1395) году «ради нахождения Темир Аксака» ее перенесли в Москву, в церковь Успения, где она стоит и донныне; великий князь Василий Иванович велел сделать для иконы киот, украсить серебром и золотом, «и такожде с вѣрою и любовию повелѣ храмъ ея честнаго и славнаго Успения подписати въ славу Господу Богу Спасу нашему Иеусу Христу и Пречистой его Матери». Дальше следуют сообщения об основании многих церквей в Москве, «и всѣмъ тѣм церквем былъ мастеръ Алевиз Фрязинъ»⁹⁸. Икона Божьей Матери Владимирской здесь ассоциируется с именем Андрея Боголюбского, как в сказании о Спасе 1 августа; роспись Успенского собора тоже как бы посвящена Владимирской иконе. Все это, как кажется, не случайно, а обусловлено тем, что далее идет

98. ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2: Софийская II летопись. Стб. 397—399.

рассказ о взятии Смоленска 1 августа. В следующей статье, «О Смоленском взятии», есть подробности организации осады, вооружения, имена воевод, рассказ о том, как жители Смоленска открыли ворота великому князю московскому и целовали крест, и смоленский владыка Варсонофий целовал крест «своим произволением, от великого князя о том к нему приказу не было». 1 августа был организован торжественный въезд Василия в город:

Августа въ 1, на Происхождение честнаго
и животворящаго креста, князь велики Василей
Иванович, всея Руси государь с своею братьею и з
бояры, со многими людьми своими, во град Смоленскъ
поеха, и въстрѣтили его съ кресты из града владыка
смоленьский Варсонофеи со архимандриты (стб. 400).

Со всем народом Василий «пойде за кресты во град Смоленскъ къ святѣи соборнѣи церкви», то есть к Успенскому собору. Затем были другие крестные целования, воеводы из-под руки литовского короля перешли к Василию, но впоследствии Михаил Глинский предал его, нарушив крестное целование, а потом и владыка Варсонофий свое крестное целование «преобиди» (стб. 403), и великий князь свел его в Москву. Описан приход под Смоленск гетмана Константина Острожского, измены крестному целованию и отступления к королю; далее рассказ о западнорусских военных делах прерывается другими летописными известиями. Последующие события — осада Опочки и другие военные столкновения с литовцами, польским королем и гетманом Константином Острожским — в Софийской II отнесены к статье за 7026 (1518) год. В том же году приехал митрополит Григорий Грек и с ним старцы Афонской горы. Здесь же летописец снова возвращается к теме владимирских икон, но как к новой истории. Иконы привозятся из Владимира из-за стихийного бедствия: в тот год «бысть умножение дождемъ много», сопровождавшееся разлитием рек и потерей урожая, и великий князь приказал митрополиту Варлааму молиться

и пять молебны. В связи с этим оба они и решили послать во Владимир за иконами, повелев священникам владимирского Успенского собора принести «образ Спасов» и «образ Пречистыя его Богоматери» — то есть те образы, которые, согласно проложному рассказу на праздник 1 августа, были прославлены во времена Андрея Боголюбского. Иконы прибыли ко 2 июля, к празднику Положения Ризы. Митрополит организовал встречу их у монастыря Сретения, сопровождаемую молебнами и божественной службой, по завершении ее все пошли в город и небо прояснилось. Василий Иванович как раз в этот момент возвращается из Троицкого монастыря, где он был, чтобы молиться и «братию накормить» перед походом, «хотя идти на свое дѣло и на своего недруга Жихдимонта короля Польского». В Москве Василий Иванович после молитв и литургии, приложившись к иконам, велит митрополиту устроить их поновление, что и производится. Затем следуют небольшие известия, в том числе о приходе старца с горы Синай и об участии афонских старцев в погребении брата великого князя — Симеона, и на этом летопись заканчивается.

Итак, Софийская II интерпретирует дату победного вхождения в Смоленск великого князя 1 августа прежде всего как день Происхождения Креста Господня: шествие движется навстречу крестам и потом за крестами⁹⁹, в контексте рассказа обозначение праздника 1 августа как Происхождения Креста и шествия с крестами связываются с весьма развитой темой крестных целований. Но параллельно в период войны за Смоленск и в связи с ней усиленно чествуются владимирские иконы, понимаемые по схеме проложного сказания о Спасе 1 августа.

Постниковский летописец — московская летопись, описывающая события с 1503 по 1547 год. За интересующий нас период она не самостоятельна, использует Софийскую I и II, но в дальнейшем становится оригинальной, чем-то вроде мемуара, составленного человеком, причастным управлению. Предполагается, что автор — весьма информированное лицо, великокняжеский дьяк Постник Губин Мак-

99. Софийская II летопись. Стб. 400—401.

лаков¹⁰⁰. Постник описывает события 1514 года, следуя Софийской II, но выстраивая текст более компактно, придает ситуации определенное значение: год этот рассматривается как посвященный прежде всего чествованию иконы Владимирской и утверждению нового праздника ей 21 мая; два похода на Смоленск обрамляют это событие:

...июня в 14 день поиде князь велики Василей Иванович всеа Русии с Москвы в Боровск, а из Боровска поиде князь велики к Смоленску. В лето 7022 город Смоленск оступиша, а землю Литовскую пусту учиниша, и възвратися. На Москву пришел на Веденьев день (*далее описываются международные дела.* — М. П.). Того же лета по благословленью митрополита Варлаама велел князь велики Василей понови(ти) и красити икону Владимирскую Пречистый Владычица наша Богородица, иже написа святыи апостол и евангелист Лука благоволением ея. И уставиша празник по вся лета ходити со кресты и со иконою Пречистыя образом к Встретению в монастырь месяца майя в 21 день.

Здесь и далее, точно следуя тексту Софийской II, Постник излагает историю иконы начиная от времен князя Андрея Юрьевича и сообщает о строительстве церквей. О взятии Смоленска он говорит весьма кратко: «Того же лета июня поиде князь велики в третьие ратью ко граду Смоленску, а с ним братья его князь Юрьи да князь Семен. И город Смоленск взят месяца августа 1 день. И посади в нем наместника своего князя Василья Васильевичи Шуйского...»¹⁰¹

100. Буганов В. И. Предисловие // ПСРЛ. М., 1978. Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. С. 3.

101. Постниковский летописец // ПСРЛ. Т. 34. С. 11.

Под 7025 годом вносится статья из Софийской II о приходе икон из Владимира по случаю больших дождей, хотя торжественности тут гораздо меньше.

Итак, Постник Губин Маклаков (или кто-либо сходного положения) мало ощущает религиозную значительность взятия Смоленска — должно быть, потому, что, будучи специалистом по литовским делам, он мыслит положение Смоленска по отношению к Москве скорее как неустойчивое. Но в его деловом изложении заметнее, что усиленное чествование Владимирской иконы или владимирских икон с установлением новых праздников приходится на период войны за Смоленск. Следуя своим источникам, Постник сообщает о строительстве Новодевичьего монастыря и о посвящении церкви его:

⟨За 7033 (1525) год:⟩ Тое же весны поставиша Новой монастырь Девичь у града Москвы за посадом близ монастыря святого Савы, а в нем церковь Пречистый Богородици Одегитрия да Произхождение Честнаго Креста, да Прохор, и Никанор, и Тимон, и Пармена, да теплая церковь святой Амбросей Медиоламский, а вне монастыря церковь Усекновение Ивана Предтечи¹⁰².

Здесь посвящение Одигитрии становится главным и сопрягается с Происхождением Креста 1 августа, то есть своеобразно выделяется празднование Богородицы Одигитрии 1 августа.

Известия за первую четверть века *Владимирского летописца*, составляющие, как отмечают исследователи, оригинальную часть памятника, судя по их характеру, исходят от какого-то столичного жителя¹⁰³: у него мало внешнеполитических сведений и он внимателен к московской жизни. Москвич обращает внимание на строительство церквей

102. Постниковский летописец. С. 15.

103. Новикова О. Л. Предисловие // ПСРЛ. М., 2009. Т. 30. С. IX.

и судьбу святынь; больше всего его интересует роспись Успенского собора — начало ее датируется 7022 (1514) годом, и тут же замечено, что великий князь ходил во второй раз под Смоленск. В записи за следующий год продолжается описание росписи собора и сообщается, что поновили Владимирскую икону; прежде всего описан новый богатый киот. Тут же сказано, что великий князь в третий раз ходил под Смоленск и взял город 1 августа, «на Спасов день, Происхождение Честного Креста Господня. И во градъ Москвѣ князь великий церковь постави Святаго Спаса, Происхождения Честнаго Креста Господня (...) от рѣки поставлено на рвѣ»¹⁰⁴. Важное известие 7023 (1515) года: из смоленского похода великий князь привез владыку Смоленского Варсонофия и большой королевский смоленский колокол (с. 141).

26 августа 7023 года, на день Сретения Владимирской иконы, кончили расписывать Успенский собор (с. 142). В записи за 7028 (1520) год сказано:

Того же лѣта мѣсяца сентября 15 день князь великий Василий Иванович послал четыре иконы, образ Пречистые в Володимерь, что их поновлял, и проводил сам князь великий и митрополит Варлаамъ съ вѣмъ собором честно и весь град на въсполье. И от коего мѣста иконы в Володимерь, и на том мѣсте князь великий Василии Ивановичъ поставил церковь древяну Устрѣтение господа Бога и Спаса нашего...¹⁰⁵

До 7033 (1525) года, до строительства Новодевичьего монастыря, Владимирский летописец не доходит, завершаясь на 7031-м (1523).

Здесь определенно обозначено посвящение взятия Смоленска Спасу и Происхождению Честного Древа; интенсивное чествование Владимирской иконы представлено как длящееся все эти годы, сопровождающееся

104. Владимирский летописец // ПСРЛ. Т. 30. С. 141.

105. Там же. С. 144.

и поновлением иконы в 1514 году, и поновлением четырех образов в 1520 году, и строительством новой деревянной церкви Сретения тогда же, и завершением росписи Успенского собора на Сретение 26 августа.

Данные этих летописей позволяют заметить, что чествование Владимирской иконы в период взятия Смоленска является личной инициативой великого князя Василия Ивановича, которую поддерживает митрополит Варлаам. Великий князь в период походов на Смоленск чтит Одигитрию как наставницу в ее усиленной связи с Крестом. Для этого используются богатые ресурсы церковных памятней дня 1 августа — с Происхождением Креста, русским Спасом с Владимирской иконой, иконой Спаса и крестом. Дополнительно Василий утверждает праздник для Владимирской в связи с 21 мая — византийским императорским праздником Константина и Елены и их Креста, и в связи с 15 сентября — попразднством Крестовоздвижения, тоже насыщенного византийской императорской тематикой. Нельзя исключить вероятности, что великий князь Василий, потомок Палеологов, в этот период особенно остро воспринимает византийскую сторону праздника 1 августа как чествования Пречистой и Креста и как праздника иконы Одигитрии. Как мы помним, и русский пролог сохраняет византийские императорские коннотации праздника 1 августа, представленного как общий для русского князя и византийского императора, идущих в поход с иконами и крестом.

При митрополите Варлааме этой Одигитрией была Владимирская, а при новом митрополите, Данииле, стала образовываться особая позиция смоленской Одигитрии.

В *Никоновской летописи*, составление которой шло под руководством митрополита Даниила, все эти значения и соотношения проработаны глубоко. Взятие Смоленска описано как триумф Василия Ивановича, в котором участвует чудотворная икона Смоленска:

Августа въ 1 день, на Происхождение честнаго
креста, князь великий Василий Иванович всеа Руси
съ своею братиею и з бояры и со всѣми воеводы
и разными чины поиде съ великою славою въ градъ

Смоленск. Епископъ же Смоленский Варсунофей съ архимандриты и игумены и со всѣми соборы, со священники и диаконы, вземъ чудотворную икону Пренепорочна Пречистыя Богоматере съ чесными кресты и иными многими святыми образы, а за ними лики различныа, въ срѣтение тому исходяще, князи и вельможи благородныа (*большой перечень, в конечном счете все население города. — М. П.*) свѣтлыма очима и чистыми душами со мною любовью и усердием срѣтоша государя великого князя за градом на посадѣ.

Все целуются и радуются, «аки братья единовѣрнии», освобождению города от «злыа латыньския прелести и насилия, возрадовашася своему истинному пастырю и учителю православному великому государю»¹⁰⁶.

Здесь свидетельство летописи совпадает с Иоасафовской, которая была подготовительным материалом для Никоновской: «И бѣ тогда видѣти, Пречистыа Богоматери милостью и благодатию Животворящего Креста, во всем градѣ Смоленскѣ промежи обоихъ людей радость и веселие неизреченно»¹⁰⁷.

Никоновская летопись сокращает роль Владимирской иконы. В статье за 7026 (1518) год есть сообщение о дождях, но бедствие преодолевается молитвами и молебнами, без упоминания икон из Владимира. Следующая статья, «О святых иконах», объясняет их перемещение тем, что они состарились, обветшали и нуждались в поновлении. К богородичному празднику 2 июля привозятся образы Спаса и Пречистой Его Матери, или «Всечестныа Царицы Дѣвы Богородици Марии Матери того самого Христа Царя и Бога нашего» (с. 30); в честь икон совершаются богослужения. В 7028 (1520) году, 15 сентября, иконы прово-

106. ПСРЛ. М., 2000. Т. 13: Никоновская летопись. С. 20.

107. Иоасафовская летопись / под ред. А. А. Зимина. М.; Л., 1950. С. 163.

жают весьма торжественно, в процессии идет «благочестивый великий государь Василий Иванович всеа Руси» (с. 35). Об учреждении праздника не сказано, но есть упоминание, что поставили новую церковь во имя «Пречистыя Владычицы нашае Богородици, честнаго и славнаго Ея срѣтения и провождения» (там же). Судя по торжественности описания процессии, похожего на описание подобного события в Смоленске, и судя по воздвижению церкви с особым посвящением «сретению и провождению», создание праздника 15 сентября подразумевается.

Итак, Никоновская летопись и предшествующая ей Иоасафовская вводят новую тему — вынесение иконы Богородицы навстречу Василию Ивановичу при вхождении его в Смоленск. Чествование в период завоевания Смоленска Владимирской со Спасом или без него, столь отчетливо представленное в других летописях, уходит на второй план.

Никоновская летопись как бы освобождается от той конкретизации Одигитрии в образе Владимирской, которой придерживались русские летописи начиная с Московского великокняжеского свода. Здесь даже не упоминается чествование Владимирской иконы в тот же год. Статья, рассказывающая о привезении Андреем Боголюбским иконы, — такая, как в Софийской и Постниковской, — здесь отсутствует. Посвящение церкви, сооруженной по поводу проводов святынь во Владимир, носит довольно общий характер («срѣтение и провождение» Пречистой).

По описанию в Иоасафовой и Никоновской летописях, триумф Василия, входившего в освобожденный от латинян Смоленск, напоминает триумф Михаила Палеолога в византийских источниках. Память об изначальных константинопольских августовских торжествах Одигитрии была, конечно, сохранена, зашифрована, передана в русских чествованиях Одигитрии как Владимирской: в празднике Спаса 1 августа, в чине параклиса с канонем Одигитрии Игнатия и «сретенских» стихирах из Последования похвального 26 августа, которые мы разбирали в соответствующих главах. Но кроме такого способа сохранения и передачи исторической памяти нужно учесть вероятность того, что Василий III, Палеолог по матери, знал о празднике в честь Одигитрии, которым его предок Михаил Палеолог ознаменовал освобождение Кон-

стантинополя от латинян и основание новой династии. Более чем кто-либо другой из русских властителей, Василий Иоаннович должен был ощущать династический аспект чествования Одигитрии.

Итак, в летописании за период взятия Смоленска и в связи с ним отмечается борьба двух тенденций — специально подчеркнутого чествования Владимирской как величайшей иконы, созданной апостолом Лукой, и чествования особой иконы при освобождении Смоленска от латинской веры. В деле установления праздника эта вторая тенденция, очевидно, сыграла существенную роль, потому что службой праздника стал молебен Одигитрии с канонем радостным Игнатия — наиболее общее богослужение Одигитрии — с прибавлением «сретенских» стихир из Последования похвального на Сретение иконы 26 августа.

Государственные праздники в месяцеслове Шубинской псалтири. Казанский праздник 8 / 9 июля

Для прояснения ситуации назначения праздников для нас особенно полезен источник, к которому мы уже обращались в главе о Владимирской иконе, — Троицкая псалтирь с воследованием (№ 321)¹⁰⁸. Здесь содержится пасхалия, начинающаяся с 7036 (1528) года¹⁰⁹, которым, как мы уже упоминали выше, Б. М. Клосс счел возможным датировать рукопись в целом, отнеся ее к мастерской митрополита Даниила. Судя по записи, эта Псалтирь — вклад Симона Шубина. О пребывании этого инока в Троице-Сергиевой лавре, как отмечено в описании Псалтири, есть данные за период с 1534 по 1551 год. Шубина знал Иван Грозный, в молодости посещавший лавру и потом с почтением отзывавшийся о нем. Не исключено, что Симон Шубин наставлял Ивана Васильевича, пользуясь этой рукописью; в ней есть лунник с рекомендациями

108. Собр. ТСЛ. № 321 (848). Псалтирь с воследованием. Об упоминании в этом источнике праздника Владимирской иконы 23 июня см. выше. Рукопись подробно описана, с публикацией некоторых текстов и записей, в кн.: [Иларий, иером., Арсений, иером.] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 2. С. 98—100.

109. Л. 130б. См.: Указ. соч. С. 100.

по обращению с властителями в разные фазы луны¹¹⁰. Как ни датировать эту рукопись, она имеет отношение к государственным делам.

Месяцеслов этой Псалтири представляет собой редкую, явно экспериментальную попытку ввести в церковный календарь государственные годовщины. Совершенно нова, даже авангардна идея выделения государственных праздников. Например:

Июля 12, память св. мученицы Верникии
кровоточивыя, исцелившей прикосновением
ризы Господа нашего Ис. Христа. (...) Июля 14,
побиша в. князя воеводы Новгородцев на р.
на Шелони, в лето 7979 (вм. 6979, т. е. 1471. —
Сост. описания), и оттоле уставиша праздник
празновати. В тойже день в лето 7009-е (1501)
ходили воеводы в. князя к Дорогобужю и побили
Литву и князя острожекаго и люта вора поймали
и на Москву привели¹¹¹.

14 июля как дата битвы новгородцев с войсками московского великого князя была известна летописям¹¹². Это сражение во времена

-
110. [Иларий, иером., Арсений, иером.] Указ. соч. Ч. 2. С. 99—100: «л. 1235 об. В непосредственной связи за месяцесловом следует весьма любопытная статья, без надписи: В первый день луны Адам сътворен бысть. В той день на все строен: купити и продати, и по воде плавати, и проч. (В) второй день луны от вечера Ева сотворена бысть от ребра Адамова. В той день все строити добро: брак — свадьбы творити, вино и мед переливати, с властели большими беседовати, и т. д. (л. 1241). В 14 день луны Исаак родился, тот день добр на все: молитвы к Богу приносить, к владыкам приходити, к царю молитися, и проч. (л. 1243). В 24 день луны Фараон родися. В той день добро в великий сан влести, и проч.».
111. Собр. ТСЛ. № 321. Л. 1204 об.—1205; цитируем месяцеслов по описанию рукописи, где он опубликован: [Иларий, иером., Арсений, иером.] Указ. соч. С. 100.
112. Есть во многих летописях в составе повести «Словеса избранныя от святых писаний о правде и смиренномудрии, еже сотвори (...) благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси (...) и о гордости величавых мужей новгородских...», а также и в других контекстах. В Никоновской летописи после описания сражения специально подчеркнута дата: «Бысть же бой сей сей июля 14 день» (ПСРЛ. Т. 12: Никоновская летопись. С. 136).

Василия Ивановича вполне могло восприниматься в контексте русско-литовского конфликта, поскольку к тому времени уже появилось описание сражения, придававшее ему характер библейской победы над неправедным народом. Отступление новгородцев «в латинство» было представлено как свершившийся факт, за которым должно было последовать наказание; уверяли, что прямо на месте битвы были найдены списки «докончания» новгородцев с королем¹¹³. Изобретателям праздника показалось значимым совпадение этой даты с днем победы под Дорогобужем — в конфликте, предшествовавшем русско-литовской войне. В Никоновской летописи подчеркнуто, что именно 14 июля 1500 года под Дорогобужем, на реке Выдроше, воеводы великого князя Ивана Васильевича победили литовцев. Сказано, что победа одержана «милостию Божию и Пречистыа Его Матере». Это воспоминание должно было быть особенно дорого великому князю Василию Ивановичу, потому что тогда взяли в плен и привели в Москву Константина Острожского, который впоследствии весьма досадил русским войскам в битве при Орше 8 сентября 1514 года, сразу после взятия Смоленска.

Все это оставалось актуально при начавшихся в 1517 и возобновившихся в 1526 году переговорах о мире, которые по поручению императора Максимилиана вел Сигизмунд Герберштейн. В переговорах постоянно присутствовала тема возвращения Смоленска.

В Шубинской псалтири находим под 28 июля, вместе с празднованием в честь апостолов Прохора и Никанора, «въ той же д(е)нь Срѣтение Пр(есвя)тыя Вл(ады)ч(и)ци Б(огоро)дици Смоленьскыя»¹¹⁴. Если принять датировку месяцеслова временем расчета пасхалии, то есть до 1528 года, то это, очевидно, первое упоминание праздника 28 июля. Он представлен именно как Сретение Смоленской, то есть отнюдь не в свя-

113. «Словеса избранна от святых писаний о правде и смиренномудрии, еже сотвори (...) благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси...» в Софийских летописях, в Новгородской Дубровского и во Львовской.

114. Здесь мы цитируем по рукописи: Собр. ТСЛ. № 321. Л. 1215. В описании подчеркнуто, что кондак и тропарь приведены только апостолам (л. 1215). Значит, служить предполагалось молебным пением.

зи с проводами по летописной статье 1456 года, а именно по ситуации вхождения Василия Ивановича в Смоленск при взятии его в 1514 году, как она описана в Иоасафовской и Никоновской летописях.

В Шубинской псалтири впервые происходит важное для истории русских празднований в честь богородичных икон событие: появляется праздник взятия Казани 8 / 9 июля. Он указан под той же датой, что и день памяти Прокопия Устюжского, который здесь помещен под 9-м, а в действительности приходится на 8 июля: «Июля 9, препод. отца нашего Прокопия Чюдотворца, иже Христа ради уродиваго устюжьскаго. В тойже день в. князя воеводы в лето 6995 (1487) были в Казани и град взяли, и царя с царицею поимали, и уставивша праздник празновати» (л. 1201)¹¹⁵. Сообщение это следует историческим данным: многие предшествующие летописи в рассказе о взятии Казани сообщали эту дату¹¹⁶.

В Иоасафовской летописи, например, дана следующая хронология казанского похода 1487 года: воеводы пришли под город 18 мая, «в четверток на пятой недѣли о Велицѣ дни, и взяша город Казань июля въ 9 день». Царя с матерью и царицей привели в Москву, царя с царицей послали на Вологду, а мать и братьев — на Белоозеро¹¹⁷. В Никоновской хронология делается еще детальнее и подробнее. Но стоит вспомнить здесь приведенное в начале этой главы указание Псалтири с воследованием митрополита Даниила, что 9 июля празднуется явление Пречистой Богородицы. Два значения даты 9 июля — церковное и историческое — в какой-то момент могли сблизиться. Мы не можем знать в точности, подразумевалось ли богородичное содержание у праздника 9 июля в месяцеслове Шубинской псалтири, но не будем забывать о том, что Псалтирь митрополита Даниила — книга близкого

115. [Иларий, иером., Арсений, иером.] Описание славянских рукописей... Ч. 2. С. 99.

116. Например, в МЛС (С. 331), в Вологодско-Пермской (ПСРЛ. М., 2006. Т. 26. С. 278).

117. Иоасафовская летопись / под ред. А. А. Зимина. С. 126; ПСРЛ. Т. 6, вып. 2: Софийская II летопись. Стб. 322—323.

времени и близкого круга — уже ввела в месяцеслов церковный богородичный праздник 9 июля.

Много десятилетий спустя праздник Казанской Божьей Матери появится в той же связке с празднованием Прокопию Устюжскому, но 8 июля, в правильную для Прокопия дату. Поскольку общение Симона Шубина, владельца Псалтири, с молодым Иваном IV несомненно, вероятным кажется, что в период взятия Казани в 1551 году Иван уже был знаком с памятной годовщиной казанской победы 8 / 9 июля. Предполагаем, что существовали и другие каналы, по которым передавалась система праздников, содержащаяся в этом месяцеслове.

Недавно были выявлены и исследованы два весьма ранних печатных воспроизведения службы Божьей Матери Казанской и опубликован текст по первому изданию — редчайшей и ценной печатной брошюре в 30 листов, сохранившейся в конволюте Синодального собрания¹¹⁸. Служба, представленная в брошюре, почти соответствует по составу современной, нет только второго канона — канона Одигитрии иеромонаха Игнатия.

Дату первого, предположительно казанского, издания службы исследователи относят ко второй половине 1589—1590 году, учитывая, что 13 мая 1589 года «во главе епархии встал человек, причастный к судьбе святыни с момента ее явления», то есть Гермоген. Но дата никак не может быть ранее 1579 года, так как «явление Казанской иконы произошло 9 июля 1579 года и ранее этого времени брошюру не могли начать печатать»¹¹⁹. Второе сходное издание отнесено к 1590-м годам. Авторы работы, впрочем, несколько смущает, что и бумага, и шрифт первого издания довольно старые, отстают от указанной даты почти на два десятилетия, но ученые полагают, что это обусловлено обстоятельствами приостановки печатного дела на Руси в указанный период.

118. Поздеева И. В., Турилов А. А. «Тетрати, печатаны в Казанѣ»... // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2001. № 2. С. 37—49; № 4. С. 13—28.

119. Там же. № 2. С. 38, примеч. 8. В печатной брошюре приводится заглавие киноварью: «Месяца июня в 8 день явление иконы Пресвятыя Владычицы наша Богородицы в Казани» (с. 43, примеч. 37).

Анализируя бумагу издания, они, среди прочего, выделяют тип, соответствующий бумаге, использовавшейся в Александровской слободе для Лицевого Летописного свода и для печатной Псалтири (не позже 1570-х годов)¹²⁰. Исследователи видят в скором издании печатной службы свидетельство важности Казанской иконы как общегосударственной святыни еще до 1612 года, когда она прославилась, сопровождая второе ополчение в его движении на Москву. Другое свидетельство, ими отмеченное, — появление уже в 80-е годы XVI века чудотворных списков Казанской иконы, «не позднее 1588 года, менее десятилетия спустя после ее явления»¹²¹. Это небывало стремительное укрепление и распространение культа ученые объясняют важностью движения на Восток, христианизации Казани для русского государства.

Несомненно, что службу печатали для новых церквей новой Казанской епархии, что Гермоген, проведший большую часть жизни в Казани, хоть и не был автором службы, но знал ее, укреплял и поддерживал культ с самого момента явления иконы в Казани. Но не величием исторической задачи было обусловлено величие культа — напротив, великому культу была усвоена конкретная религиозно-политическая задача. Само явление иконы в Казани 9 июля было подготовлено и насыщено смыслом, более высоким, чем политический, сформулированным в службе 8 / 9 июля с ее стройным и красивым каноном: «Благоговеют ти, Богородице, ангелов начальницы...». Служба складывалась в течение длительного периода — более столетия, если считать со времени Последования похвального, из которого она вырастала. Для какого бы праздника ни использовали эту службу — в честь Казанской, Смоленской, Тихвинской или Колочской икон, — она никогда не включала никакого материала из сказаний об этих иконах. Только один текст, содержащий повествование об иконе, в этой службе использован широко, так что образует ее догматическую основу, — проповедь на Торжество Православия, называемая «Сказанием об иконе Римляныне».

120. Поздеева И. В., Турилов А. А. «Тетрати, печатаны в Казань»... № 2. С. 45.

121. Там же. № 4. С. 27, примеч. 52.

Глава VII. Проповедь на Торжество Православия (Сказание о Римляныне) и ее влияние на службу явленной иконе

Сказание о Римляныне: его место в русской книжности и его содержание

Произведение, которое мы будем здесь рассматривать, — проповедь на праздник Торжества Православия первой недели Великого поста — богородичного содержания и характеризует период Богородичного возрождения. Оно появилось на Руси в тот же период, что и новая словесность Успения, и связано с успенской тематикой: речь в нем идет о посмертной славе Богородицы, воплотившейся в ее чудотворной иконе. Мы, однако, отложили рассмотрение текста до этой части нашей работы, исходя из того, что проповедь начала оказывать влияние в основном к концу XV века. В отличие от успенской гомилетики она содержала элементы антиеретические и даже апокалиптические. Это текст тревожный, сопрягающийся с временными обстоятельствами, поддающийся актуализации в подходящих условиях. И хотя митрополит Киприан, его вводивший, наверное, имел в виду мобилизовать силы против мусульман, считавшихся иконоборцами, наступавших на православную империю уже во второй половине XIV века, для русских время обращения к этому тексту наступило во второй половине XV века, уже после падения Константинополя.

Чтения на Торжество Православия — одна из самых динамичных частей церковного предания на Руси начиная с конца XIV века. Уже само название праздника указывает на важность его для области идей: по существу, каждое из значительных идейных построений Великой Руси для лучшего понимания должно анализироваться в контексте чтений праздника.

Праздник был установлен сразу после победы над иконоборцами, уже в IX веке. В чтениях его конкретная антииконоборческая тематика сливалась с более общей темой начала поста как времени, которое полагалось посвятить очищению, физическому и духовному, частному и общественному. Проповеди включали общие великопостные призывы к очищению, а также обличение ересей, рассказы о победах над ересями, что подразумевало и рассказы о чудесах от икон как аргумент против иконоборчества.

В поле зрения исследователей до недавнего времени в основном попадал Синодик в Неделю Православия, читавшийся во время соборного архиепископского богослужения этого дня. Синодик включал «проповедь с изложением общего содержания соборных постановлений, формулировку основных заблуждений с анафемой еретикам»¹. Имеется в виду Собор 843 года, подтверждавший определения VII Вселенского собора. В Синодик входил также список лиц, особо послуживших в пользу православия, с провозглашением им вечной памяти. Части Синодика, сведения о новых ересьях, списки еретиков и многолетия царям и патриархам менялись довольно значительно по ходу времени и были предметом специальной заботы иерархов как Константинопольской, так и местных церквей. Синодик переводился на церковнославянский язык для Болгарской, Сербской и Русской церквей, приспособлялся к их нуждам и требованиям исторического момента, вновь и вновь сверялся с меняющимся греческим Синодиком. Первая сохранившаяся русская редакция Синодика содержит вечную память патриарху Филофею

1. *Мошин В. А.* Сербская редакция Синодика в Неделю православия // *Византийский временник.* 1959. Т. 16. С. 331.

(умер в 1376 году) и связана с деятельностью митрополита Киприана². Разумеется, Синодик — исключительно важный материал для исторических исследований: это был специфический соборный документ в беспреостанной эволюции. Но он имел ограниченное распространение, административный характер, передавался в распоряжение епархиальных архиереев, и только они выполняли обряды Торжества Православия, включавшие чтение его³.

В последнее время корпус чтений на Торжество Православия как целое и отдельные входящие в него тексты вызывают все больший интерес⁴.

-
2. Там же. С. 317—394; То же [продолжение] // ВВ. 1960. Т. 17. С. 278—356. Это исследование подводит итоги целой серии работ, начатых К. Никольским и Ф. Успенским: *Никольский К.* Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о Чине Православия. СПб., 1879; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. В новейшее время В. В. Дергачев старается реконструировать более раннюю историю русской редакции Синодика. Он отмечает период между 1092 и 1098 годом, когда по решению Патриаршего Синода (о синодальном характере говорит статья памяти антиохийских патриархов) по славянским епархиям, подчинявшимся Константинопольскому престолу, были разосланы списки Чина Православия: *Дергачев В. В.* Вселенский синодик в древней и средневековой России // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2001. № 3. С. 18—25.
 3. *Мошин В. А.* Сербская редакция Синодика... Т. 16. С. 356.
 4. Агнеш Криза ведет систематические исследования византийских чтений, перешедших в славянскую традицию, и рассматривает их влияние на богословие иконы Иосифа Волоцкого. Венгерская работа с большим русским резюме: *Kriza A.* A középkori orosz képvédő irodalom. I. Bizánci források. Budapest, 2011 (*Древнерусские тексты в защиту икон. Ч. 1: Византийское наследие*). Этой книге предшествовала предварительная более краткая работа на ту же тему, опубликованная по-русски: *Криза А.* Византийские источники древнерусского богословия иконы — четыре текста Торжества Православия // *Studia Slavica*. 2009. № 9. С. 373—386. А. Криза пользуется сводом чтений по старопечатному изданию XVII века. В России исследованием в основном византийской традиции чтений на Торжество Православия занимается Д. Е. Афиногенов, издавший ряд работ о «Послании патриархов» и специальную монографию об одном из чтений — повести об императоре Феофиле (*Афиногенов Д. Е.* Повесть о прощении императора Феофила и Торжество Православия. М., 2004). Это синаксарное чтение, восходившее к Синаксарю Никифора Каллиста Ксанфопула, переведенному на Афоне в XIV веке, и теперь воспроизводимое в печатной Триоди Постной. В издание Афиногенова включена исследовательская часть другого автора, см.: *Тамаркина И. В.* Источники «Сказания о посмертном прощении императора Феофила» в древнерусских хронографических сводах // Афиногенов Д. Е. Повесть о прощении императора

Составитель специального каталога гомилетических греческих рукописей А. Эрхард показывает, что к XV веку образуется большая группа чтений на первое воскресенье поста⁵. В некоторые большие сборники уставных чтений входит значительная часть этой группы. Так, в двухтомном сборнике торжественных слов, переписанном в 1481 году для монастыря во Фракии, находятся слово о празднике Православия, рассказ о Халкопратийской иконе, два послания папы Григория II императору Льву об иконопочитании, проповедь об иконе Римляныне⁶. По-видимому, рост внимания к текстам на Торжество Православия в конце XIV и особенно в XV веке связан с усилением мусульманской опасности, которая несла угрозу гибели греческому православию и вместе с ним — иконопочитанию. На Руси в интересующий нас период формируются специальные сборники великопостных уставных чтений — триодные торжественники⁷.

Феофила... С. 165—177. Некоторые наши наблюдения над функционированием на Руси XV—XVI веков чтений на Торжество Православия, в особенности «Сказания о Римляныне» и «Послания патриархов», переведенного с названием «Многосложное послание» или «Многосложный свиток», представлены в работах: *Плюханова М. Б.*: 1) «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 452—488 (о влиянии «Многосложного свитка / послания»); 2) Проповедь на Торжество Православия и сочинение «Об обидах церкви»: к вопросу об экклезиологических основах учения о Третьем Риме // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) Рос. акад. наук; [отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко]. СПб., 2011. Т. 2. С. 549—564; 3) «Многосложное послание / свиток» как лаборатория идей // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 343—375; 4) *Le letture per la festa del Trionfo dell'Ortodossia come fonte della letteratura politica del regno di Mosca* // *Testo cristiano nella storia e nella cultura: Prospettive di ricerca tra Russia e Italia / Pontificio Istituto Orientale. Roma, 2013. P. 169—184. (Orientalia Christiana Analecta; Vol. 294).*

5. *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechische Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts. Leipzig, 1938. Т. 1—3. Здесь: Т. 2. С. 674.
6. *Ibid.* Т. 3. С. 244—251: *Codd. Marc. Gr. II 167, 168.* Кодекс № 168 представляет собой сборник чтений триодного периода, функционально это аналог русских триодных торжественников.
7. Торжественники и другие русские рукописи с уставными чтениями изучены и каталогизированы Т. В. Черторицкой. Ею выявлен и состав чтений, и динамика изменений этого

Проповедь об иконе Римляныне — наиболее характерное чтение праздника; часто она присутствует в греческих сборниках как единственное чтение на этот день⁸. В таком же качестве она появилась и на Руси. Во многих русских торжественниках указано именно это произведение, и часто только оно⁹. Таким образом, место, занимаемое им в церковном предании, на русской почве весьма значительно.

Греческий текст этого произведения был опубликован Э. фон Добшютцем под названием *Festpredigt*, «праздничная проповедь», и рассмотрен им в ряду произведений, развивающих тему чудес от иконы *Romaia* (Римляныни)¹⁰. Датировка греческого текста остается неопределенной (начиная от XI века и позже).

Проповедь о Римляныне восходит к более древнему тексту на Торжество Православия — Посланию восточных патриархов императору-иконоборцу Феофилу. Послание патриархов — один из значительнейших памятников греческой патристики¹¹. Оно построено как обращение троих восточных патриархов — иерусалимского, александ-

состава. Из большого цикла работ автора приведем важнейшие: *Черторицкая Т. В.* Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV—XVIII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3, ч. 2. С. 329—381; *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus: Aus Handschriften des 11.—16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz / zusammengestellt von Tat'jana V. Certorickaja; unter der Redaktion von Heinz Miklas.* Opladen, 1994.

8. См.: *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand... Т. 3.
9. *Черторицкая Т. В.* Торжественник и Златоуст... С. 351; *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien...* Bd. 1: Торжественники XV века; номера по каталогу: 9.011, 9.036, 9.038 и др.
10. *Dobschütz E. von:* 1) *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig, 1899. Beilage VI, B; 2) *Maria Romaia: Zwei unbekannte Texte // Byzantinische Zeitschrift.* 1903. Т. 12. S. 173—214. Добшютц характеризует эту проповедь как прекрасное произведение гомилетики. В новейшем сборнике под ред. А. М. Лидова опубликован современный перевод на русский язык одного из греческих сказаний о Богоматери Римской.
11. Первое научное издание текста, который считается основной версией послания, подготовленное по двум греческим рукописям: *Patmos n. 48 IX; Patmos n. 179 XII*, — см.: *Duchesne L.* *L'iconographie byzantine dans un document grec du IX^e siècle // Roma e l'Oriente.* 1912—1913. № 5. Греческий текст был сопровожден итальянским переводом. Новейшее издание с английским переводом: *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts / ed. J. A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, C. Dendrinis.* Camberley, 1997.

дрийского и антиохийского — к императору-иконоборцу Феофилу. Патриархи восстают против иконоборческой ереси и утверждают, что за ними стоит воля тысячи иерархов, собравшихся на собор в Иерусалиме. Предполагается, что сохранившаяся версия Послания, признанная основной, — это переработка некоего первоначального полемического документа, действительно написанного еще в эпоху борьбы между иконоборцами и иконопочитателями. В дальнейшем, уже после победы православия, это произведение приняло известную ныне торжественную риторическую форму.

Послание патриархов содержит рассуждения догматического характера, предания о создании прославленных образов и о чудесах от них¹² — об Эдесском образе, о возникновении нерукотворного образа Богоматери в Лидде, о создании иконы Богоматери апостолом Лукой и др. Среди этих повествований находится и довольно подробный рассказ о том, как патриарх Герман во времена Льва-иконоборца спустил на воду образ Спасителя, который приплыл в Рим и был принят папой Григорием, из соединения этого сюжета с лиддским позже составилось Сказание о Римляныне. Последующие основные переработки Послания, существовавшие в традиции параллельно с ним, — фрагмент в хронике Амартола, послание псевдо-Иоанна Дамаскина императору Феофилу и проповедь об иконах Богоматери, то есть Сказание о Римляныне, о котором здесь идет речь.

Сказание о Римляныне по отношению к Посланию патриархов есть произведение нового этапа в истории почитания икон — Богородичного. Оно выделяет из Послания рассказы, касающиеся богородичных икон, и в случае с историей о плавании образа в Рим представляет новую версию легенды, построенную вокруг образа Богоматери, в которой совмещена история о чудесном явлении образа Богоматери в Лидде с историей образа, пущенного на воду патриархом Германом, так что

12. Фрагмент Послания патриархов с рассказами о чудесах от икон переведен и опубликован Т. М. Васильевой: Сказания о чудотворных иконах в «Послании восточных патриархов императору Феофилу» / пер., предисл. и коммент. Т. М. Васильевой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 421—435.

плывущей оказывается копия нерукотворной, Лиддской. К рассказам о чудесно явившихся и чудотворных иконах проповедь о Римляныне добавляет не имеющие аналога в Послании патриархов части мариологического характера — о соотношении Богоматери и ее иконы, о роли Богоматери и ее иконы в истории спасения.

Славянский перевод проповеди был исследован и издан С. Кулаковским¹³. Он имеет название «Сказание извѣстно о чудесех Пресвятыя Владычица наша и Госпожи Пречисты Девы и Богородицы Мариа, еже пресвятою и честною ея иконою съдѣяся, яже Римлянини нарицѣтися обыкши»¹⁴. (В основном тексте икона называется Римляныня.) О происхождении перевода и о времени его создания Кулаковский не высказал определенного мнения, предположив лишь, что перевод южнославянский и мог появиться в широких временных пределах — между XII и XIV веком¹⁵.

Проповедь о Римляныне вошла в русскую традицию в конце XIV века особым путем, связанным, по-видимому, с направлениями деятельности митрополита Киприана и его ближайшего окружения. Наиболее ранние сборники, включающие проповедь, восходят к Троице-Сергиеву монастырю и содержат тексты, входившие в круг интересов Киприана¹⁶. Список, легший в основу издания Кулаковского как наиболее ранний по времени, находится в сборнике аскетического содержания, датированном началом XV века: здесь помещены Лествица Иоанна Лествичника и книга Аввы Дорофея, трактат классика исихастской ли-

13. *Kulakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej.* Warszawa, 1926. Здесь проповедь издана по 16 спискам; статья того же автора, кратко резюмирующая книгу: *Кулаковский С. Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни // Сб. ст. в честь А. И. Соболевского.* Л., 1928. С. 470—475. (Сборник ОРЯС, Т. 101, вып. 3). Здесь впервые отмечен факт влияния этого текста на предание о Богоматери Тихвинской.

14. *Kulakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 47.

15. *Ibid.* S. 21.

16. О таких сборниках см.: *Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ.* Л., 1974. Т. 28. С. 317—324.

тературы Симеона Нового Богослова «О мысленѣмъ откровении дѣйстви-
веннаго божественнаго свѣта и дѣлании умнѣмъ же». После Лествицы
и записи с датой 1423 (л. 207 об.—208) помещены «Стиси добрѣиши
к винѣ слезной хотящим непрестанно плакаться деании неподобных»
патриарха Германа. Сразу вслед за проповедью о Римляныне идет По-
весть о неседальном — чтение на великопостный праздник Похвалы
Богородицы. Затем следует ряд других текстов аскетического содержа-
ния¹⁷. В другом сборнике этой же библиотеки¹⁸ проповедь о Римляны-
не помещена после Лествицы Иоанна Синайского, ею начинается ряд
великопостных чтений, в том числе «В неделю третью поста Федора
Студита об избиении в болгарѣхъ христианъ в святые посты за мясь
неядение», потом чтения на сыропустную неделю, на память Марии
Египетской и повесть об Акафисте — то есть чтения отчасти органи-
зованы по календарному принципу, но еще несут следы связи с более
ранним составом сборников. Контекст проповеди о Римляныне здесь
смешанный: отчасти это сборник аскетического содержания, отчасти —
уставной. Еще один ранний сборник сочетает Патерик скитский, про-
изведения патриарха Филофея (которые вводились в русскую традицию
Киприаном)¹⁹ и проповедь о Римляныне с Повестью об Акафисте и со-

17. Собр. ТСЛ. № 167. Описание: [Иларий, иером., Арсений, иером.] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 2. С. 146—147. Список в этом сборнике был выделен Кулаковским как наиболее ранний по времени: здесь указана дата — 1423, — соответствующая времени работы по переписыванию Лествицы Иоанна Лествичника и книги Аввы Дорофея. Сам текст проповеди о Римляныне сопровождается на полях в начале датой «1398 г. октября 2», в конце — «1398 октября 13» (л. 475 об.—498), это, очевидно, даты создания предшествующего списка, с молением к Богородице помочь в работе над текстом. Имея в виду это указание, Кулаковский и выбрал список как основной, хотя показал в специальной таблице, что другие списки в некоторых вариантах демонстрируют большую близость к греческому оригиналу (см.: *Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 19—20*).

18. Собр. ТСЛ. № 160. Лествица Иоанна Лествичника, с прибавлениями, крупный полуустав, XVI век. Проповедь о Римляныне здесь на л. 239—263.

19. *Прохоров Г. М.*: 1) Келейная исихастская литература... С. 321; 2) К истории литургической поэзии... Сборник рассмотрен на с. 143—145.

ответствующими службами²⁰. Затем следуют различные наставления о крестном знамении, о постничестве инокам и «зачало» умной молитвы. Еще в одном раннем троицком сборнике проповедь о Римляныне и повесть об Акафисте следуют после Маргарита²¹.

Очевидно, что начальная судьба проповеди в русской традиции связана с Троице-Сергиевым монастырем. Проповедь вводилась в потоке актуальной тогда аскетической и новой константинопольской литературы. Исходной, по-видимому, была позиция этого чтения как уставного, на Торжество Православия. И в списке ТСЛ, № 167, и в ряде других, в проповеди о Римляныне отмечено место в тексте, с которого нужно читать «вышшим гласом»: «Аще кто не покланяется Богородици, на иконѣ написаной, да будет проклят»²². Этим дается указание на роль проповеди в праздновании Торжества Православия; она употребляется, по-видимому, преимущественно в монастырском богослужении и выполняет в нем ту роль, которую в архиерейском выполнял Синодик. Важным, распространенным в сборниках в XV веке было сочетание проповеди о Римляныне с повестью об Акафисте как тоже великопостной и тематически близкой, прославляющей Богородицу и ее чудеса. Хотя эта повесть и не была новым произведением для русской традиции, но вместе с проповедью о Римляныне они образовали новое актуальное ядро богородичных чтений.

Проповедь, несмотря на тяжелый буквальный перевод, глубоко укоренилась в русской традиции и послужила основой для русских форм почитания чудотворных богородичных икон²³. Цитаты из проповеди

-
20. Собр. ТСЛ. № 704. Патерик скитский с прибавлениями, полуустав, в два столбца, в лист, XV век. Проповедь о Римляныне здесь на л. 322 об.—331.
 21. Собр. ТСЛ. № 147. Маргарит Иоанна Златоуста с прибавлениями, четкий полуустав, XV век, обе повести на л. 340—465.
 22. *Kułakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 13—15, 70. В рукописи Собр. ТСЛ, № 160 то же указание расширено: «сие начни высочайшим гласом, проклинаи еретики».
 23. К настоящему моменту накопилась довольно большая литература о влиянии рассматриваемого текста на русскую словесность и иконографию. См.: *Келивидзе Н. В.*: 1) Символи-

включены в русские службы разным чудотворным иконам. Цитата вводится в рассказ о чуде Лорето, появившийся на Руси в конце 20-х годов XVI века. Таким образом, чудо Лорето, чудо перенесения дома Богоматери, преобразуется в рассказ о чудотворной иконе на русской почве. Материал проповеди присутствует в большом сказании о чудесах от Владимирской иконы в парадном правительственном сочинении — Степенной книге. Великая чудотворная икона Руси — Тихвинская — прославляется в повествовательных текстах, родственных проповеди о Римляныне. В рукописях, сохранившихся от середины XVI века, мы находим версию этой проповеди, дополненную историей перемещения иконы на Русь, на Тихвину, то есть окончательно отождествляющую Римляныню и Тихвинскую²⁴.

ческие образы Московского государства и иконографическая программа росписи собора Новодевичьего монастыря; 2) Сказание о Лиддской—Римской иконе Богоматери в московском искусстве второй половины XVI в. // Вестник РГГУ. М., 2007. № 10/07. С. 230—237; Громова Е. Б. История русской иконографии Акафиста... С. 114—116. См. также работы Агнеш Кризы (указаны выше, примеч. 4 к данной главе), Рейнхарда Фрётшнера (*Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom: Die Verehrung der Gottesmutterikone von Tichvin als Element der politischen Mythologie des Moskauer Reiches unter Grossfürst Vasilij III. und Zar Ivan IV.*). Здесь мы продолжаем рассматривать особый аспект содержания проповеди — тему бегства иконы как бегства Церкви, — в свое время нами уже обозначенный, см.: Плюханова М. Б.: 1) Легенды о чудесном путешествии икон Божьей Матери // *Jews and Slavs. Jerusalem, 2003. Vol. 10: Semiotics of Pilgrimage*. P. 107—120; 2) Об одной общей цитате в повести о чуде Лорето и в повести об иконе Божьей Матери Владимирской // *Studi in onore di Riccardo Picchio. Napoli, 2003*. P. 241—250, — а также другие работы. Тема влияния проповеди о Римляныне на богослужение иконам, к которой мы здесь обращаемся, кажется, не имеет сколько-нибудь заметной библиографии.

24. О слиянии легенды о Тихвинской иконе с проповедью о Римляныне см.: Кулаковский С. Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни. С. 474; Кириллин В. М. Литературная судьба Сказания о Тихвинской Одигитрии до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение. М., 2000. С. 71—108; *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden...* S. 178—184; Шалина И. А. Лиддская-Римская икона Богоматери и иконографический архетип Тихвинской иконы // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография — история — почитание: Науч. конф. Санкт-Петербург — Тихвин, 24—27 октября 2001 года : тез. докл. СПб., 2001; *Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom...* Мнения исследователей о времени воздействия «Сказания об иконе Римляныни» на рассказ о Тихвинской иконе расходятся.

Итак, на рубеже XIV—XV веков в русскую традицию вошло это произведение, оказавшее столь глубокое воздействие на русское религиозное и историческое сознание, что его нужно было бы числить в ряду важнейших памятников словесности этого периода. Оно, между тем, остается почти не прочитанным. Известна благодаря пересказам и сопоставлениям с чудесами иконы Тихвинской лишь часть его — собственно нарративное ядро, рассказ о том, как икона Богородицы перемещалась между Константинополем и Римом. Полный текст практически недоступен. Издание Кулаковского — редчайшая книга, так что историки икон, в последнее время все больше нуждающиеся в этом тексте для своих исследований, вынуждены бывают обращаться к рукописному тексту, который теперь благодаря оцифровке собрания Троице-Сергиевой лавры выложен в Интернете в нескольких списках. Но и это счастливое обстоятельство не разрешает проблему до конца, потому что перевод — явно доевфимиевский, дореформенный, буквальный — сам по себе представляет препятствие для читателя. Здесь, в рамках анализа этого произведения, мы будем стараться пересказывать его, сохраняя по возможности верность тексту, но вместе с тем учитывая, что пересказ в этом случае часто родственен интерпретации.

Проповедь начинается с истории создания праиконы, образа Богородицы, апостолом Лукой (именно этот фрагмент чаще всего потом цитировался в русской традиции). Однако основное внимание в первой части проповеди сосредоточено на другой праиконе Богородицы — образе, чудесно проявившемся на столбе в церкви городка Лидда в Святой земле. Эту икону потом пытались повредить, она претерпела «разсѣчєния нечѣстивых оскордѣми»²⁵ (Пс. 73: 6—7). Несколько веков спустя патриарх Герман снимает копию с Лиддской иконы в Святой земле; во время иконоборческих гонений в Константинополе он спускает ее в море, говоря: «Иди, Владычице, иди, спасайся, бѣжащи, и нынѣ ни Ирода въ Египетъ, но въ Римъ нечѣстиваго сего, и свѣрѣпа-

25. *Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 52.*

го звѣря...»²⁶ Икона плывет и достигает Тибра и Рима. Папа Григорий встречает ее с почестями и несет в собор Святого Петра. После победы над иконоборцами икона начинает колебаться, сдвигаться в церкви, однажды во время папского богослужения она сама поднимается в воздух и летит, несомая ангелами, как предполагает повествователь. Она достигает Тибра и пускается в обратный путь, исчезая из глаз римлян. Папа оплакивает ее уход:

Увы мнѣ, — вопия, — увы мнѣ! Отходиши, Госпоже, от насъ, — глаголаше, — божественныи кивоте, имже образом прииде древле, и не вѣмы, Царице, камо походиши. Въ трепетѣ же есмь и страсѣ окаянный азъ, да некогда и нас, сущих в Римѣ, еже о твоей чести же и поклонянии, мучителство постигнет диаволе. И сего ради, якоже тогда Константинъ град избѣже, сице убо и нынѣ паки Рима отбѣгаеши²⁷.

Интересно, что здесь уход иконы из Рима связывается с неким будущим наступлением в нем «мучительства»: можно понимать — иконоборческой ереси, можно предположить другие бедствия. Но пока еще не наступила «буря нечестия», папа повелел записать это знамение на свитке Римской церкви, в память будущим поколениям.

В Константинополе икону встречают и чествуют, особенно после того как узнают ее историю, путь ее в Рим и из Рима. Свидетели из Рима подтверждают аутентичность иконы как римской, папа пересылает письменный рассказ о ее чудесном шествии в Рим и из Рима и радуется спасению ее, поскольку в этом залог спасения для всех христиан. В Константинополе она получает имя «Римляныни». Императрица и патриарх повелевают носить ее «посредѣ града»²⁸. За этим сообще-

26. Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 61.

27. Ibid. S. 64—65.

28. Ibid. S. 68.

нием следует важное для нас рассуждение о соотношении иконы (или самой Богоматери, которая представлена иконой) и города, который Богоматерь-икона избрала для своего пребывания:

Въ нем же изволи жити, егоже наслѣдова, егоже о тои хвалящаяся стяжа, в нем же и царствующици, царица небесы и землю, вѣщает царьскы праотцемъ своимъ Давыдомъ и царемъ: «Се покои мой, zde въселося, якоже изволих его». Не к тому Лидьдська, ниже от Иер(у)с(о)л(и)мъ зватися, но Римляныни, паче за еже и первый, и послѣдний Римъ възлюбити²⁹.

Как нам кажется, здесь определена природа истинного царства: оно там, где находит приют и покой Богоматерь-икона-Церковь.

Далее следует вторая часть, составленная в другом — риторическом, богословском — ключе, перелагающая на язык богословия символические образы повествовательной части. Но придите, восклицает проповедник, и будем величить Богородицу, велика ее слава, и должны ее славить не только человеки, но и ангелы, ибо если бы не обрелось это чистое и непорочное приятище Слову Божества, то не спаслась бы всякая плоть, а истлела бы, ибо родоначальник человечества был сам грешен, окаян и смертен, и таков же род человеческий, происходящий от этого отца, а этот новый родоначальник — Христос — был зачат без семени, здание — Божие, а персть — «от чистѣйшия земля, а не скверныя». Здесь через измененные слова Книги Бытия о сотворении человека введено уподобление Богоматери земле и земли Богоматери: Дева Мария не только царица земли, как сказано выше, но сама — чистейшая земля, и будучи таковой, она родила совершенного человека и совершенного Бога, взявшего на себя грехи мира. Спасшееся человеческое естество должно воздавать Матери благодарение, ибо божество Иисуса Христа — от естества Отца, а плоть — от естества Девы, Матери.

29. Ibid.

Лишь ее чистота, доброта и красота ее души обеспечили возможность вместить безмерное, неопределенное и непостижимое, превосходящее небеса, и землю, и море, и так было явлено соединение сына Бога и сына Марии. Это учение о Деве как «чистой земле», чистоте, присущей некой части мира еще до собственно спасения, стало, как нам представляется, ключевым для русского понимания Богоматери, Церкви, чистой веры и культа Божьей Матери Тихвинской.

Богоматерь нужно чтить как спасение мира, говорит проповедник, ибо благодаря Ей был с нами Бог, и вместе с тем нужно чтить ее икону (здесь провозглашается торжественное проклятие тем, кто не поклоняется Богородице, изображенной на иконе)³⁰. Далее следует хвала Богоматери, которая, как кажется, выходит за пределы обычных литургических хвалений: «И по Троици всѣхъ Владычица, не яко мати токмо Владыкы и Цесаря, и Господа, и Съдѣтеля и Бога, но и яко спасение всея видимыя и невидимыя твари»³¹. В ней Бог воспринял умную душу и тело от четырех составов твари, в ней вечно осуществляется спасительное соединение, в ней два естества пребывают вечно неслиянно и нераздельно³². Поэтому она Владычица по Владыке, «Царица по Цари и Госпожа по Господѣ», всеильная, «крѣпка по крѣпком, высокая по вышнемь, и по Бозѣ Богъ»³³.

Спасение, даруемое Богоматерью, и вездесуще, и не вездесуще. (В проповедь здесь вводится антиномия, чрезвычайно важная впоследствии для русского учения о Третьем Риме.) Богоматерь-Спасение-Церковь пребывает отнюдь не везде, но может перемещаться стремительно. Ее стихия — воздушная. Как говорит проповедник, быстро как молния приходит Она к призывающим имя ее; не только бесы, но самый состав земли, и воздух, и вода, и огонь отступают с благоговением, когда при-

30. С указанием: «отъ сѣдалищъ нашихъ вѣстаемъ». — *Kulakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 70.

31. Ibid. S. 71.

32. Ibid. S. 72.

33. Ibid.

зывается Госпожа и Владычица. Она везде обретается непостижимо, как и Сын ее. Прославим же имя святое ее, призывает проповедник, да носим его всегда в устах своих как воздушное дыхание.

Здесь следует довольно сложный для интерпретации переход от идеи необходимости и возможности обрести помощь Богоматери через имя ее к идее помощи от иконы: «Зане якоже въздушнаго дыхания, сице же убо и призвания сего требуем, прибѣгающе присно къ пречистѣй сей иконѣ, тою бо обрѣтаемъ вся благая оставление грѣхом, избавление страстей (...) живота конецъ премѣннаго добръ и непостыдень»³⁴.

Беря ее и в тот долгий путь, которым никогда еще не шли и с которого нет возврата, благодаря ей (икона здесь опять уходит на второй план, имеется в виду непосредственно помощь Богоматери) мы не узрим множество бесов на воздухе, их рук и глаз, избежим держащих рукописания наших согрешений и стремящихся столкнуть нас в уготованное ими для нас место мучений³⁵.

Далее следует заключительный большой, весьма трудный синтаксически, но полный сильных образов период о происхождении милости Божией от Богоматери. Описано как бы общее для Христа и Богоматери воспоминание о рождении Его, о пеленах, масле коровьем, меде, «всечистом млеке всенепорочных сосцов», воспоминание «рукъ, колѣнъ, еже со страхом и говѣниемъ цѣловани»³⁶ и конец, оружие смерти, которое прошло через сердце ее, когда она увидела, как Он среди злодеев, уподобленный им, умирает на убийственном древе, и когда по смерти никто не смел предать Его тело погребению прежде разрешения правителя. Ради этих воспоминаний Он не может оставить свою мать, ибо Он унаследовал естественным образом, родившись от нее, ее милосердие, ей повиновался, ей служил благоправно как матери, ее почтил честью, превосходящей ангельскую честь. Как же должны благоговеть небесные чины, взирая, как Бог повинуется нищей и убогой жене. Особенно сера-

34. Ibid. S. 72—73.

35. Ibid. S. 73.

36. Ibid.

фимы, те, что взывают: «Свят, свят, свят», — как они благоговеют, когда видят одного из Троицы, носящего кувшин с водой и топором колющего дрова, служащего раболепно потребам женской материнской немощи. Призвав к почитанию всякой матери, проповедь заключается хвалой Матери Божьей — вечного источника милости Божией, чьим вечным ходатайством даются нам вечные блага, и всякая слава, честь и святыня от первого Адама до конца мира благодаря Богородице была, есть и будет благодатью и человеколюбием произошедшего из нее Христа³⁷.

Здесь в драматических и лирических выражениях представлена в некотором роде новая последовательность евангельских событий: акцент смещается со страстей Христовых на страдания Богоматери, чье сердце пронзено оружием смерти. И Сын, соединенный с ней памятью об общей жизни в детстве и ее материнской заботе и этими общими страданиями, не может оставить ее. Здесь дается новая интерпретация посмертной славы Богоматери. В проповеди не сказано, что Он возносит ее душу, но сказано, что Он вечно пребывает с ней и носит ей кувшин с водой.

Эта проповедь, занявшая весьма важную позицию проповеди на Торжество Православия, то есть текста о чистой вере, принесла на Русь XV века новое богословие Богоматери и Церкви. Богоматерь-Церковь предстала в ней как главное для земной истории человечества начало спасения, действующее, однако, не в христианском мире вообще, а только в условиях чистоты веры. Ее спасительная сила не противостоит ереси — она просто не остается там, где не торжествует православие. Богоматерь-Церковь не воинствует, а покидает омраченное пространство.

Церковь-Богородица восхваляется как «чистая земля», о чем мы уже упоминали. Этот образ дает возможность сблизить (если не отождествить) Церковь и страну-землю, если эта страна сохраняет чистоту, то есть благоверие. Церковь — это чистая земля, и как толь-

37. *Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 74.*

ко земля перестает быть чистой, она теряет тождественность Церкви. Вместе с тем у Церкви-Богородицы выделяется качество подвижности, ибо она тяготеет к чистой земле и удаляется от нечистоты. Церковь, будучи отождествлена с Богородицею в ее непорочности, приобретает подвижность перед лицом опасности, спасается бегством в Египет. Эта чистая Церковь наилучшим образом символизируется ковчегом Завета и через него — иконой. Икона как ковчег Завета заключает в себе чистоту благоверия и уходит сама, если принявшая ее земля перестает соответствовать ее чистой природе (ср.: «Увы мнѣ, — вопия, — увy мнѣ! Отходиши, Госпоже, от насъ, — глаголаше, — божественны кивоте...»).

Ковчег Завета — икона не принадлежит нераздельно определенному месту, храму. Очевидно, в мире, в котором была составлена проповедь, не подразумевалось существование гарантированного священного центра: попадал под иноверную власть Иерусалим, помрачалась вера в Константинополе и Риме. Празднование Торжества Православия, открывающее Великий пост, который весь посвящен очищению, провозглашает необходимость чистоты веры и осуществляет борьбу за эту чистоту. Если во время соборного богослужения анафематствуются всевозможные еретики, то здесь, в связи с чтением проповеди о Римляныне, в которой икона и означает веру, иконоборчество вновь получает актуальность, как во времена возникновения праздника в IX веке: теперь это некая абсолютная ересь, однако полемика против нее не возвращается на старые пути. Если прежние произведения против иконоборцев имели христологический характер, поскольку основным доводом в защиту иконных образов являлось Боговоплощение, то теперь в праздничной проповеди о Римляныне Торжеству Православия придается богородичный характер. Изменен, оспорен образ Рима, представавшего в старых чтениях на Торжество Православия — в двух посланиях папы Григория императору-еретику в защиту икон — как неколебимый хранитель чистоты вероучения. Теперь Рим представлен во временном измерении, с перспективой помрачения веры, какого-то «мучительства» за православное почитание Богородицы-Церкви-иконы. Проповедью создается образ христианского мира как неустойчивого, подверженного вмеша-

тельствам злых сил, нуждающегося в частных и общественных усилиях самоочищения и аскетизма. Здесь дан образ истории как движения в поисках покоя вечно чистой и непорочной и тем более хрупкой Богоматери-Церкви-веры.

На Руси, в особенности после падения южнославянских царств и Византии, в этом тексте неизбежно должна была акцентироваться идея о переходе Церкви, о необходимости дать ей приют. Возможно, задача тех, кто способствовал перенесению этого текста на Русь, была другой. Возможно, проповедь так активно внедрялась в книжность, в том числе и славянскую, в связи с надеждами на союз между Римом и Константинополем перед лицом мусульманской опасности. Вспомним об униатских тенденциях, не чуждых византийскому обществу в конце XIV — начале XV века. Но на русской почве, конечно, этот униатский элемент проповеди должен был уничтожиться. Русские были нечувствительны к диалогу церквей и к возможности разрешить византийские проблемы через унию. Главное же — Византия вскоре погибла.

В самой структуре проповеди была заложена идея о продолжении трансляции благочестия. Поэтому ее текст в условиях исторической катастрофы византийского мира автоматически должен был продуцировать идею о последующем приюте благочестия именно там, где он, этот текст, оставался основой православия, то есть на Руси, — та самая мысль, которая известна как доктрина «Москва — Третий Рим» и обычно интерпретируется как политическая концепция Московского государства.

Сочинение «Об обидах церкви»

Группа произведений, в которых сформулирована эта доктрина, называется в науке «Филофеев цикл», по имени монаха, которому рукописная традиция их приписывает в некоторых случаях. Фактически же эти тексты не имеют ни ясной атрибуции, ни ясной датировки. Трудности их исследования обусловлены их неустойчивым характером в рукописной традиции: при воспроизведении они обмениваются частя-

ми, то приобретают, то теряют имя автора, меняют адресатов, меняют тематику при сохранении некоторых основных компонентов доктрины или сохраняют часть текста, теряя основные формулы. Начало исследованию этой группы текстов положил В. Н. Малинин в своей фундаментальной монографии «Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания»³⁸. Завершает историю исследований столь же фундаментальная монография Н. В. Сеницыной «Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции», вновь публикующая «Филофеев цикл», но с другими текстологическими предпосылками и выводами³⁹. Центральные в этой традиции памятники, сохранившиеся в значительном числе списков, — послание к православному царю, которое может быть представлено как обращение к Василию Ивановичу или к Ивану Васильевичу от инока Филофея, или игумена, или без указания автора, и послание к вельможе, чаще всего к дьяку великого князя Мисюрю, от Филофея (могут быть указаны и другие имена дьяка и великого князя)⁴⁰. Первое из названных посланий, кроме рассуждений о Третьем Риме, содержит наставления царю, как блюсти церковь. Второе включает полемику против латинян и обличения астрологии. Оно содержит датирующие признаки, позволяющие относить его к 20-м годам XVI века. Споры ученых в основном сводятся к вопросу о порядке появления этих двух посланий, в зависимость от решения которого ставится датировка цикла и отчасти его интерпретация, поскольку основные компоненты доктрины несколько различаются в обоих посланиях. Трудно найти окончательное решение этих проблем, поскольку, принимая во внимание изменчивость, «текучесть» текстов цикла, допустимо предполагать существование протографов, в которых, например, не было датирующего признака или же адресаты и автор были еще

38. Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901.

39. Сеницына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

40. Варианты по ряду списков приведены в монографии Н. В. Сеницыной: Там же. С. 339, 358.

менее определенными. Ф. Кемпфер, один из главных участников долголетней полемики о Филофеевом цикле, считал основополагающим для всей истории посланий о Третьем Риме анонимный текст без названия, в исследованиях получивший заголовок «Об обидах церкви»⁴¹. Мы разделяем мнение Кемпфера о том, что произведение «Об обидах церкви» представляет собой наиболее последовательное развитие идей, которые в других произведениях цикла были использованы с изменением смысла и достаточно наивно.

Текст «Об обидах церкви» в пространной версии сохранился в единственном списке второй четверти XVI века в весьма важном сборнике патристическом — рукописи Софийского собрания ОР РНБ № 1444⁴². Состав сборника мало изучен, но недавние наблюдения позволяют предполагать, что он связан с Заволжьем, с Кирилло-Белозерским монастырем. Здесь находится целый ряд произведений Нила Сорского: Предание, Устав и три послания⁴³. Здесь также помещено основополагающее для идей Третьего Рима произведение — Многосложный свиток (о чем речь идет в другой нашей работе) — и несколько посланий, которые в других случаях связывались с именем Филофея, а здесь анонимны⁴⁴.

-
41. *Kämpfer F.*: 1) «Sendschreiben Filofejs» oder «Filofejs-Zyklus»? Argumente gegen die Ergebnisse Aleksander Goldbergs // *Canadian-American Slavic Studies*. 1979. № 1—2. P. 126—138; 2) Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1970. Bd. 18, № 1. S. 1—46; 3) Autor und Entsehungzeit der Lehre «Moskau das Dritte Rom» // *Da Roma alla Terza Roma: IX Seminario internazionale di studi storici*. Campidoglio, 21—22 aprile 1989: Relazioni e comunicazioni. T. 1. P. 61—83.
42. *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 166. Н. В. Синицына пересмотрела водяные знаки рукописи и пришла к выводу, что она создавалась в 30-х — начале 40-х годов XVI века.
43. Эти наблюдения вписаны от руки в составленное Д. И. Абрамовичем описание Соф. 1444 в описи собрания, в экземпляре, хранящемся в ОР РНБ: «Нила Сорского Предание и Устав» (л. 167—175); «Послания Нила Сорского Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину, Герману Подольному» (л. 250—267).
44. Н. В. Синицына предполагает, что эти анонимные послания здесь, в Соф. 1444, вторичны по отношению к тем версиям, которые связаны с именем Филофея и где присутствуют отсылки к конкретным обстоятельствам. Однако относительно одного из этих текстов, «Послания некоего старца в бѣдѣ сущим», она пишет, что в другой версии оно входит в комплекс произведений с именем Филофея, возникший в результате переработки ру-

Период, которым датируется сборник, для рукописей с произведениями Филофеева цикла — ранний; так же датируются весьма немногочисленные другие рукописи, связанные с историей цикла⁴⁵; более ранних рукописных данных вообще нет, так что сам контекст свидетельствует о принадлежности сочинения «Об обидах церкви» к ядру традиции. Не стремясь сосредоточиваться на вопросах очередности посланий и атрибуции их, хочу указать на то, что некоторые образы, составлявшие учение о движущемся Риме, восходят к чтениям на Торжество Православия.

Сочинение «Об обидах церкви» имеет некоторую тематическую связь самого общего характера с ситуацией начала Великого поста. Может быть, это набросок великопостной проповеди или наставление, связанное с этим периодом, не исключено даже, что оно предназначалось для первого воскресенья Великого поста, когда не только праздновалось Торжество Православия, но и созывались епархиальные соборы. Сочинение это как раз соединяет высокую тематику очищения церкви от грехов с обсуждением конкретных церковных проблем. В тексте обнаруживается несколько обращений: «освященная главо»⁴⁶, «чадо», «братие». Упомянуто некое «дивное се жилище» — может быть, монастырь, — где проповедь произносится или куда она посылается и которое автор не хочет осквернять подробностями перечисляемых отступлений от веры (в этом случае речь идет о содомии). Перечисляются грехи и преступления, паства предостерегается от нарушения Божиих заповедей и соборных установлений в защиту церкви, понимаемой скорее

кописи Соф. 1444 или материалов, использованных при ее создании (см.: *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 166—167). В этом же комплексе находилась краткая версия сочинения «Об обидах церкви». Само произведение «Об обидах церкви» Н. В. Синицына считает не принадлежащим Филофею (мнение, которое мы разделяем), но возникшим уже после основных посланий Филофея, в полемике с ними (Там же. С. 172), что нам представляется неверным.

45. Там же. С. 151 и др.

46. Цитирую текст по публикации В. Н. Малинина: *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания... Приложение X. С. 57.

не в высшем смысле, а в административном. Даны ссылки на 165-е правило 5-го «Събора святых отецъ» и приведен текст правила.

Апокрифическое 165-е «правило» привлекало к себе внимание исследователей в ходе полемики о датировке рассматриваемого произведения. Поскольку сочинение «Об обидях церкви» считалось Филофеевым, а значит, псковским, правило рассматривалось в связи с псковской традицией его использования (Устав Евфросина Псковского, Псковская Третья летопись)⁴⁷. Главное же в том, что обращение к «правилу» считалось свидетельством принадлежности к партии «иосифлян», борьба которых с «нестяжателями», а также и против правительственных мероприятий по ограничению монастырских землевладений, рассматривалась как основное идейное содержание первой половины XVI века⁴⁸. Однако теперь подробно исследована история «правила» и известно, что оно воспроизводилось и цитировалось в XV веке, особенно широко — во второй половине столетия⁴⁹. В этот период «правило» вызывало особый интерес — больший, чем позже, в XVI веке. Оно привлекло внимание в Кирилло-Белозерском монастыре: инок Евфросин своей рукой занес его в два своих сборника⁵⁰. Оно включено в Софийскую I летопись младшего извода, связанную с Кирилло-Белозерским монастырем.

-
47. Есть в Уставе инока Псковского Евфросина, но с другими вариантами, см.: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. Приложения. № 1. С. 523—524; *Масленникова Н. Н.* Присоединение Пскова к Русскому централизованному государству. Л., 1955. С. 159—162. В новейшем исследовании Н. В. Сеницына мало останавливается на интересующем нас здесь сочинении, видя в нем поздний элемент «Филофеева цикла», контаминацию цитат из апокрифических правил Пятого собора и постановлений Владимирского собора 1273 года (*Сеницына Н. В.* Третий Рим... С. 170).
48. Н. В. Сеницына справедливо указывает, что нельзя датировать это сочинение на основании его гипотетической связи с какими-либо мероприятиями или событиями (Там же. С. 170).
49. РФА. Т. 1. С. 141 — публикация одного из списков; Там же. Т. 5. С. 959—963 — здесь в статье А. И. Плигузова представлена история исследования «правила».
50. ОР РНБ. Кир.-Бел. собр. № 9/1086. Л. 103—104 об.; № 22/1099. Л. 331—331 об. См.: *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV века книгописца Евфросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 79, 118.

Замечательно, что бумага обоих Ефросиновых сборников в той части, где находятся списки «правила», и Толстовского списка Софийской I летописи имеет один и тот же редкий водяной знак⁵¹. Текст «правила» в рассматриваемом сочинении «Об обидах церкви», при незначительных сокращениях и перестановках, в целом верно и полно воспроизводит оригинальное «правило», каким оно являлось в летописях и в Кормчей. Не возникает сомнений, что автор рассматриваемой проповеди обращался к первоисточнику. «Правило» Пятого собора упоминается и в послании к властителю из Филофеева цикла, однако эта отсылка явно вторична, автор послания в Кормчую не заглядывал. Уже этого достаточно, чтобы признать сочинение «Об обидах церкви» первичным по отношению к посланию.

Сразу вслед за «правилом» Пятого собора в рассматриваемом сочинении цитируется «правило» русского митрополита Кирилла II, утвержденное на соборе 1274 года⁵². Оба правила во второй половине XV века находились в Кормчих, Номоканонах и оттуда могли быть почерпнуты составителем сочинения «Об обидах церкви». Сопоставляя с текстом Кириллова правила в Кормчей, мы и в этом случае убеждаемся, что автор сочинения «Об обидах церкви» сам обращался к источнику. В Кормчей текст правила длинный, касается вопросов возведения в духовный сан и регламентации поведения духовных лиц. Автор проповеди «Об обидах церкви» заимствует только часть о симонии и риторический период о монгольском нашествии как наказании за отступления от правил святых отцов. Этот фрагмент особенно интересен.

51. Шибачев М. А. К вопросу о бумаге Толстовского списка Софийской I летописи и сборников Ефросина // Древнерусская книжность: Археология, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 200—207.

52. «Правило Кирилла митрополита, сошедшегося во Владимире с епископами на поставление Симеона, епископа Владимирского» (Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания... Приложение X. С. 57; Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 365), в действительности — не Симеона, а Серапиона. О «правиле» Кирилла см.: Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. М., 1994. Кн. 3, т. 5. Приложение: О сочинениях митрополита Киевского Кирилла II.

Правило Кирилла:

Да просвѣтитъ ны Богъ и вразумитъ ны, да никакоже прѣступающе отчьскыя заповѣди, горе наслѣдуем. Киы оубо прибытокъ наслѣдовахомъ, оставльше Божиа правила? Не разсѣя ли ны Богъ по лицу всея земля? Не взяти ли быша гради наши? Не падоша ли силнии князи наши острiemъ меча? Не поведены ли быша въ плѣнъ чяда наша? Не запусеша ли церкви святыя Божиа? Не томими ли есмы на всяк день от безбожных поганъ? Сии вся бывають намъ...⁵³

Сочинитель текста «Об обидях церкви» уменьшил груз бедствий, легших на «нас», отнеся часть его к другим странам, намекнув на их отпадение, отступничество и вставив сообщение о бедствии Царьграда. Бедствия остаются также и «нашими», в соответствии с первоисточником, и испытываются в настоящем времени:

Да уже прочее, братие, услышим вси, да не презираем божественных правил, да не како отпаднемъ и горе наслѣдуем, яко видимъ и слышим и в прочихъ странах, преступльших Божиа заповѣди. Не разсѣя ли ны Богъ по лицу всея земля? Не взяти ли быша грады наша? Не падоша ли силныа князи наша острѣмъ меча? Не запусѣша ли святыа Божиа церькви, якоже въ царствующем градѣ съдѣяся? Не томими ли есмы от безбожных поганъ? Не поведены ли быша въ плѣнъ чяда наша? Сия вся бывають нам грѣхъ

53. Собр. ТСЛ. № 205. Кормчая, полуустав, XVI век, л. 290 об.: «Глава 51. Правило Кирила митрополита, съшедшихся епископ, Долмата ноугородскаго, Игнатия ростовскаго, Феогноста переславскаго, Симиона полотскаго на поставление епископа Серапиона володимерскаго». Здесь цит. л. 291.

ради наших, зане не съхранимъ заповѣдей правилъ
святыхъ отецъ...⁵⁴

Не может быть сомнений, что именно автор сочинения «Об обидах церкви» непосредственно обращается к Кириллову правилу и перерабатывает его. Именно в ходе этой переработки и рождается важнейшее для доктрины о Третьем Риме динамическое представление о субъекте — православном мире: прежде «мы» обнимало и другие страны, теперь отпавшие, включало Царьград, теперь запустевший из-за нарушения Божьих заповедей; ныне мир сузился до «нас», страдающих от «паган», но не отпавших, нуждающихся в очищении для освобождения. Текст «Об обидах церкви» в этой части оказывается в позиции идейной и, возможно, хронологической близости к «Посланию на Угру», в котором названные темы — очищение и освобождение из плена — важнейшие⁵⁵.

Далее в сочинении образ Церкви возвышается и принимает библейские формы. Как и в проповеди о Римляныне, здесь доминирует представление о Церкви как страдающей матери. Подобно тому как там говорилось о «разсѣчении нечѣстивых оскордѣми» (Пс. 73: 6—7), здесь основной образ страдания Церкви — рассечение дверей. Но на этот раз не нечестивцы, а ее собственные чада рассекли двери «сечивом и оскордом»:

О, пресвѣтълаа и небесе крѣплейша Христова
церкви! О, христьянское прибѣжище и очистилище
нашимъ съгрѣшениемъ! Поражаючи нас святым
крещением и питаеши нас не брашномъ гибнущимъ,
но пребывающимъ въ животѣ вѣчнѣмъ (...) како нынѣ

54. *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания... Приложение X. С. 60. В Соф. 1444 на л. 433—433 об.

55. Анализ сходных идей в сочинении «Об обидах церкви» и в «Послании на Угру» см.: *Плюханова М. Б.* «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии.

твоя чада тебѣ, пресвѣтлой своей матери, сѣчивомъ и оскордом священныя двери разсѣкоша и от всѣхъ обидима зришися⁵⁶.

Образ этой истерзанной в актуальном настоящем матери непосредственно переходит в описание предшествующей судьбы ее — по Апокалипсису: Жена, облеченная в Солнце, бежала от неверия через два Рима к Третьему:

Бѣжаніе жены в пустыню от стараго Рима, опресночнаго ради служения, понеже весь великий Рим падеся, и болит невѣриемъ аполинариевы ереси неисцѣлно, в новый же Римъ бѣжа, еже есть Костянтиныград. Но ни тамо покоя обрѣт, съединения их ради с латынею на осмомъ съборѣ, и оттолѣ костянтинопольскаа церквы раздрушися и положися в попрание, яко овощное хранилище. И паки въ третій Римъ бѣжа, иже есть в новую великую Русію. Се есть пустыня, понеже святыя вѣры пусти бѣша, и иже божественіи апостоли в них не⁵⁷ проповѣдаша, но послѣди всѣхъ просвѣтися на них благодать Божія спасительнаа, его же познати, истиннаго Бога. И едина нынѣ святая съборнаа апостолскаа церковь въсточнаа паче солнца въ всей поднебеснѣй свѣтится, и единъ православный великий рускій царь въ всеи поднебесной, якоже Ной в ковчезѣ, спасенный от потопа, правя и окормляя Христову церковь и утвержаа православную вѣру⁵⁸.

56. *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания... Приложение X. С. 60—61.

57. *Испр., в рукописи:* же.

58. *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания... Приложение X. С. 62—63.

В тексте «Об обидах церкви», в отличие от других произведений цикла, Третий Рим назван «новой великой Русией» и определен как пустыня, с объяснением, что здесь не проповедовали апостолы. Это совершенно необычная мысль для русского, привыкшего к легенде о киевской миссии апостола Андрея. Для такого необычного взгляда требовался учет греческой и латинской точек зрения — православных и католиков, споривших об апостольском основании их Церквей.

Вернемся к анализу текста «Об обидах церкви». Как сначала в нем создавался образ пространства православного мира, так далее рождается столь же неоднозначный образ его времени: Церковь впервые пришла на Русь при крещении, и вместе с тем она нашла здесь приют позже, при падении Царьграда. В посланиях Филофея о Москве — Третьем Риме, гораздо более прямолинейных, получалось, что Церковь бежала на Русь уже только из погибшего Константинополя. Время торжества Церкви в сочинении «Об обидах церкви» тоже антиномично: это и эсхатологическое будущее, и настоящее. Здесь даже нет цитаты из псалма «здесь покой мой», поскольку это не соответствует тревожному настроению автора. Православный русский царь — Ной, ковчег окормляемый — Церковь. Ной уже спасся, но Церковь — все еще ковчег. Видимо, предполагается возвращение к полноте православного мира, во всяком случае, направляемая русским царем-Ноем Церковь определяется как «восточная».

В других текстах «Филофеева цикла» мы не найдем таких сложных построений. Там прямо представлено торжество русской церкви, размещенной в Москве и в историческом времени Московского царства. В Послании Филофея к вельможе образ бегущей Церкви представлен с опорой на Апокалипсис (12: 1—4, 14, 15): Жена, спасаясь от змея, бежит в пустыню, но змей испускает из уст своих воду. Здесь, однако, бегство не связано с размышлениями о судьбе православия и путях его между одним и другим Римом. Богословие Церкви в Послании к вельможе отсутствует. Сказано только, что вода есть неверие и «вся христианская царства потопишася от невѣрных, токмо единого государя нашего

царство едино благодатию Христовою стоит»⁵⁹. Таким образом, здесь текст Апокалипсиса толкуется в политическом и историческом ключе: важно лишь наступление неверных, которые, впрочем, не угрожают Руси, сохраненной Божией благодатью.

Подчеркнем еще раз, что в сочинении «Об обидах церкви» Церковь не становится исключительно русской, как происходит в других посланиях, а остается восточной, вселенской. Она нуждается в защите единственного оставшегося православного царя — русского властителя. Текст составлен скорее в модальности призыва к властителю стать царем православных, защитить Церковь, чем как панегирик ему. «Русия» видится автору и как место, где Церковь может найти защиту, и вместе с тем — как место обид святой Церкви. В начале текста речь идет о симонии, затем, после изложенных выше мыслей, следует тревожное рассуждение о грехах русского общества, совершаемых против матери-Церкви: неправильном отпращивании обрядов, о содомии, которая здесь сведена к теме страдания матери — плача Рахили о чадах, о тех, которые не были в чревах матерей своих. В этом произведении, как и в проповеди о Римляныне, акцентирована тема материнства, которой подчиняется и использование цитаты из псалма о «рассечении сечивом и оскордом», — обида наносится матери ее чадами, этой же теме подчинено описание содомского греха. Таким образом, произведение в целом сохраняет непосредственное структурное сходство с проповедью о Римляныне, которого уже нет в других посланиях. В них обсуждаются самые разные угрозы для веры и грехи, но тема страдающего материнства не воспроизводится.

В сочинении «Об обидах церкви» господствует сочетание идей чистоты Русской земли, принимающей Церковь, и оскверненности

59. Н. В. Сеницына считает основополагающим для «Филофеева цикла» послание к дьяку Мисюрю Мунехину (*Сеницына Н. В.* Третий Рим... Главы II, IV, V). Мы же (вслед за Ф. Кемпфером) полагаем, что истоки доктрины вообще не псковские, что сочинение «Об обидах церкви» возникло вне всякой связи с псковскими обстоятельствами еще в XV веке. Однако полемика по источниковедческим вопросам не входит в задачу этой работы. Здесь цит.: *Сеницына Н. В.* Третий Рим... С. 345.

ее же грехами против Церкви. Земля чиста и адекватна Церкви, земля осквернена грехами против Церкви. Эта трудная антиномия подготовлена в проповеди о Римляныне. На ней и основывается, по существу, учение о Третьем Риме в его высоких формах (кроме рассматриваемого памятника к этому ряду относится, хотя и с оговорками, послание к властителю, сохраняющее тот же состав грехов по отношению к Церкви — симонию и содомию). Условием высоты является именно указанный антиномизм: чуть только исчезает идея греховности и непосредственной угрозы, учение немедленно вырождается в простодушнопатриотическую легенду вроде истории о новгородском белом клобуке. Важным условием или средством поддержания антиномизма является сохранение связи с идеями и атмосферой Торжества Православия в начале Великого поста. Это великопостные покаянные чувства и тревожное настроение праздника Торжества Православия, который по сути своей является праздником преодоления угрозы для православия и тем самым напоминанием об этой угрозе в начале наступившего нового времени очищения.

Учение о чистой Церкви, бегущей в пустыню от бедствий, развивалось в XV веке и в Италии, и во всей Европе. В католическом мире оно находило выражение в диспутах о непорочном зачатии Богоматери, в эсхатологических идеях радикальной ветви францисканского ордена, в формах культа Божьей Матери Лоретской, Ченстоховской и многих других. На русской почве произошло сближение культа Лоретской с культом Тихвинской Божьей Матери. Всему этому мы посвятим ниже отдельную главу, здесь же подчеркнем положение, которое уже обосновывалось выше: великие культы, такие как Тихвинский, Лоретский или Ченстоховский, имеют высокое измерение, коренятся в высоком церковном предании, и вместе с тем они существуют и в конкретно-историческом измерении, коренятся в истории, в политической борьбе. Наша задача здесь — представить прежде всего высокое измерение и высокие источники культов и по возможности описать сосуществование и взаимодействие их с историческим измерением и историческими обстоятельствами.

Проповедь о Римляныне в службе чудесно явившейся иконе

В последнее время опубликованы важные исследования роли Сказания о Римляныне в истории почитания Божьей Матери Тихвинской и Одигитрии Смоленской. В первом случае рассматривается та версия сказания о Тихвинской, в котором она прямо отождествлена с иконой Римляныней. Если в других версиях, раньше проникших в книжность, происхождение иконы не проясняется — явилась в воздухе неведомо откуда, — то в рассказе, известном по рукописям со второй половины XVI века, открывается широкая ретроспектива: прошлое Тихвинской есть прошлое той самой иконы, которая прошла длинный путь по священным столицам, была названа Римляныней и, покинув в конце концов Царьград, явилась на Тихвине. Вопрос упирается в то, считать ли образование такой версии моментом высшей славы Божией Матери Тихвинской и делать ли из этого вывод, что Сказание о Римляныне в первой половине XVI века, когда эта связь еще не давала себя знать, было менее влиятельно⁶⁰. Второй вопрос — о Смоленской иконе и ее связи с традицией Римляныни — упирается в датировку цикла росписей на тему Сказания о Римляныне в соборе Божьей Матери Смоленской Новодевичьего монастыря. Склоняясь к поздней датировке росписи, временем Бориса Годунова (Квливидзе) или Ивана Грозного периода опричнины (Фрëчнер), исследователи оставляют первенство за циклом на эту же тему в Александровской слободе. Работы Р. Фрëчнера и Н. Квливидзе прекрасно доказывают, что Сказание о Римляныне получило значительное политическое употребление в эпоху Ивана Грозного. Однако здесь мы хотим развести в стороны разные системы

60. Р. Фрëчнер приписывает мне ошибочное мнение о распространении проповеди о Римляныне как чтения на Торжество Православия в XVI веке, даже во второй его половине (см.: *Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom...* Примеч. №№ 74 и 130). Такое впечатление надо отнести за счет какой-либо двусмысленности или неловкости текста моей статьи, за что приношу свои извинения. Имея в своем распоряжении книгу Кулаковского, содержащую описание ранних, XV века, списков «Сказания о Римляныне», я не могла сознательно ошибаться на этот счет.

значений: проповедь о Римляныне активно функционировала и в предыдущем столетии как текст догматического содержания, излагающий учение об истинности богородичного образа и его почитания. Как таковая, эта проповедь имела отношение к каждой прославившейся богородичной иконе. Каждая явленная икона в высшем смысле являлась как истинная, «сообразная» Богоматери.

Проповедь — Сказание о Римляныне — пропитала русские сказания об иконах и службы своими цитатами, стала базой для их исторических сведений, снабдила их сюжетными схемами, насыщенными символическим содержанием. Она стала для русского богослужения в честь икон основным текстом церковного предания. Из этого текста службы черпают богословие иконы. Непосредственной производной от него в значительной степени является служба чудесно явившейся иконе Смоленской—Колочской—Казанской. Эта служба в наибольшей степени по сравнению с другими русскими службами иконам обращена к архетипической богородичной иконе. Она не имеет в виду исторически конкретизированных образов, то есть остается на уровне обобщения, близком самой проповеди о Римляныне. Служба чудесно явившейся иконе — условно говоря, Казанской—Смоленской—Колочской — наиболее догматическое произведение во всей русской гимнографии богородичных икон. Но и другие службы, и тексты других жанров там, где появляется нужда в определении статуса чудотворной богородичной иконы, места ее в истории спасения, обращаются все к той же проповеди.

Для русских служб богородичным иконам ключевой становится сформулированная в проповеди, в истории создания первой иконы апостолом Лукой, идея благодатности иконы. Лука написал образ, который сама Богоматерь признала истинным и которому передала свою благодать⁶¹. Эта архетипическая икона определяется как «божественная».

61. Об иконографии Луки, пишущего икону Богоматери, и предании о Луке (помимо рассматриваемой здесь службы и проповеди о Римляныне) см. в работах Э. С. Смирновой. Новейшая из них: *Смирнова Э. С. Искусство книги в средневековой Руси... С. 273—279.*

Проповедь о Римляныне используется службой чудесно явившейся иконе как история происхождения архетипической иконы и как определение ее значения, ее сущности. По отношению к проповеди и к использующим ее текстам служб разнообразные сказания о чудесах от русских икон и об их чудесных явлениях — это исторические конкретизации архетипа, более или менее близкие к нему, более или менее скромные.

Вот литийная стихира 8-го гласа⁶² о создании первоиконы апостолом Лукой:

Первее написавшейся Твоей иконе Евангельских тайн
благовестником и к Тебе, Царице, принесенной, да
усвоиши ту и сильну соделаеши спасти чествующий
Тя, порадовалася еси, и, яко сущи Милостива,
спасения нашего Содетельница, яко уста и глас иконе
бывши, якоже и Бога внегда зачинаючи во чреве,
песнь воспела еси: се отныне ублажат Мя вси роди, и,
на ту зрящи, глаголала еси со властью: с сим образом
благодать Моя и сила. И мы истинно веруем, яко се
рекла еси, Госпоже: сим образом с нами еси. Тем,
благоговейно предстояще, покланяемся Тебе, раби
Твои: посети ны Твоими матерними щедротами.

Эта стихира довольно близко следует тексту проповеди о Римляныне:

62. Здесь и ниже мы цитируем службу по современной минее в издании Московской Патриархии (где она представлена как служба Божьей Матери Казанской), сверяя с рукописью собр. М. П. Погодина, № 434 (здесь — л. 346 об.). В рукописи: «Первои написавшия твоего образа иконы ева(нге)льскы(х) таинъ бл(а)говѣстникомъ и к тебѣ ц(а)р(и)ци притече да оусвоиши ту и силно(у) содѣлаеши сп(а)сти чтущи(х) тя» и т. д. Различия между текстом по списку XVI века и современным незначительны и ввиду наших целей самого общего сопоставления мы можем ими пренебречь.

Врем(я) же оубо немало по сих преиде, и Лоука,
б(о)ж(е)ствены(и) ап(о)с(то)ль, емоуж(е) похвала
въ благовѣстии Х(ри)с(то)вѣ, всякоу пр(е)м(у)дрость
и наказание и еже живописати само бл(а)гоумнѣ
извыкъ, написа на досцѣ начертание пречистыя
самыя вл(а)д(ы)ч(и)ца наше(я) и пр(и)снод(е)вы
М(а)риа, изященне видѣние тоя, изъоуподобивъ
опасное, възрасть средниа мѣры...

Далее следует описание портрета Богоматери. Завершив образ, Лука приносит его госпоже и всех Царице. Увидев икону, Богоматерь вспоминает свои слова «се н(ы)нѣ блажать мя вси род(и) възрадовавшия и гл(аго)л(е?)ть к тому благоговѣине възкупѣ и съ властию бл(а)-г(о)д(а)ть моя съ тою»⁶³.

Эта стихира переходит в поздние, XVII века, службы Тихвинской, Феодоровской⁶⁴, иконе Неопалимая Купина. Она есть в современной службе Владимирской, хотя в ранних списках — первой трети XVI века — ее не видно.

Соответствующий фрагмент, извлеченный непосредственно из проповеди о Римляныне, вошел в русскую версию рассказа о чуде Лорето и в большую повесть о Сретении Владимирской Богоматери середины XVI века⁶⁵.

Эта цитата из Сказания о Римляныне была активизирована в русской словесности уже в XV веке, когда ее включили в перевод славянского Послания патриархов императору Феофилу — «Многосложный

63. *Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 50—52.*

64. *Миня на август. Т. 2. С. 161.*

65. Анализ см.: *Плюханова М. Б. Об одной общей цитате в повести о чуде Лорето... С. 241—250. Подробное исследование воздействия проповеди о Римляныне на повесть о Сретении представлено в работе: Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom...*

свиток»⁶⁶. Многосложный свиток, или Многосложное послание, — так в славянском переводе называется этот текст — во многом значительно отличается от греческого Послания патриархов. Одно из отличий обусловлено внесением в славянский текст цитат из славянского перевода Сказания о Римляныне. Большой фрагмент из него помещен после введения, в части, посвященной первым иконам, их происхождению и чудесам от них⁶⁷.

Приведу для примера небольшую часть этого заимствования в Многосложном послании: «И убо Лука, б(о)ж(е)ственный апостоль, емоуже похвала въ благовѣстии Христовѣ, еже живописати само благооумнѣ извыкъ, написа на досцѣ пречистыа самая владычица наша Богородица и присно Дѣва Мариа изященѣ тоа видѣние, изъуподобивѣ опасно, възрасть срѣдняиа мѣры», и так далее — текст весьма точно следует за тестом приведенного фрагмента проповеди о Римляныне.

Этот же фрагмент из Сказания о Римляныне был использован во втором послании к иконописцу, вошедшем в «Просветитель» Иосифа Волоцкого как Слово седьмое⁶⁸.

-
66. Вопрос о соотношении славянского перевода проповеди о Римляныне и славянской версии Послания патриархов последнее время обсуждается Афиногеновым, который считает возможным относить славянский перевод Послания патриархов к IX веку. См. изложение этой позиции: *Криза А.* Древнерусские тексты в защиту икон... С. 213. В этой же работе — список публикаций Афиногенова. Мы придерживаемся более сдержанной позиции: проповедь о Римляныне переведена у южных славян в XIV веке, а Послание патриархов — предположительно на Руси в XV веке. Текст проповеди о Римляныне вносился при переводе, во второй половине XV века. См.: *Плюханова М. Б.* «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии. Более подробный анализ контактов между «Многосложным свитком / посланием» и проповедью о Римляныне по спискам XV века содержится в работе: *Плюханова М. Б.* «Многосложное послание / свиток» как лаборатория идей.
67. По списку Соф. 1444 текст на л. 11—13 соответствует тексту: *Kutakowski S.* *Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 50—52.
68. Цитаты из Сказания о Римляныне в «Просветителе» Иосифа Волоцкого выявлены Агнеш Кризой, сопоставления проводились в ряде ее работ, в том числе в диссертации, посвященной выявлению источников «Просветителя». См.: *Криза А.* Древнерусские тексты в защиту икон. С. 224, 287—288. Сопоставительная таблица см.: *Криза А.* Летящие иконы

По сравнению со всеми указанными источниками рассматриваемая нами служба 9 июля цитирует проповедь о Римляныне наиболее широко и систематически, не только в стихире, но и в каноне, и похоже, что она вообще составлялась на основе этого произведения в тот момент, когда оно имело особенную актуальность.

В песни 4 канона — новое обращение к преданию о Луке:

Евангелия Христова богогласный писатель Лука
Божиим мановением всенепорочный твой напишет
образ, Богородице, и Младенца Превечнаго на руках
твоих вообразив, к немуже притекающия напастей
и бед избавлявши, и вся покрывавши, и спасавши
твоею милостию.

Почти точно следует проповеди о Римляныне седален службы 9 июля — самая повествовательная часть службы.

Седален, глас 8
Божественнии Слова апостоли, Е(в)ангелия Христова
велегласнии и вселении благовѣстницы,
божественною церковъ создавши въ пречистое
ти имя, Богородице, и к тебѣ Божии Матери
приходятъ, молящи тя приити на тоа освящение.
Ты же о Богомати, рекла еси: идите с миромъ и азъ
тамо с вами есмь. Они же, шедше, обрѣтають тамо
на стени церкви твоего, Владычице, образа подобие,
божественною писано силою шаровными подобии
и видивши поклоняшася и прославиши Бога.
Съ ними же и мы божественнѣи ти поклоняемся
иконѣ, просяще от тебе великия милости, даруи

Богородицы — покровители русского государства // Роль государства в историческом развитии России / ed. by Szvák Gyula. Budapest, 2011. С. 124.

съгрешениемъ оставление рабомъ твоимъ,
Едина благословенная⁶⁹.

В проповеди: Апостолы — основатели храма в Лидде молят Богоматерь прийти освятить его своим присутствием; она отвечает:

Идѣте радующеся тамо бо есмь и азъ с вами, они же шедже позоръ видѣвше, очию онѣхъ достоинъ въ истину обрѣтоша на едином от оутвержающих здания храмоу столпѣ нерукописанъ, но б(о)гописанъ образъ ея, вся съхраняя неоскудна же и цѣла, явленными и цветоущими шарми оукрашенъ⁷⁰.

Итак, принадлежащая церковному преданию легенда об основании церкви апостолами задавала тему нерукотворной, чудесно проявившейся в столпе богородичной иконы. Служба оперирует значением «сообразности», соответствия изображения самой Богоматери, ею же подтвержденного. В обоих случаях — и при написании Лукой, и при возникновении на стене в лиддской церкви — Богородица подтверждает благодатность иконы как проявление в иконе ее самой: «с сим образом благодать моя и сила»; «Азъ тамо с вами есмь».

Служба 9 июля выстраивает материал проповеди о Римляныне так, что различие икон по происхождению и по иконографическим типам оказывается нерелевантным. Этим обусловлена в дальнейшем и возможность множественного применения службы, и, с другой стороны, возможность двойного празднования в честь одной иконы: и как Одигитрии, и как чудесно явившейся — Смоленской, Казанской, Тихвинской.

69. ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 352—352 об. Такой же текст с небольшими различиями сохранился до сих пор в службе Казанской иконы; см.: Богородичный канонник. М.; СПб., 2003. Т. 1. С. 63. Текст рукописи содержит неисправности, которые мы корректируем по печатному тексту.

70. *Kułakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 51.*

Начало 6-й песни снова отсылает к преданию об иконе Лиддской-Римской:

Божественнаго Твоего Рождества, Дево Госпоже,
пребогатая благодать, юже древле изглашением
предала еси пречистому Твоему образу, неоскудне
действовати великая же и преславная, во спасение
на Тя надеющимся.

Идеже прославляется святое имя обрадованная
Богородицы, тамо всяческих благих источницы
проливаются; приидите в чистоте, человецы,
се бо явлением Божественный Девы иконы сказует
Царицы пришествие, во спасение всех верных⁷¹.

Канон не прямо передает текст проповеди о Римляныне:

...Понеже же и сама помалѣ прииде и свое тоу
оузрѣвши начертание извѣстную тоу образуемо
юже в себѣ б(о)ж(е)ствныя томоу преподасть
и бл(а)г(о)д(а)ти и силы, великия чудеса и дивления
даруя призывающим вѣроу, въ томѣ непрестаннѣ
имя ея с(вя)тое»⁷².

Эта часть проповеди о Римляныне интенсивно цитируется и в пассаже Слова второго к иконописцу, с обоснованием необходимости почитать образ Богоматери⁷³. Воспроизводим здесь только одну фразу из этого текста, насыщенного цитатами из проповеди:

71. По рукописи: «пребогатая бл(а)годать юже древле изглашениемъ предала еси пр(е)ч(ис)таго ти образа иконѣ, неоскоудни дѣиствуетъ, велика же и преславная, во сп(а)сение же на тя надѣющи(м)ся. Идѣже прославится с(вя)тое имя обрадованная Б(ого)родице, ту всяческы(х) бл(а)гы(х) источницы проливаются» (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 354).

72. *Kulakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 51—52.

73. *Криза А. Древнерусские тексты в защиту икон.* С. 288.

И бысть слово дело, и чюдеса и знамена и тмы
чюдотворения быша от пречистыа иконы от того
часа и до ныне, идеже аще въобразиться пречистый
Ея образ, тамо и благодать Ея приходит пречестно
действующи иконе Божиа Матере⁷⁴.

В этой фразе способ обращения с первоисточником весьма близок манере использования его же в 6-й песне канона. Возникает впечатление, что над Словом к иконописцу и над каноном работала одна и та же рука.

Тот, кто составлял службу 9 июля, был крайне озабочен догматикой иконопочитания и воспринимал свое время как особо напряженное в этом отношении. В икосе мы находим заимствованное из проповеди о Римляныне проклятие не поклоняющимся богородичной иконе.

Икос с довольно обычным в богородичном богослужении началом «Смысл очистивше и ум» по структуре предусматривает включение текста Писания. В службах Покрова и Знамения такое начало предваряет обращение к псалму о киоте-святynie: «воскресни, Господи в покой Твой». В нашем случае «очищение ума» вводит цитату из проповеди о Римляныне.

Смысл очистивше и ум, притецем к Богородице,
светло песньми ублажающе Ю, и пречистую икону Ея
прославляем и чтим и, припадающе, покланяемся, яко
Самой сущей оной: честь бо иконы на первообразное
восходит, и почитаяй и покланяяйся ей почитает
самое первообразное, якоже Божественнии отцы
рекоша. И аще кто не чтит Пресвятяя Богородицы
и не покланяется иконе Ей, анафема да будет:
посрамляет бо и погубляет не чтущия Ю,
избавляет же от великих бед и зол благодатныя
и богобоящияся рабы Своя.

74. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 337.

В проповеди о Римляныне (с. 70):

Иконоу же ея и почитати и чести, и поклонятися, яко самой онои, а не яко инои, ниже бо тръпить прияти разлучения отнюд иконное поклонение имяне своег(о) ея первообразнаг(о) но почитается оубо икона, за еже первообразное изображающи, почитаетъ же ся первообразное, иконнымъ именованием: Аще кто не поклоняется Б(огороди)ци на иконѣ написанои, да боудет проклят...

Хотя антииконоборческий пафос стихирь и обусловлен покорным следованием за проповедью о Римляныне, но сама необходимость такого подражания и выбор текста с грозным проклятием наводят на мысль, что стихира создавалась в период антииконоборческих выступлений.

Слово к иконописцу с тремя «словами» о почитании икон, в нем упомянутыми, примыкающими к нему в некоторых рукописях и вошедшими потом в «Просветитель», считается произведением Иосифа Волоцкого. Однако собственно послание, открывающее цикл из трех «слов», известно также под именем Нила Сорского как Послание к некоему брату. Атрибуция всего, первоначально анонимного, цикла заволжскому старцу не исключается исследователями⁷⁵. Имя Нила Сорского в заголовке послания и факт использования «Многосложного свитка» в цикле Посланий к иконописцу могут служить указанием на связь текста с Кирилло-Белозерской книжной школой. Многосложный свиток — перевод Послания патриархов — сохранился до начала XVI века, по-видимому, только в кругах, связанных с книжностью Кирилло-Белозерского монастыря⁷⁶.

75. Цикл, состоящий из Послания и трех «слов», опубликован по списку начала XVI века (ОР РНБ. Софийское собр. № 1474) в кн: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 320—373. О возможности авторства Нила Сорского см. на с. 321.

76. Об этом см. подробно в двух работах, рассматривающих рукописную традицию «Многосложного свитка / послания»: Плюханова М. Б.: 1) «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии; 2) «Многосложное послание / свиток» как лаборатория идей.

Наше предположение о том, что служба 9 июля составлялась среди тех, кто был особенно озабочен борьбой за иконы, и в период подъема этой борьбы, то есть приблизительно в 90-е годы XV века, находит поддержку в исследованиях по ранней истории Сказания о явлении иконы на Тихвине. Приняв во внимание хронологию летописных известий о храмостроительстве на Тихвине и паломничествах туда Василия III, а также на основании исследования рукописной традиции В. М. Кириллин пришел к заключению, что первая литературная — вернее, официальная — версия Сказания о чудесном явлении иконы на Тихвине появилась в кругах, близких к архиепископу Геннадию и враждебных еретикам, которых поддерживал великий князь. Как дату создания архетипа Кириллин предлагает 1499 год. Затем Сказание было усвоено книжностью Иосифо-Волоколамского монастыря и им распространялось и утверждалось. Кириллин отмечает уместность этого текста для периода борьбы в защиту почитания икон и креста, которая велась в конце XV века⁷⁷.

К данным В. М. Кириллина Р. П. Дмитриева добавила рукопись, в которой содержатся ранняя редакция сказания о Тихвинской иконе, а также тексты, связанные с новгородским кругом Геннадия и борьбой против ереси, — в частности, послание Юрия Траханиота еп. Геннадию⁷⁸. Примерно в этот же период формировалось и большое Сказание о чудесном явлении иконы на Колочи, появившееся в Никоновской летописи. В этот же период укрепляется в своем значении служба на Сретение Владимирской иконы.

Обратимся к документу этого времени и этого же круга, который поможет нам понять, в какой среде и каким образом институализирова-

77. Кириллин В. М. «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в общественно-политической и культурной жизни Руси конца XV — начала XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1: XI—XVI века. С. 368—406. Статья вошла в монографию В. М. Кириллина: Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»...

78. Дмитриева Р. П. Сказание об иконе Богоматери Тихвинской // СККДР. Л., 1989. Вып. 2: 2-я пол. XIV — XVI в. Ч. 2. С. 365—366.

лись и укреплялись культы икон в конце XV века. Это Сказание о евангелисте Луке — короткий, в одну страницу текст⁷⁹. Он вошел в известный исследователям Музейный сборник, датируемый 90-ми годами XV века. Сборник, изучению которого положил начало еще А. Д. Седельников, до сих пор вызывает интерес исследователей⁸⁰. В нем содержатся материалы, наиболее важные для понимания процессов, которые происходили в книжности конца XV века, в том числе касающиеся ереси «жидовствующих». Здесь помещено и послание Траханиота о борьбе с еретиками.

А. Д. Седельников указывает на сотрудничество Геннадия с братьями Траханиотами — греками Дмитрием и Юрием, приехавшими в свите Софии Палеолог, имевшими связи в католическом мире и часто совершавшими дипломатические выезды на Запад. Это, равно как и присутствие в архиве ряда документов по борьбе с ересью «жидовствующих», заставило Седельникова остановиться на идее принадлежности архива геннадиевскому кружку, — идее, по мнению других исследователей, не совсем убедительной. Седельников представил общую картину расстановки сил в тот период как разделение на две партии, одна из которых, включающая Геннадия и братьев Траханиотов, близка Софии Палеолог и борется с еретиками, присоединяя к этому политическую борьбу против укрепившейся при дворе партии Елены Волошанки и Федора Курицына, поддерживающих ересь. Впоследствии утвердилось мнение, будто архив, представленный Музейным сборником, связан с Вологодско-Пермской епархией, с Филофеем Пермским и с Кирилло-Белозерской книжностью.

79. О нем: Белоброва О. А. «О иконописце святом евангелисте Луке» // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 148.

80. ОР РГБ. Муз. собр. № 3271. Работа о нем: Седельников А. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Л., 1932. Т. 1. С. 33—57; Подробнее о Музейном сборнике с литературой о нем в интересующем нас ключе: Плюханова М. Б. «Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии. С. 454—458. Исследование сборника сейчас продолжает О. Л. Новикова.

Текст, озаглавленный «О иконописцѣ с(вя)тѣмъ ев(анге)листѣ Луцѣ», содержит переделку рассказа о создании первого образа Богоматери евангелистом Лукой и о благодатности его, известного нам по приведенным выше цитатам, но здесь измененного так, что образов, истинных и наделенных благодатью, оказывается несколько. Отчасти пересказываем, отчасти цитируем:

Говорят же о нем, что он написал первый образ
Пресвятой Богородицы, носящей Христа,
«худо(же)ством написа» и иныя две иконы
и принес их ей. Она на них посмотрела,
«и тои прогла(го)лати и рещи, бл(агода)ть иже
из мене рождешагося и моя боуди с ними».
Лука написал еще четыре иконы святых апостолов
(«и оубо списавъ бл(а)говѣстие извѣсно о(т)
Пречистыя Б(огороди)ца научився и въ тыя
образ содѣла»), она их увидела и сказала:
«бла(года)ть моя с ними»⁸¹.

Появление такой версии в столь ответственном сборнике документов заставляет предположить, что в тот период укреплением, институализацией культов богородичных икон занимались те же круги, которые боролись с «еретиками» и вели к власти Василия III. Это мог быть культ иконы «сообразной», без исторического соотнесения с определенной иконой и ее явлением. Но могло и начинаться оформление отдельных более исторических культов — иконы, явившейся и на Колочи, и на Тихвине. Одигитрией апостола Луки к тому времени, как мы помним, была провозглашена Владимирская. Здесь уместно вновь обратиться к Псалтири с воследованием новгородского Софийского собора, содержащей ранний список службы этой иконе наряду со службами Одигитрии и Знамению. Это Псалтирь архиепископа Геннадия,

81. ОР РГБ. Муз. собр. № 3271. Л. 26.

который специально устраивает недельный богослужебный цикл на весь год в Софийском соборе так, чтобы внимание переносилось на иконы: положено было по вторникам петь каноны Одигитрии и Леонтию Ростовскому, по средам — каноны Покрову, Знамению и Владимирской, в субботу — акафист Пречистой и Кириллу Белозерскому.

Тропарь и канон Владимирской иконе в этой Псалтири помещены вслед за тропарем и каноном Знамению. Такой устав соответствует духу Сказания об иконах апостола Луки в Музейном сборнике и, видимо, может быть рассмотрен как шаг в большой борьбе за укрепление Торжества Православия и богородичных чудотворных икон как его манифестаций, — борьбе, которая велась в области и религиозного делания, и политических забот, и дворцовых интриг. Задачи ее соединяли Новгородскую и Вологодско-Пермскую кафедры, Кирилло-Белозерский и Волоколамский монастыри, партию великой княгини Софьи, ее сына Василия и братьев Траханиотов, а также авторов Послания к иконописцу, Слов в защиту икон и послания «Об обидах церкви». Вспомним, что в рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря — Псалтири с воследованием митрополита Даниила начала XVI века — появляется указание на празднование 9 июля явления Пречистой Богородицы⁸² и что в этом монастыре во времена Иосифа была церковь, посвященная Одигитрии. Это сочетание фактов дополнительно подкрепляет гипотезу о формировании службы 9 июля на рубеже XV—XVI веков безотносительно к конкретным чудотворным образам, а в честь «сообразной» иконы, явившейся на столпе — в Церкви.

На упоминавшейся уже здесь не раз греко-русской кремлевской иконе Похвалы Богоматери с Акафистом (ил. 10), в клейме, которое соотносится с 12-м икосом — «Поющи Ти рождество, хвалим Тя вси, яко одушевленн храм, Богородице», — в центре изображен небольшой одноглавый храм-ротонда типа иерусалимской первоцеркви⁸³. На стене его — образ Богоматери с Младенцем. По краям стоят поклоняющиеся —

82. См. с. 323—324 наст. изд.

83. Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...». С. 303.

цари и святители⁸⁴ (рис. 1). Это и есть архетипическое явление Богоматери, как оно представлено проповедью на Торжество Православия. Такая же композиция — поклонение первохраму с первоиконой — воспроизведена на фресках Акафиста в Ферапонтовом монастыре (рис. 2). Дионисий во многом следовал иконографии древней Похвалы, но роль иконы Одигитрии в акафистном цикле, и так значительная в греко-русской Похвале, еще более возрастает в Ферапонтовском цикле⁸⁵. Здесь, в Ферапонтове, по наблюдению Э. С. Смирновой, сцены эти носят более абстрактно-догматический характер, подкрепленный присутствием здесь же, в церкви Рождества, цикла Вселенских соборов.

Эти сцены поклонения иконе, помещенной на фасаде храма, представляют некую условную працерковь, соответствуют особой, русской манере иллюстрировать 12-й икос Акафиста⁸⁶. Одноглавый храм-ротонда ассоциируется с Иерусалимским храмом, на кремлевской иконе эта связь укрепляется расположенным ниже клеймом с изображением голгофского Креста⁸⁷.

Такого типа Поклонение богородичной иконе, судя по описанию и фотографии Н. В. Квливидзе, находится в цикле, иллюстрирующем Сказание о Римляныне на фресках Смоленского собора (предположительно конца XVI века)⁸⁸. Автор отмечает, что в XVII веке этот цикл мог пониматься как иллюстрирующий сказание о Тихвинской иконе.

84. Анализируется в кн.: *Громова Е. Б.* История русской иконографии Акафиста... На с. 255 — сводная таблица, свидетельствующая об обособленности этой иконографии в традиции иллюстрирования 12-го икоса.

85. Анализ и сопоставление сцен поклонения иконе в этих двух циклах см.: *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...». С. 296—307.

86. О типах изображения поклонения иконе, прежде всего Одигитрии, и традиции иллюстрирования 12-го икоса: *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери... С. 157—177 (Гл. 7: Об иконе «Богоматерь Пирогощая» и 12 икосе (23 строфе) Акафиста Богоматери); *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...». С. 291—306 (раздел «Иконы в сценах Акафиста»); *Квливидзе Н. В.* Символические образы Московского государства... С. 233 (особенно примеч. 23).

87. *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...». С. 303.

88. *Квливидзе Н. В.* Символические образы Московского государства... С. 229.



Рис. 1. Клеймо иконы «Похвала Богоматери с Акафистом», иллюстрирующее икос XII.
3-я четв. XIV в. Музеи Московского Кремля

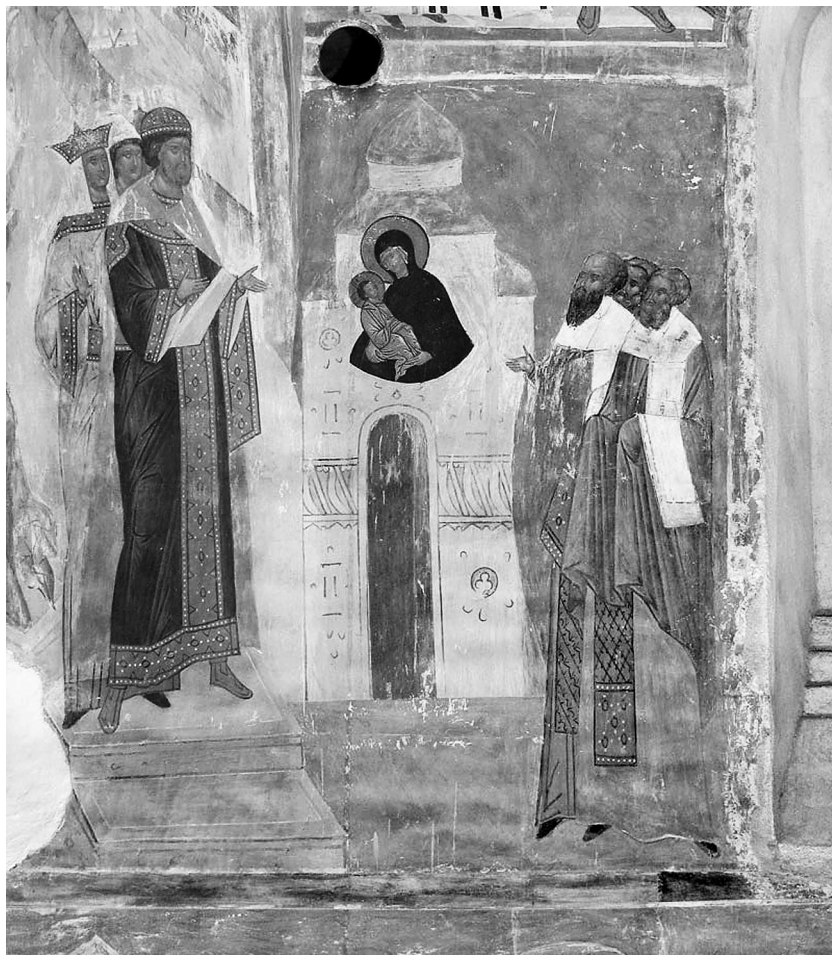


Рис. 2. Дионисий. Фреска Рождественского собора Феропонтова монастыря.
Из цикла Акафиста. 1502 г.

В ранний период, в первой половине — середине XVI века, клейма при образе Тихвинской были самого общего богородичного характера — акафистные или с житием Богоматери, со святыми — отцами Церкви и апостолами⁸⁹. На иконе Тихвинской с Акафистом из Псковского музея находим знакомое нам изображение поклонения иконе — с иконой на фасаде церкви и предстоящими⁹⁰. Иконография этого клейма весьма близко следует клейму иконы Успенского собора, церковь — та же однокупольная, типа ротонды, но икона спущена несколько ниже по фасаду. На миниатюрах, иллюстрирующих сказание о Тихвинской иконе в ЛЛС, дважды представлена подобная сцена, хотя такое изображение мало мотивировано повествованием, в котором речь идет о чудесном перемещении иконы. В первой из двух этих миниатюр икона помещена на однокупольной церкви уже знакомого нам «иерусалимского» типа (рис. 3, 4)⁹¹.

Итак, период конца XV и рубежа XV—XVI веков отмечен особым вниманием к догматическим вопросам иконопочитания, к соборным истинам Торжества Православия, к образу «сообразной иконы», Одигитрии апостола Луки, создание которой есть уже явление Богоматери и соответствует явлению иконы на стене храма в Лидде — равно сообразной. Служба явления иконы Богоматери 9 июля была создана в атмосфере таких идей, в соотношении с высшими смыслами и высшими образами, тогда же, по нашему мнению, когда писал свои образы Одигитрии Дионисий.

-
89. Васильева О. А. Икона «Богоматерь Тихвинская с 24 клеймами Акафиста» из собрания Псковского музея-заповедника // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография — история — почитание : тез. докл. СПб., 2001. С. 58—59.
90. Икона представлена и описана подробно в каталоге псковской иконописи: Васильева О. А. Иконы Пскова. М., 2006. С. 144—153. № 37.
91. Миниатюры, иллюстрирующие сказание о Тихвинской иконе (1560-е — 1570-е годы), см.: ЛЛС. Остермановский второй том (БАН. 31.7.30-2. Л. 186 об., 188). Миниатюры воспроизведены в изд.: Лицевой летописный свод XVI века. М., 2006. Кн. 7. Остермановский второй том, ч. 1. См. также: URL: <http://www.akteon-elib.ru/LITsleVOI-LleTOPISNYI-SVOD-Russkaya-letopisnaya-istoriya-Kniga-10/#114>.

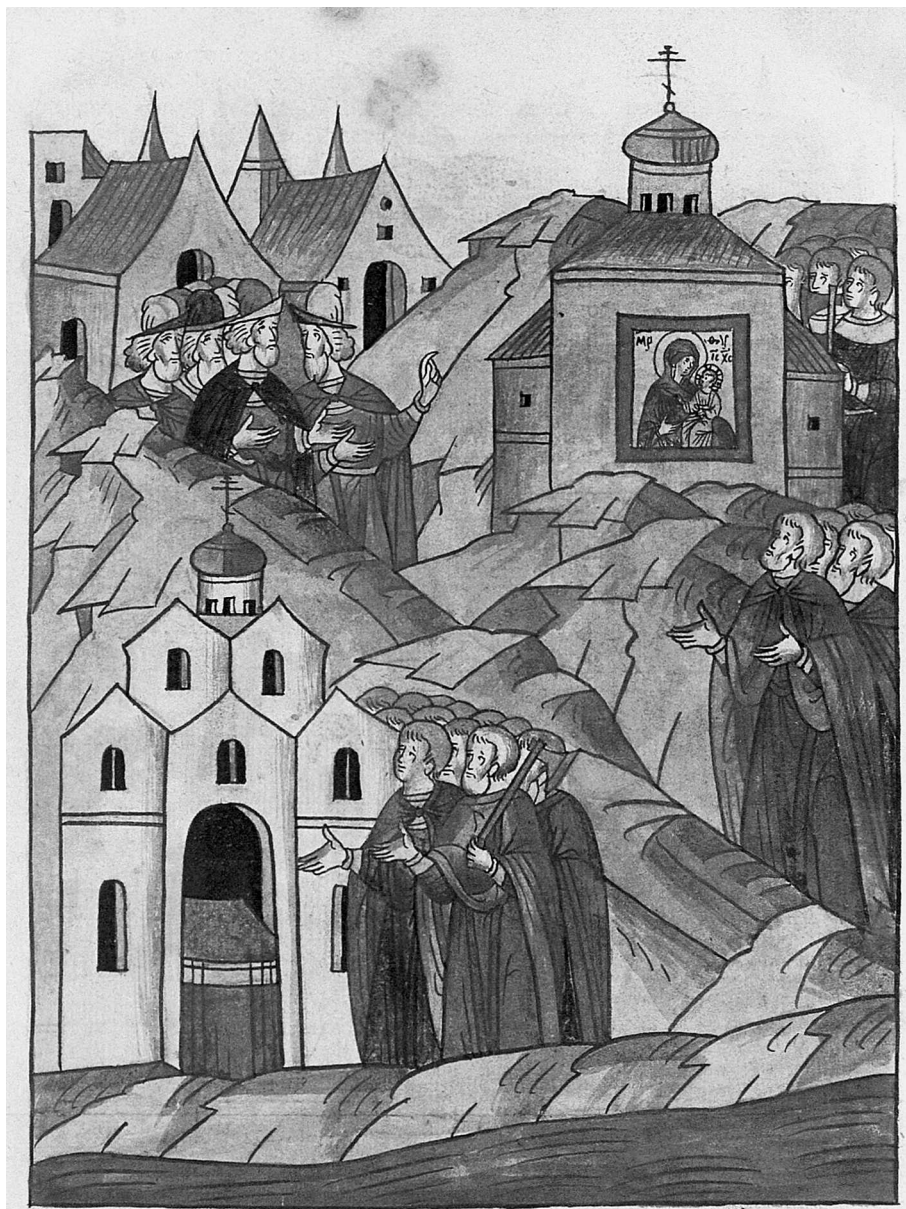


Рис. 3. Сказание о Тихвинской иконе. Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг.
ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 186 об.



Рис. 4. Сказание о Тихвинской иконе. Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг.
ЛПС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 186 об., 188

Основная Одигитрия, созданная Дионисием, — это икона из Вознесенского собора, датируемая 1482 годом (ил. 14). Она идентифицирована с иконой, которая была, согласно летописным известиям, написана Дионисием на доске, оставшейся от сгоревшей в 1482 году иконы греческого письма. Греческая икона была «в ту мѣру сдѣлана, яко ж(е) в Царѣград(е) чуднаа, иж(е) исходить во вторникъ да в среду на море»⁹².

Интересно изменение относительно старой заметки об Одигитрии Константинопольской, присутствовавшей в русской книжности XV века⁹³, в которой говорилось о вторничной процессии в связи с монастырем: в новой версии краткого известия о вторничной Одигитрии говорится, что ее выносят и во вторник, и в среду — на море. Можно предположить здесь отблеск сближения, произведенного в проповеди на Торжество Православия между иконой апостола Луки и иконой, явившейся на столпе, копия которой поплыла по морю. Эта измененная заметка об Одигитрии как бы подготавливает почву для рассказа об Одигитрии Константинопольской, перешедшей на Русь и ставшей Тихвинским образом в той версии предания о происхождении Тихвинского образа, где уже сильно проявляется влияние проповеди на Торжество Православия и где про константинопольскую икону рассказано, что в начале августа она уходила на море и возвращалась в конце месяца. Эти формы могли образовываться вследствие сближения текстов и известий внутри текстов, и вместе с тем под воздействием исторических событий: уже нет Константинополя и нет его иконы, и процессия, описывавшаяся в настоящем времени как обычай города, которого больше нет, трансформируется в путь на море.

В 1480-е гг. Дионисий с товарищами работал в Иосифо-Волоколамском монастыре, где расписывал Успенский собор (фрески не сохра-

92. ПСРЛ. Т. 6, вып. 2: Софийская II летопись. Стб. 314.

93. См. в главе III наст. изд.: «Въдигитрии (в Чудовском списке — въ Одигитрии) икона святѣи Богородици, сию же икону списа Лука еваггелистъ, износят ю въ всякыи вт(орни)к на монастырь чудеса творить» (с. 162).

нились) и писал иконы, среди которых есть и Одигитрия⁹⁴ (ил. 15). Монастырь стал центром почитания Одигитрии, и вскоре в нем была освящена особая церковь в ее честь (1495 — освящение каменной церкви, а до того была деревянная).

Второе Послание иконописцу, составленное Иосифом Волоцким, Нилом Сорским или кем-то другим из северо-восточных старцев, читавших Одигитрию, обращено, возможно, к Дионисию или его сыну. Здесь автор заимствует из проповеди о Римляныне кроме уже приведенного материала, попавшего и в службу 9 июля, фрагменты из заключительной части, создав из них прекрасный период о воздухе как сфере действия иконы-Богоматери, о стремительном, подобном молнии, движении ее в воздушном пространстве⁹⁵:

Прибегающей же присно к пречистой сея иконе,
тою бо обретае вся благая ныне, и живота конец
добре и непостыден, и иже по въздуху бесов рук
и зрак тоя ради не узрим, и избежим дрѣжащих наша
рукописания съгрешения. И яко же въздушнаго
дыхания, призвания Ея требуемъ: яко же бо Сын
Ея и Бог везде есть и вся исполняет, сице и сия
непределнаго Бога Мати, всем призывающим имя Ея,
борзейши, нежели скорость молния приходящи⁹⁶.

-
94. *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV—XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Т. 5. С. 3—39; *Плигузов А. И.* Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники : сб. ст. М., 1984. С. 174—186; Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель : материалы науч.-практ. конф. М., 2008. См. также: *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи. Т. 1. С. 329—331; Дионисий: «Живописец пресловущий»: К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря : каталог. С. 92. № 4. Одигитрия из Иосифо-Волоколамского монастыря; С. 78—81. № 1. Икона из Вознесенской церкви. Третья сохранившаяся Одигитрия Дионисия — в этом же каталоге (№ 3). Много Одигитрий в росписях Ферапонтова монастыря.
95. *Kulakowski S.* Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej... S. 72—73.
96. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения... С. 337.

Идея вездесущности Бога и беспредельности Его милости переходит в пространственный образ воздушного движения Богоматери навстречу душам в их посмертном воздушном пути и навстречу тем, кто призывает Ее имя у иконы и саму икону. Качество стремительного воздушного движения передается иконе, это Одигитрия, ведущая по воздушному посмертному пути, сама являющаяся иконой, которая приходит по воздуху, как Тихвинская.

Итак, период особо активного воздействия проповеди о Римляныне на русские тексты и идеи — конец XV — начало XVI вв., — время борьбы в защиту икон и формирования образа Церкви, бегущей в Русскую землю в поисках спасения (сочинение «Об обидах церкви», доктрина Третьего Рима). Служба 8 / 9 июля насыщена цитатами из этой проповеди, ими же наполнены Послания к иконописцу. Сходство в использовании таких цитат составителями службы и Посланий показывает, что авторы их были единомышленниками и даже, вероятно, современниками. В поле взаимодействия между проповедью о Римляныне, Посланиями иконописцу и службой 9 июля начинает получать очертания культ особой русской Одигитрии — Тихвинской.



Глава VIII. Между Лорето и Тихвином

Сказания о чуде Лорето

Величайший новый богородичный культ Европы, который начал набирать славу со второй половины XV века, — культ Божьей Матери Лоретской. Согласно преданию, в Лорето сохраняется дом Богородицы из Назарета, превращенный в церковь апостолами, чудесным образом перенесенный ангелами сначала в Склавонию (так назывались земли восточного берега Адриатики), к замку Терсатто вблизи Фьюме (сейчас г. Риека в Хорватии), а потом через море в Италию, в окрестности города Реканати, в пустынную местность в лесу, где она несколько раз меняла места, пока не остановилась окончательно прямо на дороге. Дом-церковь Лорето — это маленькая каменная часовня с плохо сохранившимися фресками, по-видимому, XIV века, с иконой Богородицы, которая на рубеже XV—XVI веков была заменена статуей. Как цель паломников святой Дом к концу XV века превзошел важностью даже гробницу апостола Иакова в соборе Сантьяго-де-Компостела. Святилище Лорето обстраивалось и украшалось лучшими художниками и постепенно достигло невиданной роскоши. Там трудились Браманте, Сангалло, Синьорелли и многие другие. Часовня заключена в мраморные стены — большой скульптурный реликварий, который, в свою очередь, помещен внутри грандиозной базилики.

Исследования культа Лорето заключаются преимущественно в поисках того исторического зерна, из которого он предположительно мог вырасти, будь то перевоз камней назаретской церкви, перенос чудотворной иконы или борьба за имущественные интересы местной общины, использующая мотив чудесного перемещения церкви¹. С другой стороны, существует тенденция рассматривать историю о лоретском чуде как миф, в отвлечении от исторических обстоятельств. Как качества, присущие мифу, в данном случае выделяются принципиальная неверифицируемость рассказа о чуде и сходство его с историями других чудес. Современная исследовательница лоретского культа Л. Скараффия рассматривает его в ряду многих подобных, как обычный для того времени, в условиях потери контакта со Святой землей и гибели восточной христианской империи, случай перенесения сакрального пространства в Италию, и шире — в Западную Европу. Она сводит вместе многие случаи «трансляции» Иерусалима — имитации святых мест, храма Гроба Господня и даже назаретской церкви — и прибавляет к ним сходные с Лорето и географически близкие к нему святилища, где почиталась чудесным образом перенесенная церковь. Помещенное в ряд всех этих распространенных явлений, лоретское чудо, по мнению исследовательницы, вполне может быть рассмотрено как мифологическое образование; особый исторический резонанс его был обусловлен удачным вмешательством папского престола, освоившего культ и придавшего ему историческое значение².

В нашей работе мы хотим предложить подход к феномену лоретского чуда с позиций, принятых для изучения русских сказаний об иконах, то есть подход, основанный на рассмотрении письменных повествований о нем как значимых в историческом и культурном отношении. Итальянские историки почти не используют сказания о чуде Лорето, видя в них благочестивую литературу, из которой трудно извлечь ис-

1. *Sensi M.* Vescovi di Recanati e rettori della Santa Casa. Conflitti giurisdizionali per un santuario polivalente // Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. Brescia, 1997. P. 211—244.

2. *Scaraffia L.* Loreto. Bologna, 1998. P. 45—61 (Cap. 3: Il mito tra fede e ragione).

комые исторические данные. Критические издания таких памятников не осуществляются; как и в XV веке, рассказы о чудесном прилете дома Богородицы сейчас печатаются в Лорето хранителями лоретской святыни.

С русской точки зрения более очевидна необходимость рассматривать эти источники как исторические, в их меняющихся историко-культурных значениях, поскольку рассказы о Лорето не только соотносятся с русским материалом типологически, но и пересекаются с ним исторически: с конца 20-х годов XVI века рассказ о Лорето, производный от латино-итальянских текстов, инкорпорировался в русскую традицию сказаний об иконах и занял в ней положение рядом со сказанием о чудесном явлении иконы на Тихвине. Задача этой главы — выявить, на чем основывалась возможность такого пересечения традиций, вернее, даже встраивания итальянской традиции в русскую почву.

Письменные повествования о чудесном перемещении лоретской святыни образуют последовательность документов, от самых ранних, кратких, к версиям, сохраняющим основное первоначальное ядро, но наполняемым все большим числом подробностей, интерпретаций и деталей. Отметим здесь правило, действительно, по-видимому, для всех повествований подобного рода: ранняя простая легенда не должна рассматриваться как наиболее аутентичная. Это просто первый этап письменного документирования чуда, и выбранная форма до некоторой степени определяется потребностями момента. Следующие, более поздние повествования могут давать и более глубокое, и более полное описание и толкование чуда, яснее видеть связи его с традициями. Не только представляемые здесь тексты, но и легенды о других чудесах показывают, что первая ранняя фиксация — это обычно сокращенная, упрощенная версия другого, более полного и большого, вырастающего из церковных традиций, но еще не сложившегося окончательно, не получившего индивидуальную форму целого. К легенде о чуде вместо требования достоверности или мифологичности должно предъявляться требование глубины представления и интерпретации чуда, что дости-

гается во многом благодаря прояснению связи его с Писанием и Преданием. Наиболее подлинной должна считаться не та версия легенды, которая ближе всего к фольклору или яснее всего демонстрирует борьбу за имущественные или другие подобные интересы, а та, которая наиболее гармонично вводит отсылки к Преданию и Писанию.

Легенда Терамано

Первое письменное повествование о чуде перенесения домика Богоматери из Назарета создано приблизительно в конце 60-х — начале 70-х годов XV века управителем Лорето, ответственным за дела церкви, — Пьетро ди Джорджо Таломеи по прозванию Терамано. Текст размножался разными способами — рукописно и печатно³. В дальнейшем появлялись расширенные версии с добавлением чудес, но рассказ Терамано оставался ядром лоретской легенды. Терамано сообщает следующее⁴:

Церковь блаженной Марии Лоретской была комнатой дома блаженной Девы Марии, матери Господа нашего Иисуса Христа, каковой дом находился в пределах Иерусалимских в Иудее и в галилейском городе, имя которому Назарет. В сказанной комнате была блаженная Дева рождена и там воспитана, и позже получила приветствие ангела Гавриила, и еще позже в сказанной комнате питала своего сына Иисуса Христа до его двенадцати лет. Затем,

-
3. Описание сохранившихся ранних рукописных списков и печатных изданий лоретской легенды с обзором разных версий ее представлено в книге: *Grimaldi F. Il libro lauretano (secoli XV—XVIII)*. Loreto, 1994.
 4. В цитатах я даю по возможности максимально близкий к оригиналу перевод с итальянского текста, сверенный с латинским. Неизвестно, на каком именно из двух языков была исходно записана легенда. Оба используемых текста воспроизведены по изданиям рубежа XV—XVI веков в кн.: *Grimaldi F. La Chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII—XV*. Ancona, 1984. P. 155—158 (Translatio miraculosa ecclesie beate Marie Virginis de Loreto — латинский текст, изданный в Риме в 1500 г.); P. 161—164 (La dichiarazione della chiesa di Santa Maria del Loreto — текст на итальянском языке, изданный во Флоренции в 1495 г.).

после вознесения Господа нашего Иисуса Христа на небо, осталась блаженная Дева Мария на земле с апостолами и другими учениками Христа, которые, видя свершение множества божественных тайн в сказанной комнате, в согласии между собой решили, что сказанная комната будет церковью в честь и память блаженной Девы Марии, что и произошло. Стало быть, апостолы и ученики освятили эту комнату и превратили ее в церковь и в ней служили божественную Литургию. И блаженный Лука евангелист собственными своими руками сделал один образ в подобие блаженной Девы Марии, который там есть и до сего дня. Затем сказанная церковь была населена и почитаема с большим благочестием и благоговением тем христианским народом, который был в тех пределах, в которых сказанная церковь оставалась, пока сказанный народ был христианским. Но потом сказанный народ оставил веру Христа и принял веру Магомета: тогда ангелы Господни унесли оттуда именитую церковь и отнесли ее в пределы Склавонии (славянской страны) и поместили ее в некой крепости, именуемой Флумен⁵. И там ее меньше почитали, чем полагалось Деве. Снова ангелы унесли ее и принесли через море в пределы территории Раканати и поместили ее в некий лес, который принадлежал некой благородной

5. Место, о котором идет речь, многократно меняло название в связи с изменением власти. Бывало, что город именовался по-разному в один и тот же период, в зависимости от точки зрения. Проследить эти перемены не входит в наши задачи. Достаточно иметь в виду, что название Терсатто — древнее название поселения, затем сохранившееся за частью его. У славян город имел название Риека, то есть «река»; под властью Габсбургов и Венеции он назвался Флумен или Фьюме, что тоже означает «река». Сейчас он называется Риека, а Трсат — название пригорода; в то же время может употребляться и название Фьюме.

женщине города Раканати, имя которой было Лорета. Отсюда та церковь приняла имя этой женщины, которая была владелица этого леса и хозяйства Святой Марии Лореты. И в то время, в которое эта церковь оставалась в сказанном лесу, из-за больших скоплений людей в ней происходили тяжелые кражи и бесчисленные злодеяния. Поэтому церковь была взята руками ангелов и отнесена на гору двух братьев, на той горе теми ангельскими руками была помещена. Каковые братья из-за больших доходов — денег и другого добра — вошли между собой в большие несогласия и ссоры, так что ангелы таким же образом забрали ее с этой горы и отнесли ее и остановили там, где она теперь есть, при множестве знамений и бесчисленных милостях и чудесах была помещена на той же дороге эта чтимая церковь. Поэтому весь народ Раканати поспешил смотреть церковь, которая стояла на земле без какого-либо фундамента. Из-за этого народ этот, созерцая такое великое чудо и опасаясь, что сказанная церковь разрушится, окружили сказанную церковь другой стеной, хорошей, толстой и поставленной на прекрасный фундамент, который до сих пор отлично виден. Однако никто не знал, откуда эта церковь первоначально происходила и откуда прибыла...

Далее Терамано рассказывает, как после видения Девы Марии в 1396 году жители той местности посещают Назарет и убеждаются в подлинности церкви, измерив следы фундамента. Описано видение отшельника Павла, видевшего свет над церковью 8 сентября, и двух современников Терамано, ссылавшихся на своих прадедов, видевших *чудо*.

Описание комнаты Богоматери в Назарете близко соответствует описанию, сделанному игуменом Даниилом, то есть свидетельству оче-

вида, наиболее авторитетному из существующих⁶. Это значит, что лоретская легенда несет в себе след контакта с преданием Святой земли. Она сама представляет собой перенесение предания.

В версии Терамано главный объект внимания — перенесенный дом — имеет сложную структуру символа: это дом-церковь Богоматери, комната и церковь Благовещения в Назарете, и вместе с тем комната, где Богоматерь осталась с апостолами после смерти Христа, — Сионская горница в Иерусалиме, и вместе с тем это церковь с иконой апостола Луки. По видимости простая, легенда Терамано сохраняет, однако, необходимую множественность контуров этого образа, так что объем потенциальных значений его вмещает всю гамму от наиболее конкретных (комната Богоматери в Назарете) до максимально символического: Богоматерь — Дом, Ковчег, Церковь, истинная вера. Это Богоматерь в ее пребывании в Святой земле. Назарет — как бы часть Иерусалима, сопряжен с ним и переходит в него. В конечном счете здесь активизируется символика: Мария — Церковь — Новый Иерусалим.

Дом при всех своих перемещениях и остановках остается в уединенной местности, за пределами городских стен — это специфическая

6. «И, влѣзучи в церковь ту, на лѣвѣй руке есть яко пещерка мала глубока пред малым олтарцем (...) Влѣзучи в пещеру ту западными дверми, на правой руцѣ есть келия создана, дверци малы имущи; и в той келийци жила Богородица со Христомъ, ту вскормлень бысть Христос, в святой той храминци; и ту ложица его, идеже лежал Исус, ту в келийци той (...) Ту есть мѣсто в той же пещерѣ у дверей западныхъ близъ, на том мѣстѣ сѣдѣша святаа Богородица при дверехъ тѣхъ близъ и скаше кокнит, еже есть червленица, и ту прииде Гаврил архаггелъ, послан от Бога к дѣвици Марии. И ста пред нею, яви очи вѣсть, подалъ мало от мѣста, идѣже сѣдѣше пречистая девица, яко 3-и столпъ вдальъ есть мѣсто то от дверей пещерныхъ, идеже стояше Гаврииль. Ту поставлена трапезка мала, кругла, мраморяна, объ едином столпци; и на той трапѣзе литургисають (...) И ту есть церкви создана над пещерою тою святою во имя святаго Благовѣщенна. То было мѣсто святое опустыло прѣвѣе, нынѣ же фрязи обновили мѣсто то суть и устроили добрѣ. И есть ту епископъ латиньский, богать зѣло, и той владѣть мѣстомъ тѣмъ святымъ» («Хождение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII в. / подгот. О. А. Белоброва, М. Гардзанити, Г. М. Прохоров, И. В. Федорова. СПб., 2007. С. 114—116). Даниил совершал свое паломничество в начале XII века. Во второй половине XII века церковь Благовещения, описанная им, уже была разрушена, и вместо нее над гротом Благовещения стояла малая часовня.

черта пространства лоретских легенд во всех версиях. Нигде, ни в Хорватии, ни в Италии, место пребывания Дома не оказывается в городе. Ни Реканати, ни Фьюме не получают даров благодати⁷. Церковь ищет себе приют в пустынном месте и там оказывается в опасности, под угрозой непочитания или плохого почитания, и должна снова перемещаться. Благодатность церкви не распространяется на ее «обладателей» и хранителей — наоборот, они довольно легко и быстро коррумпируются теми значительными средствами, которые начинают стекаться в их руки в связи с чудесными исцелениями, творимыми Богородицею. Существенно, что из всех мест, которые выбирает для своего пребывания Дом-церковь, особого внимания удостоивается только одно — лес, первая из трех «итальянских» остановок, причем неясно, сколько она длилась. Кажется, что именно к лесному пребыванию храма отнесены все свидетельства очевидцев и чудо появления света-Богородицы над церковью.

Уже накопленный нами опыт обращения к проповеди на Торжество Православия — Сказанию о Римляныне — позволяет сразу увидеть в этом рассказе модификацию базовой легенды о создании-освящении первоцеркви апостолами и появлении в ней апостольского образа Богородицы. Как и в русской модификации базовой легенды, тексте «Об обидах церкви», здесь апостольская церковь с иконой бежит от опасностей в поисках покоя и находит его с трудом, подвергаясь новым обидам.

Легенда Риччи

Другое, более общего характера сочинение о чудесах Лорето написано по обету, в благодарность за исцеление от тяжелой болезни, неким Джакомо Риччи. Как и другие рассказы о чуде Лорето, оно не удостоилось критического издания и филологического исследования.

7. Дж. Кракко, рассматривая текст Терамано как выражающий исключительно местные интересы — города Реканати, — считает возможным даже вывести из текста идею «Реканати — новый Назарет» (см.: *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto // Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. P. 97—164*). Однако текст не дает оснований для такого суждения.

Издатель — хранитель лоретского архива — датирует его концом 60-х годов XV века. Сочинение свое Риччи адресовал в высшие ватиканские сферы — папскому камерлингу кардиналу Орсини. Современный исследователь полагает даже, что текст был инспирирован высшими церковными кругами, чтобы противопоставить легенде Терамано новое, более универсальное, «римское» видение событий. «Антилегенда» Риччи воспроизводит мариологию Римской церкви того времени: Мария является в своем небесном триумфе, как богиня⁸. Нельзя, впрочем, исключить и обратную последовательность возникновения версий.

Особого внимания заслуживает авторское предисловие, в котором автор пытается определить, что такое история чуда. Обращаясь с обязательной лестью к кардиналу, которому посвящено произведение, автор противопоставляет скромности своего литературного дара сладостность и красоту самой истории («*historiae pulchritudinem et suavitatem*»), которая как бы внеположна авторским усилиям по созданию текста. Очевидно, под «историей» автор имеет в виду не легенду, записанную Терамано, а историю чуда, существующую в реальности, реальность чуда, которое имело свою историю как последовательность перемещений церкви-Дома. Понятие истории в этом случае совпадает или почти совпадает с вводимым здесь же в предисловии понятием *res divinas* — божественных деяний или божественных вещей. То и другое возводится по ценности в один ранг со Священным Писанием. Традиционное литературное рассуждение о личном своем авторском бессилии и о страхе представить высокому лицу недостойный труд завершается словами уверенности в том, что достойно хвалы писать святое деяние и божественную историю («*scribendi rem sanctam historiamque divinam*»)⁹. В конце предисловия автор выражает надежду, что благодаря его произведению история достигнет общего слуха.

8. Cracco G. Alle origini dei santuari mariani... P. 144—147.

9. Ricci G. *Virginis Mariae Loretae Historia* // a cura di G. Santarelli. Loreto, 1987. Здесь параллельно латинскому тексту дан итальянский перевод; мы пользуемся по возможности и тем и другим. Здесь цит. с. 100. Далее страницы указываются в тексте в скобках.

В следующем параграфе Риччи рассказывает, как, будучи в болезни, дал обет Марии Лоретской написать в случае выздоровления «правду ее истории», которая мало кому была известна в той области, где он проживал, хотя многие рассуждали на эту тему (с. 103). И лишь только он произнес слова обета, как почувствовал присутствие божественной силы и болезнь стала ослабевать. Далее следует длинное, риторически разработанное рассуждение о необходимости соблюдения обетов. Предисловие Риччи совмещает задачи агиографии с задачами риторики, ссылки на отцов Церкви со ссылками на Цицерона и Демосфена. Богодухновенная «история» должна вступить в союз с ученически выписанными риторическими фигурами. С точки зрения автора, это должно принести большую пользу, поскольку, хотя «история» в свое время была многократно прославлена и описана, описаний совсем не сохранилось или же они так невняты, испорчены и разрушены, что по-латыни их почти невозможно и прочесть. Не исключено, что Риччи имеет здесь в виду листы с текстом легенды Терамано. Риччи обещает описать историю правдиво и дать ее аллегорическое истолкование, следуя заветам Григория Великого о пользе аллегории. После моления Деве о ниспослании вдохновения начинается сама «История Девы Марии Лоретской, представленная Джакомо Риччи».

«История» разворачивается следующим образом: описан город Назарет в Галилее, где издавна обитал избранный народ, «в те же времена» там жила Дева Мария, «украшение иудеев»; жилище Девы в Назарете — простое и скромное; Она обитала там смиренно, посвятив свое девство Богу, и была избрана Богом стать Матерью Иисуса, и Бог приветствовал ее сладчайшими словами „Ave, gratia plena“. Дева Мария проводила время в комнате, читая Закон и Пророков, и не раз как до, так и после явления архангела Ее здесь приветствовали ангелы; в этой комнате она воспитала и вскормила сына до его отроческих лет (здесь следует ссылка на Евангелие от Луки, где сказано, что Святое семейство вернулось из Египта в Назарет. После ее кончины жилище оставалось в запустении, поскольку апостолы были призваны распространять веру по всему свету; завершив миссию, они решили заняться

этой драгоценной комнатой, и в один день собрался весь апостольский собор со всеми учениками. Один из участников произнес речь: комната, где было Благовещение и далее совершались таинства и умножались молитвы к Всемогущему Богу, должна быть сохранена, чтобы «царственное и девственное жилище не попало в руки лиц смертных и подверженных греху»¹⁰.

Прервем изложение текста Риччи, чтобы отметить в нем возрастные символичности понятия «жилище» — «дом» — «обитель». В начале повествования это географически конкретное жилище Марии, о котором сказано, что оно «не изукрашено и не мраморное», — то есть обсуждаются строительные материалы отчасти в конкретном, а не в чисто символическом ключе. Но в речи на апостольском соборе вся история назаретского дома повторяется в новом, более высоком символическом регистре: не только предлагается сделать дом храмом, но и звучит утверждение, что он и был храмом, что в евангельские времена он был озарен Божьим присутствием и произнесением прообраза богородичной молитвы — «*Ave, gratia plena*», архангельское приветствие (Лк. 1: 28), потом ставшее Песнью Пресвятой Богородице. Поэтому теперь Дом нуждается не в освящении, а лишь в возобновлении таинств и молитв. Весьма важно определение Дома как царственного и девственного, что уже поднимает его в символическом значении на уровень, на котором он тождествен Богоматери (на языке славянской литургии — «палата одушевленная»). Требование недопущения к нему лиц смертных и подверженных тлению или поработанных грехом поднимает символическое значение Дома до уровня Небесного Иерусалима¹¹. Символ, совмещающий Деву и Небесный Иерусалим, переводит «Историю» в план актуальной для того времени дискуссии о непорочном зачатии Девы Марии. Говорящий речь на апостольском соборе совмещает два симво-

10. «...ne regia virgineaque statio in mortalium corruptibiliumque manus diveniat» (p. 112).

11. «И не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (Откр. 21: 27).

лических плана: говоря о земных человеческих делах, он предостерегает от светского употребления Дома-Храма (не смешивать человеческое с божественным), но вместе с тем он, несомненно, имеет в виду и высшее эсхатологическое значение пространства¹². Тут он непосредственно переходит к провозглашению эсхатологического времени, в котором восторжествует Божественная Премудрость; позиция пророчесствующего фиксирована в условном времени идолослужения, а время, которое должно наступить, есть торжество христианства и вместе с тем эсхатологическое время.

Чтобы достигнуть наиболее общего и высшего значения символа, оратор прибегает к сильнейшим средствам: воспроизводится евангельский текст, являющийся цитатой ветхозаветного пророчества, что дает символу максимальный объем. «Дом Мой домом молитвы наречется» — это пророчество Исайи о доме Божьем (Ис. 56: 7), воспроизведенное Иисусом (Мф. 21: 13). В тексте Риччи евангельская цитата используется для фигуры, подобной силлогизму: «Господь сказал: „Дом Мой домом молитвы наречется“, — действительно, все храмы суть дом Божий, но не прежде ли всех других — место, где Он был вскормлен?»¹³

Таким образом, дом Божий есть Дом Божий высший и первейший. В заключение своей речи оратор возвращается к значению дома в меньшем символическом объеме: обиталище должно быть освящено, в нем нужно устроить храм. Жилище и храм здесь разделены, хотя вместо обычного «самега» (комната) здесь употреблен термин более обобщенно-литургический — «Thalamum», славянский эквивалент которого в евангельском контексте — витальница, горница (Мк. 14: 14, 15).

Апостольский собор постановил, чтобы комната Богоматери стала храмом в ее честь. Там установили образ ее, написанный апостолом Лукой.

Храм, как явствует из дальнейшего повествования уже от имени самого Риччи, был исключительным местом почитания Богоматери в мире.

12. Ricci G. Virginis Mariae Loretae Historia. P. 113.

13. Ibid.

Там совершались бесчисленные чудеса, и все народы приходили туда почтить родившую Спасение миру. Местность процветала благодаря растущей славе Богоматери. Однако по воле дьявола и судьбы времена обилия даров кончились. Явились враги, варвары, которые вступили в сражение с иудеями, победили и стали творить насилие, срывая двери с петель, насилуя девственниц, врываясь в храмы и оскверняя алтари. Варвары поносили имя Марии, которая «неподвластна никакому греху» (формула, идущая от стиха Песни Песней: «и пятна нет на тебе!») (Песн. 4: 7), яснее она выражена в церковнославянском переводе с толкованием: «и порока несть въ тебе» — «Не имущи порока от грѣха») ¹⁴. Этот стих — ключевой в спорах и размышлениях, весьма характерных для времени Риччи, о свободе Девы от первородного греха и в связи с этим — о ее непорочном зачатии. Риччи использует форму «*ab omnilabe incorrupta*», настаивающую на том, что Дева защищена от всякого греха ¹⁵.

Итак, Провидение пожелало, чтобы храм Марии был унесен, оставив на прежнем месте лишь фундамент: непорочнейшая Дева не должна была подвергаться глумлению, ибо порок с ней несовместим ¹⁶. Далее автор помещает рассуждение о чудесах: Бог всемогущ, Он вывел воду из скалы, чтобы напоить истомленный жаждой народ, Он разогнал морские воды, чтобы евреи прошли по дну моря, Его волей каждый день встает и заходит солнце. Упоминание в связи с Лорето этих трех чудес весьма важно для понимания процессов оформления лоретского чуда и его интерпретаций. Это три его прообраза, три компонента и три метафоры.

14. Цит. по: Алексеев А. А. Песнь песней... С. 96.

15. В итальянском переводе «*pura di ogni macchia*» (Ricci G. *Virginis Mariae Loretae Historia*. P. 117). Спор шел о степени свободы Девы от греха: непорочность ее могла пониматься как свобода от всякого греха, включая первородный. Поздняя формула доктрины, окончательно утвержденной только в XIX веке: «*Ab eterno preservata incorrupta ab omni labe peccati*»; литургическая формула: «*et macula originalis non est in te*» из молитвы «*Tota pulchra*» (Breviarium Romanum. Romae, 1914. P. 893. Праздник Непорочного Зачатия).

16. Ricci G. *Virginis Mariae Loretae Historia*. P. 116—117, 140.

Храм-Дом был унесен хором ангелов, которые восхваляли Марию, и духами, воспевавшими священные песни, в Иллирию. Однако жители тех мест не открылись для истины, и тогда, «сопровождаемый ликованием ангелов, он устремляется к итальянцам, так, как если бы святые находили в итальянских землях свое естественное пристанище, от существ грубых и бесчеловечных перемещались к людям благочестивым и мирным»¹⁷. В Италии храм еще дважды меняет место, потому что дьявол сеет грех в первых местах остановки его, и в конце концов находит окончательный приют на высокой горе, видной со всех сторон. Гора находится в четырех милях от города Реканати. Местные жители окружают храм стеной.

Во второй половине своего произведения Риччи дает аллегорическое толкование Марии-Церкви. Дом-храм — это Царствие Божие, которое достигается с помощью Марии посредством постоянных молитв. Враг-дьявол нападает и на праведников — из зависти, — и на грешников; враги-варвары, напавшие на Иерусалим, — это демоны ада, которые с помощью пяти чувств проникают в наше тело в виде грехов. Некоторые полагают, уточняет Риччи, будто там и не было никакой войны, но христианская вера исчезла постепенно. Чудо о храме, унесенном ангелами, указывает, что божественное отвращается от людских грехов и не остается там, где они изобилуют (таким образом, по мнению Риччи, бегство церкви на всех этапах — одинаковая повторяющаяся необходимость, следствие победы греха в каждом данном месте). Высокая гора, на которую в конце путешествия встает храм, — это небо, или Иисус Христос, и гора достигается помощью Марии¹⁸. То, что храм остановился за пределами города, за стенами, означает, по Риччи, что для обретения защиты Богородицы нужно отречься от мирских благ, суеты мира сего, богатств, власти, мирских знаний. Храм окружается стеной — горячей верой, — так что кажется, будто стена едина с хра-

17. Ricci G. *Virginis Mariae Loretae Historia*. P. 142—143.

18. *Ibid.* P. 144—145.

мом. Это знаменует возможность для человечества с помощью добрых дел соединиться с миром божественного¹⁹.

Итак, понимание чуда, предложенное Риччи, следующее: Дева-Церковь не принадлежит вполне земному миру. Она понимается как чистое, несовместимое с грехом божественное начало. Дом-Церковь-Дева бежит из тех мест, где побеждает грех, дьявол; преследуемая дьяволом, она меняет места пребывания и, наконец, обретает приют там, где находит защиту у чистой и сильной веры. Риччи совершенно исключает из своего поля зрения антимусульманскую риторику. Более того, он как бы не принимает во внимание существования христианских сил в Святой земле, византийских императоров и крестоносцев, бравших на себя ее защиту. Божественное, то есть Богоматерь-храм, в иерусалимских пределах защищено, по его версии, иудеями. Таким образом, уход божественного из иерусалимских пределов в римские он, кажется, относит по существу к апостольским временам, ко времени образования Римской церкви. Впрочем, историческое измерение у Риччи вообще очень ослаблено: кроме указания на иудеев как борцов против врагов-варваров, он не дает никаких оснований для локализации событий во времени. Бегство Девы-Церкви из Святой земли переведено в метафизический план, и образ иудейства, не защитившего Деву, следует, вероятно, понимать как образ ветхозаветного мира, не сумевшего сохранить для себя родившуюся в его недрах Деву-храм. Иллирики же, народ Склавонии, не сумевшие принять святой Дом, согласно Риччи, слепы и не видят света истины²⁰.

Итак, Лорето — храм на высокой горе — до некоторой степени символизирует Царствие Небесное, Новый Иерусалим. Храм находится за стенами города, то есть вне пределов мирской власти, но в пределах римской католической веры. Неоднократно подчеркиваемая Риччи тема

19. Ibid. P. 146—147.

20. Довольно прозрачно у Риччи противопоставление Склавонии и Италии по признаку веры. По-видимому, Риччи, как и Терамано, считает область Склавонии не католической.

недоступности Девы-храма для греха, несовместимости ее с пространством греха соединяет культ Лорето с весьма живыми и энергичными в то время спорами о непорочном зачатии Девы Марии. На связь с актуальными для эпохи образами Девы Марии указывает экфрасис Риччи — описание иконы Богоматери, созданной апостолом Лукой и помещенной в чудотворном храме: это юная прекрасная дева с пышными золотыми волосами, образ, отсылающий к актуальнейшему тогда образу прекрасной Девы, не имеющей греха, из Песни Песней²¹.

Тема непорочного зачатия Девы Марии как направление идей и даже как культ, с празднованием и литургическими текстами, время от времени возникала и в предшествующие века, будучи связана и с влиянием православного празднования Зачатия Богоматери 9 декабря, и с формулированием идеи в среде францисканцев, и с другими обстоятельствами и влияниями. В XV веке, особенно во второй половине его, непорочное зачатие было темой бурных обсуждений, официальных, организованных Церковью полемик между францисканцами, основными защитниками идеи, и доминиканцами, ее основными противниками²². В XV — первой половине XVI века непорочное зачатие Девы Марии получало в некоторые моменты заостренные доктринальные формулировки и даже принималось как доктрина. Папа-францисканец Сикст IV утвердил празднование Непорочного Зачатия Девы Марии 8 декабря в основных храмах Рима и заказал две службы в честь него²³. После его

-
21. В самом домике-церкви Богоматери в Лорето сохранились фрагменты росписи не старше XIV века, где Богоматерь с Младенцем и двумя ангелами представлена в традиционной манере, не с золотыми волосами (см. ил. 16; воспроизводится по изданию: *Santarelli G. Loreto: Arte. Ancona, 1988. P. 13*).
 22. *Dessi R. M. La controversia sull'Immacolata Concezione e la «propaganda» per il culto in Italia nel XV secolo // Cristianesimo nella storia: Ricerche storiche, esegetiche, teologiche. 1991. Vol. 12. P. 265—293.* Кроме францисканцев культ непорочного зачатия специально поддерживался и кармелитами.
 23. *Virde G. Forme dell'Immacolata concezione: La vetrata di Michelangelo Urbani allievo di Giulio de Marcillat nel tempio di S. Biagio a Montepulciano // La Diana. 1997—1999. № 3—5. P. 45—47.*

смерти празднование сохранялось преимущественно во францисканской среде. Однако образы непорочного зачатия продолжали оказывать общекультурное влияние, особенно в живописи²⁴.

Непорочное зачатие было «формулировкой», догматически и схоластически более или менее заостренной, общих религиозных исканий и движений рассматриваемой эпохи. Дева Мария в чудесах и в религиозной живописи была созерцаема в вышине, среди небесных сил, пребывающей в Небесном Иерусалиме с Христом, в сиянии девственной юной красоты, как невеста Песни Песней, в роскошном облачении Царицы Небесной, как представляющая божественное начало. На фоне этих религиозных переживаний, характеризовавших эпоху в целом, шли споры по конкретному доктринальному вопросу о моменте освобождения Девы Марии от первородного греха. С самой радикальной точки зрения, Мария была свободна от греха уже в божественном замысле творения. В XV веке в ходе споров, попыток сформулировать доктрину и утвердить ее и, что особенно важно, в ходе работы над службами для церковного празднования сложился круг цитат из Писания, более или менее тесно связанных с идеями непорочного зачатия. Некоторые из них как бы принадлежали сердцу доктрины, так что их появление прямо указывало на нее, другие входили в более общий круг представлений, актуализированных в то время, о непорочности Богоматери. В XVI веке цитаты обоих типов часто фигурировали в надписях на многочисленных в то время изображениях Иммаколаты²⁵.

Значительнейший для культа Иммаколаты в XV—XVI веках фрагмент Писания — глава 24 из Книги Иисуса, сына Сирахова. Глава эта

24. *Francia V. Splendore di bellezza: L'iconografia dell'Immacolata Concezione nella pittura rinascimentale italiana.* Città del Vaticano, 2004. Выводы этого исследования легли в основание выставки, устроенной в Ватикане, и были кратко сформулированы в каталоге выставки: *Una Donna vestita di Sole: L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri / a cura di G. Morello, V. Francia, R. Fusco.* Roma, 2005.

25. Основная работа: *Virde G. Forme dell'Immacolata concezione...* Аккуратный список «иммаколистских» цитат помещен также в статье: *Francia V. L'Immacolata Concezione alla ricerca di un modello iconografico // Una Donna vestita di Sole...* P. 34.

была тогда одним из основных источников образов Богоматери и использовалась для богослужений Непорочного Зачатия²⁶. Текст этой главы практически полностью представляет собой монолог Премудрости: «Я вышла из уст Всевышнего, и подобно облаку покрыла землю. Я поставила скинию на высоте, и престол мой в столпе облачном. Я одна обошла круг небесный, и ходила во глубине бездны. В волнах моря, и по всей земле, и во всяком народе и племени я имела владение. Между всеми ими я искала успокоение и в чьем наследии водвориться мне. Тогда Создатель всех повелел мне и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: поселись в Иакове и прими наследие в Израиле. Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь вовеки. Я служила перед Ним в святой скинии, и так утвердилась в Сионе. Он дал мне также покой в возлюбленном городе, и в Иерусалиме власть моя. И укоренилась я в прославленном народе, в наследственном уделе Господа. Я возвысилась как кедр на Ливане...» (Сир. 24: 3—14).

Текст этот, будучи применен к Деве Марии — Церкви, обнаруживает большую близость к чуду Лорето: Дева Мария — облако, скиния, Божий престол на высотах — обходит мир в поисках покоя и по воле Божьей обретает его среди избранного народа, укореняется в избранной и предназначенной земле. Чудо Лорето оказывается, таким образом, как бы глоссой к Сир. 24, историческим развитием предустановленного в Писании, бегством Премудрости-Девы-Церкви из Иерусалима, потерявшего благодать, укоренением в новой избранной земле.

Соотнеся этот образ Иерусалима с Иерусалимом у Риччи, мы видим специфику его легенды: Иерусалим в ней — «*corruttibile*», доступный греху: доступный для проникновения врагов, с воротами и дверями, легко открывающимися перед лицом зла, с растлеваемыми девами. Иудеи не в состоянии защитить его, а никто другой не приходит ему на защиту. Ему противостоит Мария — Новый Иерусалим, Приснодева, неподвластная первородному греху, непорочная, храм с закрытыми

26. Virde G. *Forme dell'Immacolata concezione...* P. 41, 46. В примеч. 176 приведены цитаты из главы 24 Книги Иисуса, сына Сирахова в службе Непорочного Зачатия Ногаролы.

вратами, врата Сиона: «Основание его на горах святых. Любит Господь врата Сиона, паче всех селений Иаковлих» (Пс. 86: 2). В латинском тексте псалма «селение» — «*tabernacula*»; именно это слово применялось к лоретскому Дому-Церкви.

Важная для Риччи тема — взламывание /срывание врат /дверей в граде Святой земли, то, как это связано с человеческой греховностью, — тоже отсылает к тематике Иммаколаты. За этим стоит весьма употребительный в XV веке стих из Книги пророка Иезекииля: «И сказал мне Господь: сии ворота будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими; ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены» (Иез. 44: 2). Этот стих был включен в обе службы Непорочного Зачатия с добавлением слова *peccato* — дверь-врата, которые будут закрыты для греха²⁷.

На протяжении всего Средневековья, и в XV веке в особенности, оставалась маркированной и соотносилась с мариологической тематикой тема врат — дверей храма — града, Нового Иерусалима, берущая истоки в 21-й главе Апокалипсиса (Откр. 21: 12, 21). К этой же главе можно возвести тему измерения града-храма, присутствующую в легенде о чуде Лорето: жители местности, удостоенной чудесного явления Церкви, идут в Святую землю измерять ее основание, и мера совпадает.

Схожего характера образ Писания (глава 21 о Новом Иерусалиме в экзегетике сопрягалась с главой 12), также весьма употребительный в эпоху споров о непорочном зачатии и обусловивший символику изображений Непорочной Девы, — Жена, облеченная в солнце, которая бежит в пустыню, спасаясь от дракона (Откр. 12). Восходящий к этому тексту образ — Дева в вышине, на облаке, в солнечном сиянии, с луной под ногами, с младенцем или без него — основной изобразительный символ Иммаколаты с конца XV века. Луна под ногами Девы, отсылающая

27. Virde G. *Forme dell'Immacolata concezione...* P. 87. В славянской Библии: «И рече ко мнѣ, та врата заключенна будутъ, и не отвръзутся, и никто же не проидеть ими, яко Господь Богъ Израилевъ внидетъ ими, и будутъ заключенна», — образы Богоматери, хорошо известные литургическим и гомилетическим произведениям славянской традиции.

к Апокалипсису (12: 1), символизирует чистоту ее и незапятнанность первородным грехом, по интерпретациям того времени. Луна могла ассоциироваться также с мусульманством, и тогда образ Жены означал победу над мусульманством²⁸. В этом изобразительный ряд лоретской легенды смыкается с живописью Иммаколаты.

Некоторые римские печатные брошюры с текстом легенды Терамано начала XVI века имеют на обложке гравюру — изображение Мадонны в рост, с распущенными волосами, окруженной солнечными лучами, с лунной под ногами; на металлических значках для паломников было изображение Богородицы с Младенцем в солнечных лучах²⁹.

Кармелитская легенда

«Доклад» Терамано пересказывался и перерабатывался многообразно. Одна из переработок — кармелитская версия лоретской истории, составленная богословом и поэтом Баттиста Спаньоли, прозванным Мантовано³⁰. Забота о лоретском святилище была поручена римскими церковными властями ордену кармелитов (с 1477 по 1497 год). Рассказ составлен в 1489 году³¹. Кармелиты, связывавшие происхождение своего ордена с горой Кармель, особенно чтят память о Святой земле. Мантовано утверждает, что именно кармелиты в наибольшей степени и дольше других были связаны со Святой землей и что именно они были

-
28. О двойном значении луны под ногами Девы см.: *Immacolata Concezione* // *Encyclopedia Cattolica*. Firenze, 1951. P. 1651—1663.
29. Шифры коллекции библиотеки Ватикана: *Stampa Ross.* 996,3; *Carponi v.* 686,52; *Stampa Ross.* 7626. Мадонна Лоретская как Жена, облеченная в солнце, на гравюре в брошюре второй половины XVI века: *Grimaldi F. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV—XVIII*. Loreto, 2001. (Supplemento n. 2 al «*Bollettino Storico della Città di Foligno*»).
30. *Spanoli Giovanni Battista*. *Historia ecclesiae Lauretanae*. Bologna, 1489. Доступно электронное издание этой итальянской брошюры.
31. О тексте и о кармелитском управлении см.: *Cracco G.* *Alle origini dei santuari mariani...* P. 139. Кармелиты получили эту роль преимущественно в связи с тем, что управлял орденом в тот период племянник папы Сикста. При всех добрых качествах этого папы возвышение племянников всегда оставалось для него первостепенной задачей.

хранителями церкви в Назарете³². Храм в Лорето для Мантовано и для всех кармелитов, его охраняющих, — это святое место. Согласно главе 3 Книги Исход, которую цитирует Мантовано, Моисей на горе в пустыне увидел неопалимую купину и услышал Господа, воззвавшего: «Не подходи сюда, сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3: 5)³³. Для составителя этого рассказа святилище Лорето символически воспроизводит, воплощает в себе тот земной рай, каким была Святая земля. Рассказ кармелита вносит новую деталь в описание комнаты Девы Марии: освятив комнату, апостолы поместили в ней не только образ Девы, написанный апостолом Лукой, но и деревянный крест, сделанный их собственными руками, в память о страстях Христовых. Кресту здесь придается общий смысл символа Святой земли³⁴, и потеря ее связывается, в частности, с историей Хозроя, унесшего Крестное древо. Такая символизация судьбы Святой земли характерна для восточного предания, а не для западного, которое, наоборот, подчеркивало перенос Крестного древа св. Еленой в Рим. По восточному же преданию, отразившемуся как в церковной традиции, так и в хронографической, Крестное древо, похищенное Хозроем, было возвращено в Иерусалим императором Ираклием, что означало возвращение Иерусалима под христианскую власть. Таким образом, упоминаемая о Хозрое, легенда Мантовано вновь, как и первая версия Терамано, демонстрирует связь с восточным преданием, переносит его в Италию.

Затем Мантовано сразу переходит к Магомету, из-за нашествия которого прервалось служение Богу в Святой земле и истинная вера переместилась с Востока на Запад. Рассказ Мантовано вообще носит более христологический характер, чем другие легенды о чуде Лорето.

32. Это маловероятно, поскольку известно, что кармелиты покинули Святую землю до середины XIII века, после захвата мусульманами их святилища на горе Кармель. Хранителями святых мест во второй половине XIII века были в основном францисканцы.

33. Цитируем легенду Мантовано по лингвистически и графически упрощенному воспроизведению в книге: *Grimaldi F. La Chiesa di Santa Maria di Loreto...* Здесь цит. с. 176.

34. Ibid.

Однако, по-видимому, тема деревянного креста, находящегося в святом Доме наряду с образом Девы Марии, отражает не только особенную интерпретацию культа, но и практическую ситуацию почитания двух реликвий, креста и иконы, в Лорето в период управления кармелитов, что тоже могло быть обусловлено необходимостью воспроизводить образ Святой земли как перенесенной в Лорето и вновь отданной под охрану кармелитов.

Версия Анжелиты

В XVI веке вырабатывается новая версия легенды о чуде Лорето, в которой обнаруживается уже открыто декларируемая с помощью подобающих цитат связь культа Лорето с культом непорочного зачатия Девы Марии. Легенда составлена секретарем реканатской коммуны Джироламо Анжелитой.

Известно, что в 1531 году он повез свой текст папе на утверждение. Новое произведение, тоже написанное по обету в благодарность за исцеления и спасения, должно было стать официальным документом культа. Брошюра Анжелиты была напечатана в Венеции в начале 1530-х годов и впоследствии неоднократно перепечатывалась³⁵. Анжелита в целом следует канве Терамано, но вносит некоторые существенные изменения. Во-первых, текст отражает перемены, произошедшие в Лорето: речь больше не идет об иконе, вместо нее апостол Лука создает статую. Именно деревянная статуя Мадонны с младенцем стала к этому времени главным объектом почитания в Лорето. Рассказу придана пышность и торжественность, соответствующая новому стилю святилища, находившегося под особым покровительством папства и за-

35. *Lauretanae Virginis Historia / G. Angelita*. Roma, s. a. Напечатано без указания года и имени автора. Об этом см.: *Grimaldi F. Il libro lauretano...* P. 24; Итальянский текст: *Angelita G. L'istoria della traslatione della Santa Casa della Madonna a Loreto*. Già scritta a Clemente VII, pontefice massimo, da Girolamo Angelitta. Con il compendio dell'indulgenze concesse da vari sommi Pontefici, alla suddetta Santa Casa. Loreto; Macerata, 1580. Текст Джироламо Анжелиты, латинский и итальянский, воспроизведен в кн.: *Martorelli P. V. Teatro istorico della Santa Casa Nazarena della B. Vergine Maria*. Roma, 1732. Vol. 1. P. 518 (латинский текст), 531 (итальянский). Труд Марторелли доступен в электронной публикации. Здесь цит. p. 531.

строенного под руководством лучших архитекторов Возрождения. Но главное — рассказ Анжелиты отражает процесс углубления в смысл культа, развитие его символических образов³⁶.

В начале текста автор призывает восхвалить Солнце, воспев псалом «Хвалите Господа». Превыше всех святых должна быть хвалима непорочная («incorotta») Дева. Вступительная часть полностью посвящена прославлению Девы Марии как Иммаколаты и написана на литургическом языке концепции непорочного зачатия: Дева, неподвластная греху, еще прежде сотворения земли предназначенная Богом стать Его скинией-ковчегом-селением («tabernaculo»), выше всех святых, прежде них избранная, зачатая без греха, всенепорочная, всепрекрасная, всемилостивая, на земле просиявшая, вместившая Христа, пронизанная Духом Святым. Автор подчеркивает во введении, что Дева просияла светом в земной своей жизни благодаря той божественной субстанции, которая вместилась в ее чрево. Он называет ее Императрицей неба³⁷.

Анжелита рассказывает о бедствиях — нападениях неверных, постигавших Иерусалим, из-за чего христианство должно было перейти с востока на запад. В частности, святой Дом переместился в 1291 году при папе-францисканце Николае IV, когда был захвачен город Триполи (в действительности Триполи был взят раньше, 1291 — год падения латинского королевства в Святой земле, падение Акры). Ангелы перенесли его к илирикам, в Терсатто на Адриатическом море, в земли, входившие в Римскую область (так их определяет автор). Характер пребывания в Склавонии в этой версии повести совершенно переменяется: теперь остановка там оказывается периодом высшего цветения культа. Местный народ перестал быть анонимным: теперь это князь Николай Франкопане (представитель могущественного католического рода, владевшего на протяжении веков землями в Склавонии) и его благочестивые подданные.

36. Впрочем, Дж. Кракко считает, что произведение Анжелиты знаменует возвращение к локальным интересам.

37. *Martorelli P. V. Teatro storico...* P. 531.

Дева-Церковь является в Склавонии на заре, в окружении солнечных лучей, пройдя «путем солнца». По версии, представленной у Анжелиты, перемещение Дома в Италию в канун 10 декабря 1294 года мотивировано лишь непостижимой Божьей волей. Число дней пребывания Дома-Богоматери в Тарсии несколько более 1300 и напоминает приблизительно число дней, которое остается в пустыне Жена, облеченная в солнце, после своего первого бегства от дракона: «А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней» (Откр. 12: 6).

Анжелита в своем произведении дважды ссылается на источники, из которых поступили к нему сведения, — это лист с описанием истории чуда, принесенный из Фьюме-Терсатто, и рассказы монахов францисканского ордена, обитающих там в церкви, построенной на месте, где стоял святой Дом, и рассказывающих всем о чуде. Таким образом, он свидетельствует о своих тесных контактах с францисканцами из Тарсии, и, вероятно, к ним нужно возводить основные изменения версии лоретского чуда.

Анжелита видит прилетевшую церковь как неопалимую купину, явившуюся Моисею, как пламя, озарившее темный лес, в который она опустилась. Чистота — ее имманентное свойство.

«Францисканский след»

«Францисканский след» в лоретском культе очень значителен, хотя присутствие этого монашеского ордена в самом святилище Лорето не отмечается источниками. Францисканцы (как и кармелиты) в XIII веке были хранителями святых мест в Палестине, так что потеря Святой земли именно для них имела ясную приуроченность и конкретный исторический характер. Таким образом, появившаяся у Анжелиты хронология перелетов, по всей видимости, должна быть отнесена на счет францисканских источников.

Символическая дата прилета в Склавонию святого Дома — 1291 год — приходится на период расцвета ордена на этой террито-

рии. По преданию, монахи, бежавшие из Святой земли после гибели латинского королевства, останавливались, достигнув восточного берега Адриатики. Исторически францисканский орден утвердился на территориях Боснии, Хорватии и Далмации раньше, может быть, даже и до середины XIII века. Само название «Склавония» является наименованием провинции ордена (одной из 32 или 34) и в этом качестве засвидетельствовано в середине — второй половине XIII века³⁸. Период, обозначенный датами лоретского предания, соответствует особому расцвету францисканской Склавонии в правление Джироламо д'Асколи, который был и главой этой провинции, и главой ордена, и стал первым папой из францисканцев под именем Николая IV (1288—1292)³⁹. Он был связан с христианским Востоком, озабочен его судьбой, стремился к организации крестового похода для освобождения Святой земли⁴⁰.

С 60-х годов XV века почти вся Склавония — вся Босния и части Хорватии и Далмации — на столетия попадает под власть турок. Многие монастыри и церкви были разрушены, и монахи погибли. Какая-то часть францисканцев продолжала свою деятельность с разрешения турецких властей, с измененными обычаями — бывало, что при усах и в турецкой одежде. Получение францисканцами Склавонии охранной грамоты от Магомета II — исторический факт⁴¹.

Мы не можем получить четкого представления о том, под чьей властью и в какие периоды находился город Риека-Фьюме-Терсатто во второй половине XV века. Теоретически он входил в состав Габсбург-

38. Академического характера исследование о францисканцах в Склавонии: *Lomagistro B. L'Attività dei francescani in Dalmazia, Croazia e Bosnia nella prospettiva storico-culturale // I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VII centenario della fondazione dell'Ordine / a cura di V. Nosilia e M. Scarpa. Venezia, 2011. P. 71—114.* Ломагистро указывает, что особенности источников не позволяют выстроить четкую хронологию событий в Склавонии XIII—XV веков.

39. *Lomagistro B. L'Attività dei francescani... P. 104.*

40. *Butorac J. Gli Ordini religiosi in Croazia // Croazia Sacra: Un popolo lotta per i suoi ideali sul confine tra l'Oriente e l'Occidente. Roma, 1943. P. 232—255; Crnica A. Immacolata conceptio B. M. Verginis apud croatos / Virgo Immacolata: Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Romae, 1957. Vol. XIV. P. 154—299, здесь P. 255.*

41. *Butorac J. Gli Ordini religiosi... P. 246; Lomagistro B. L'Attività dei francescani...*

ской империи, однако никакая власть в тех местах не могла оставаться неколебимой. Город был разрушен в 1509 году при не вполне ясных обстоятельствах: при столкновении то ли империи с Венецией, то ли Венеции с турками. Вероятным кажется пребывание там францисканцев до 1509 года, так как они отличались способностью сохранять свое присутствие в самых изменчивых условиях.

Монахи-францисканцы стали блюстителями той части лоретской легенды, которая касалась Терсатто. Ранняя францисканская версия легенды не сохранилась. Имеется хроника, составленная в XVII веке Главиничем — монахом францисканского монастыря в Терсатто; в ней кроме истории пребывания святого Дома в Терсатто помещены материалы по истории монастыря и местности⁴². Согласно этим данным, монастырь был основан в 1453 году по благословению папы в том самом месте, где, по лоретской легенде, некогда Дом Богородицы сделал остановку. В 1509 году монахи тех мест вынуждены были бежать из-за военных бедствий и разорений, связанных с турецко-венецианской войной; они унесли с собой документы⁴³. Именно к этим обстоятельствам миграции монахов и вывоза документов можно отнести появление новых данных у Анжелиты, который, как мы помним, ссылался на францисканский источник. Позже монастырь восстановился.

Судьба — и политическая, и религиозная — земля «Склавонии» настолько изменчива и сложна, что самостоятельная относительно лоретского предания история почитания Богородицы в Терсатто—Трсате не реконструируется. Сейчас в Хорватии, в пригороде Трсат около города Фьюме—Риека, находится прославленное святилище Богородицы Трсатской. Здесь почитается икона Богородицы с Младенцем, которая, по преданию, была подарена папой Урбаном V взамен улетевшего святого Дома. Базилика Богородицы Трсатской, в которой находится ико-

42. *Glavinich F. Historia Tersattana: raccolta dalle antiche e moderne historie, annali e traditioni.* Rijeka; Zagreb; Liber, 1989. Это фототипическое воспроизведение издания 1648 года. За предоставление мне этого редкого издания благодарю коллегу Ольгу Симич.

43. *Glavinich F. Historia Tersattana...* P. 39.

на, возводится к XV веку. И церковь, и икона там вряд ли древние, но недостаточная древность материальных объектов не компрометирует глубину предания о почитании там святыни из Святой земли.

Вообще говоря, деятельность францисканцев в отношении Святой земли и памяти о ней имела два направления: они старались остаться на месте как защитники и хранители святынь и вместе с тем занимались деятельностью по символическому перенесению святынь на Запад⁴⁴. Церковь Благовещения в Назарете разрушалась и восстанавливалась в течение веков как католическая и была вверяема чаще всего заботе францисканцев, так что им подобало и переносить ее символы. Таким образом, в лоретской легенде можно подозревать присутствие францисканского импульса, который мог получить силу, когда они, покидая Назарет и расставаясь с местом, где был дом Девы Марии и где произошло Благовещение, уносили в себе его образ.

Францисканцам — в особенности радикальным, эсхатологически настроенным ответвлениям ордена — был близок апокалиптический образ бегущей Жены-Церкви. Радикалы развивали учение о Церкви Святого Духа — по Иоахиму Флорскому — как о силе, готовящей и обеспечивающей наступление третьего, светлого, времени, эпохи Духа, наполненной созерцанием и молитвой⁴⁵.

Следуя идеям Иоахима Флорского о трех временах истории, радикалы-спиритуалы рассматривали и весь орден францисканцев, и свое ответвление в нем как Церковь Духа, противостоящую папам и иерархии погрязшей в грехах плотской церкви (они отрицали благодатность современной им Церкви и считали, что антихрист уже явился в мир). В соответствии с Апокалипсисом они были убеждены, что в наступив-

44. *Piccirillo M.* The role of the Franciscans in the translation of the sacred spaces from the Holy Land to Europe // Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред. А. Лидов. М., 2009. С. 363—383.

45. *Ilarino Da Milano.* L'incentivo escatologico nel riformismo dell'ordine francescano // L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo: Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Todi, 1962. Т. 3. Р. 283—337.

шее время удел Церкви Святого Духа — уход в пустыню, уединение, отшельничество.

Характерный для францисканцев образ перемещающегося центра благочестия, движущейся Церкви Духа проявился в двадцатые годы XVI века в представлениях о миссии ордена в новооткрытых землях Америки. Согласно идеям францисканских миссионеров, Иерусалим, в свое время не принявший Христа, отдал Риму свое религиозное первенство; теперь же, когда Церковь в Европе сотрясается бедствиями и находится в опасности, — центр благочестия, Рим, найдет себе приют в Новом Свете⁴⁶. Эти представления типологически соответствуют русским идеям о Третьем Риме, особенно в той форме, которую эти последние получили в сочинении «Об обидах церкви».

Идея бегущей Церкви в Риме после падения Константинополя

Подъем лоретского культа начался в период после падения Константинополя. Идея апостольской Церкви, бегущей от мусульманской опасности и ищущей приюта в Риме, в то время начинала оформляться. Основными носителями этой идеи в Риме были папа Пий II (Энеа Сильвио Пикколомини) и Виссарион, митрополит Никейский и кардинал Римской церкви.

Кардинал Виссарион и папа Пий представляли христианское возрождение. Гуманисты, писатели и мыслители, погруженные в мир классической древности, и как таковые, и как религиозные люди — одержимые идеей единства христианского мира, латинского и греческого, восточного и западного. В их деятельности и в их сознании целостность античной греко-латинской культуры прямо связывалась с надеждой на соединение, взаимодействие и взаимное спасение латинского и греческого мира в современную им эпоху. Это малоизвестный в России, но довольно энергично изучаемый теперь в Италии, а ранее в Германии

46. См. в работе: *Prosperi A. Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo // Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento: Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. Genova, 1991. P. 450—451.*

религиозный ренессанс, время мистиков, пророков, богословия, развития новых догм, новых доктрин, новых религиозно-политических идей. Значительную роль в нем играет преемственная связь с палеологовским гуманистическим Возрождением. Восточная политика двух деятелей была хоть и интенсивна, но чрезвычайно несчастлива — именно поэтому, возможно, в России до сих пор мало видят эту сторону итальянского Ренессанса. Она заслонена впечатлениями от провалившейся унии, от нереализованных планов крестовых походов. Между тем папа Пий II и кардинал Виссарион — фигуры титанические, по масштабам и энергии деятельности сопоставимые с художниками Возрождения⁴⁷.

Виссарион был и осознавал себя представителем погибающего византийского мира на Западе. Он целенаправленно собирал тексты греческих авторов, отцов Церкви и последующих христианских писателей, для создания библиотеки в Италии, заботился о наследии Платона и боролся за его авторитет в латинском мире; специально занимался судьбой греческих монастырей в Италии, довольно многочисленных, но пришедших к тому времени в некоторый упадок. Одним из важнейших дел его было сохранение и укрепление в Италии греческого церковного обряда. Дом Виссариона стал гуманистическим центром, академией, книгописной мастерской. Здесь сохранялись, читались, переписывались произведения греческие, реже — латинские, как отцов Церкви, так и классических авторов.

47. Е. Гарэн в относительно новой работе оценивает Виссариона как одного из величайших мыслителей Возрождения: *Гарэн Е.* Византийские и итальянские платоники Кватроченто // Гарэн Е. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 163—167. В России Виссарион мало известен. См.: *Садов А. И.* Виссарион Никейский: Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе. СПб., 1883; *Удальцова З. В.* Жизнь и деятельность Виссариона Никейского // ВВ. 1976. Т. 37. С. 74—97. В последнее время И. П. Медведев начал переводить и издавать некоторые связанные с ним документы. См.: *Медведев И. П.* Падение Константинополя в греко-итальянской гуманистической публицистике // Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. 2-е изд. СПб., 2001. С. 299—301. Новое русское исследование, касающееся восточной политики Пия II: *Лобовикова К. И.* Письмо Римского папы Пия II Мехмеду II Завоевателю и его прототип // Море и берега: К 60-летию С. П. Карпова. М., 2009. С. 157—166.

Гуманистическое начало лежало в основе церковной политики Виссариона и Пикколомини. Виссарион был ключевой фигурой в попытке унии на Ферраро-Флорентийском соборе (Пикколомини в это время заседал на альтернативном соборе в Базеле). Оба — пламенные проповедники и организаторы крестовых походов против турок для освобождения греческих земель и Балкан. Вся символика контактов и сближения между западной и восточной ветвями христианства в их деятельности и писаниях получает особое развитие и особым образом акцентируется. Виссарион владел частицей Крестного древа, драгоценной реликвией, которая прежде принадлежала византийскому патриарху и семье Палеологов⁴⁸. Большой крест-реликварий на высоком древке, где хранилась частица, был самой дорогой ему святыней, его знаком и символом. На портрете начала XVI века, хранящемся ныне в музее Академии в Венеции, Виссарион изображен с этим крестом в руках. Самый крест тоже выставлен в зале Академии как шедевр греко-итальянского искусства начала XV века. На крышке его по бокам креста изображены, по византийскому иконографическому типу, Константин и Елена. Виссарион стремился соединить в образе креста традиции Востока и Запада, выразить через его посредство единую идею крестового похода. Герб Виссариона, избранный им в период подготовки к крестовому походу 1464 года и воспроизведенный в его капелле в базилике Двенадцати Апостолов, — две соединенные руки, вместе поддерживающие крест⁴⁹.

Судьба каждой части восточной империи, подвергавшейся угрозе и затем погибавшей, воспринималась Виссарионом болезненно и остро, как очередной этап длящейся личной трагедии. Попытки оказать помощь Морее, византийской провинции, ненадолго пережившей Константинополь, оказались тщетны, как и прочие подобные планы. По инициативе Виссариона папа Пий и герцогиня миланская Бьянка снарядили небольшое войско для отправки на Пелопоннес. Солдаты по-

48. *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative // Bessarione e l'Umanesimo. Napoli, 1994. P. 163—165.

49. *Loenertz R.* Bessarione // Enciclopedia cattolica. Roma, 1949. Vol. 2. P. 1492—1498.

началу проявили некоторую доблесть, однако вскоре из-за внутренней борьбы, ссор, соперничества честолюбий отряд потерял боеспособность и рассеялся⁵⁰.

Виссарион взял на себя заботы о Фоме Палеологе, морейском деспоте и брате погибшего императора Константина Палеолога. Фома прибыл в Анкону 16 ноября 1460 года. Митрополит Никейский организовал его проезд в Италию и после его смерти взял на воспитание его детей, двоих сыновей и двух дочерей. Будущая русская великая княгиня Софья, тогда Зоя Палеолог, росла и воспитывалась в его доме⁵¹.

Приезд Фомы Палеолога в Рим был организован весьма необычным образом — как большое, не виданное прежде торжество в честь не столько несчастного Фомы, сколько привезенной им в Италию великой реликвии, представляющей христианский Восток, — главы апостола Андрея.

По восточным источникам, глава находилась не в Патрах, где принял мученическую смерть апостол Андрей, а в Константинополе, в церкви св. Георгия в Манганах⁵². Здесь мы сталкиваемся с довольно обычным случаем «умножения» реликвии, пребывания ее в нескольких местах одновременно, который не должен нас смущать, потому что реликвия живет там и тогда, когда она приобретает (или ей усваивается) мистическое и символическое значение⁵³. Но поскольку Патры нахо-

50. Записки папы Пия II: *Pio II. I Commentari* / ed. a cura di M. Marchetti. 1997—1998. Vol. 1—2. P. 140—141.

51. Пирлинг П. Россия и Восток: Царское бракосочетание в Ватикане, Иван III и София Палеолог. СПб., 1892. С. 9—15; Moehler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Stadsmann. Paderborn, 1967. Bd. 1. S. 307—309. Некоторые новые сведения о связях Виссариона с Мореей см.: Ломизе Е. М. Морейский деспотат и Флорентийская уния // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991. С. 110—120. Виссарион в молодости монашествовал в Морее.

52. Виноградов А. Ю. Рука апостола Андрея // Христианские реликвии в Московском Кремле. С. 162; Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople... P. 440.

53. Якоб Бурхард с сокрушением, как о предрассудке, пишет о приверженности к реликвиям даже самых почтенных лиц в Италии XV века. Бурхард предполагал, что Пий II запросил голову апостола Андрея ради приличия, узнав, что другие государи претендуют на нее.

дились во владениях Фомы Палеолога, то по естественному для того времени ходу мысли символика теряемого государства должна была вылиться в образ главы апостола Андрея. Это тем более естественно, что тело апостола Андрея почиталось в Амальфи, в Италии, а бегство Фомы именно в Италию было предусмотрено и подготовлено Виссарием, ибо только там, где находились Виссарием и Энеа Сильвио Пикколони, это бегство могло получить символический смысл и значение⁵⁴.

В важнейшем источнике эпохи — «Комментариях» папы Пия II — подробно, с приведением торжественных речей, описано празднество, организованное в связи с принесением апостольской главы в Рим. В описании представлена вся совокупность символических значений этого религиозного праздника, который мы можем определить как сретение великой святыни и тем поставить в параллель с рассмотренными выше сретениями.

«Комментарии» сообщают, что многие властители как из Италии, так и из заальпийских стран посылали к Фоме своих людей, суля золото в обмен на священную реликвию. Узнав об этом, папа поспешил призвать Фому вместе с главой в Рим, ибо понял, что нет для апостольской главы прибежища более достойного, чем в Риме, вблизи костей апостола Петра⁵⁵.

Влечение Сикста IV к реликвиям повергало исследователя в недоумение. См.: *Burckhardt J. La civiltà del Rinascimento in Italia. Roma, 2000. P. 445—446.* Об этих мнениях не стоило бы и вспоминать, если бы они не сохраняли значительный вес и сегодня. Так, например, Умберто Эко в романе «Бодолино» смеется над Средневековьем, плодившим во множестве головы Иоанна Предтечи и другие реликвии, — но уже в духе не столько протестантизма, сколько вольтеррианства.

54. Ломизе интерпретирует источники и исследования в том смысле, что Фома в Риме перешел в католичество и завещал воспитать в католичестве своих детей (см.: *Ломизе Е. М. Морейский деспотат и Флорентийская уния. С. 111—112*); автор ссылается на кн.: *Sphrantzes G. Memorii 1401—1477. In anexa Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258—1481. Bucaresti, 1966. P. 556—562; Zakythinos D. Le despeat grec de Morée. London, 1980. T. 1. P. 289 (Ibid. P. 204—264 — о поисках союзников на Западе, в том числе в 1454 и 1459 годах в Риме). Здесь: с. 114.*
55. *Pio II. I Commentari.* Здесь и ниже цитируется фрагмент о встрече главы ап. Андрея: Vol. 2. P. 435—451.

Итак, в Анконе Фома передал голову папскому легату, и та была отвезена в Нарни на хранение на период, необходимый для успокоения политических стычек вокруг Рима, для утверждения мира и покоя при встрече великой святыни. Фома же без особой помпы приехал в Рим сам по себе — впрочем, он был ласково принят папой и получил от него в подарок золотую розу — награда, которой удостоиваются лишь благороднейшие. Когда мир и порядок вокруг Рима были восстановлены, папа Пий призвал жителей Италии и заальпийских стран на торжество, обещая отпущение грехов всем, кто будет участвовать во встрече главы апостола Андрея.

Общий символический смысл торжества, разработанного, несомненно, во многих деталях Виссарионом, состоял во встрече, в братском соединении Рима, римских соборов и, наконец, апостола Петра с апостолом Востока — Андреем. В церковном плане это торжество мыслилось как перенесение мощей великого святого. Тело апостола Андрея, как отмечают «Комментарии», уже давно хранилось и почиталось в Амальфи, глава же его находилась и почиталась до 1460 года в Патрах, где апостол умер. Однако Рим не предполагал соединять тело с головой. Глава должна была войти и остаться в Риме как символ христианского апостольского Востока. Папа намеревался нести с собой за город навстречу главе Андрея главы Петра и Павла, но это оказалось невозможно из-за тяжести того серебра, в которое они обе заключены.

Было 11 апреля 1462 года, воскресенье Входа Господня в Иерусалим, когда глава апостола Андрея была принесена к Риму. Папа отслужил праздничную мессу, затем отправился в церковь Санта Мария дель Пополо, чтобы провести там ночь, и утром двинулся навстречу. Дождь, ливший в те дни беспрестанно, чудесным образом прекратился, так что папа ступал только по сухому. У моста на Тибре совершилась первая часть торжества с церковными песнопениями и речами. Кардинал Виссарион, в слезах от волнения, вынул реликвию из ковчега и поднес ее плачущему папе. Папа произнес приветственную речь, обращенную сначала к главе, а потом к самому апостолу Андрею. Примерное содержание этой речи таково: тыходишь в Рим, соединяешься с твоим

братом апостолом Петром. Граждане Рима, дети Петра, становятся твоими племянниками. Мы помним о беде, изгнавшей тебя из твоей земли, но мы счастливы, потому что произошла эта встреча и это соединение. Здесь ты найдешь себе приют и помощь, а мы найдем в тебе заступника на небесах. И пусть Божье милосердие обратится на нас, а гнев Божий падет на турок и на варварские народы, которые оскорбляют Христа.

После речи исполнялся гимн, в котором говорилось о сборе папой войск для похода против турок.

Когда процессия, несущая реликвию, достигла города, глава прежде всего была внесена в церковь Санта Мария дель Пополо и возложена папой на алтарь перед иконой Богородицы, «которая была написана, как говорят, блаженным Лукой евангелистом»⁵⁶. Там глава оставалась всю ночь.

Праздник в городе был организован как церковная процессия, движущаяся от церкви дель Пополо к собору Святого Петра. Священники всех церквей города несли перед собой мощи святых, остальные держали свечи. Все красивейшее было вынесено на улицы для приветствия святыни. Улицы были устланы цветами и травами, порталы уставлены статуями и картинами, дома завешаны коврами и драгоценными покрывалами. Молодые дамы и девицы в красивых одеждах стояли у окон и дверей.

Достигнув собора, папа поднялся на ступени и благословил главой апостола Андрея бесчисленную толпу, собравшуюся на площади. Кардинал Виссарион начал свою речь. Он говорил от имени апостола Андрея, обращаясь к апостолу Петру. Тема этой пламенной речи была одна: призыв подняться против магометан. Андрей устами Виссариона называл Магомета антихристом и сыном демона. Он говорил Петру: бежав к тебе, я с твоей помощью и поддержкой возвращу к изначальной свободе своих сынов, которых я зачал для себя, вернее, для тебя, и еще лучше — для Господа нашего Иисуса Христа. Не может быть, чтобы ты остался неподвижен перед лицом варваров, терзающих тело

56. *Pio II. I Commentari. Vol. 2. P. 443.*

Христа. Римляне прежде, даже еще не будучи христианами, несли помощь и деньги своим союзникам. Насколько же пламеннее теперь ты двинешься на помощь своему брату! Воспламени свое рвение, заостри меч Павла, твоей поддержкой и твоей помощью, силами мощнейших властителей Запада защити веру, которую проповедовал. Папа отвечал на эту речь, заверяя, что нет ничего более дорогого его сердцу, чем защита христианской религии и истинной веры от турок, и выражал надежду — не очень, однако, твердую, — что христианские властители и народы услышат его голос. Папа Пикколомини как бы остужал риторическую горячность Виссариона, напоминая, что апостолы Петр и Андрей — не земные силы, а заступники на небесах.

Во всем торжестве, в речи папы и особенно в речи Виссариона символика встречи Андрея и Петра имеет чрезвычайно серьезный церковно-политический и исторический смысл. Как показывает в своем исследовании Ф. Дворник, понимание Андрея как апостола Византии, основателя византийской Церкви, который равен или даже, будучи Первозванным, превосходит по значению Петра, апостола Рима, было на протяжении столетий раскола одним из болезненных пунктов, оружием греческого Востока в полемике с латинским Западом⁵⁷. Со времен Фотия в Византии господствовала идея, что первый византийский епископ был поставлен Андреем, и это мешало принять латинское убеждение в приоритете римской кафедры как апостольской, созданной Петром. На празднике Страстной недели 1462 года было принято понимание встречи Андрея и Петра как братского соединения двух равных, что явилось бы событием в отношениях Востока и Запада, если бы во всем этом реально участвовала Восточная церковь. Такой подход был облегчен поражением и политической гибелью Византии, но даже и при этих условиях требовались особые усилия и личная воля Виссариона и папы Пикколомини для его осуществления. В речи кардинала Виссариона апостол Андрей выступает как олицетворение восточно-

57. См.: *Dvornik F. The idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew.* Cambridge, Mass., 1958 (Chap. VII).

христианского мира, Церкви и земли — значение, которое папа потом старается слегка приглушить в ответной речи. Все тонкие языковые оттенки, выражающие разные нюансы в понимании соотношения апостолов Петра и Андрея, несомненно присутствующие в речах, мы оценить не в состоянии, однако и для нас вполне уловима общая роль темы апостольства как фундаментальной и необходимой для идей и символики отношений между Восточной и Западной церквями. Папа Пикколomini остался до конца особенно предан культу апостола Андрея, во имя которого он создал капеллу в базилике святого Петра, где и завещал себя похоронить⁵⁸.

Итак, переезд Фомы Палеолога в Италию был организован как торжественный символический акт принятия западной апостольской Церковью святыни, символизирующей византийское христианство, утратившей свою страну, бежавшей и ищущей прибежища в Риме. Западный христианский мир открывал свои братские объятия восточной святыне и обещал свою помощь и поддержку в борьбе за восстановление христианской веры на Востоке, за возвращение святыни на ее место.

Рассмотренное нами описание торжества демонстрирует некоторые признаки ориентированности сценария и значений на древнюю традицию — на предание об участии Рима в сохранении святынь, икон, бежавших из Византии в эпоху иконоборчества. Традиция эта — греческая, и соответствующие греческие тексты — два послания папы Григория II византийскому императору Льву в защиту святых икон, Послание восточных патриархов императору Феофилу и, наконец, уже рассмотренная нами выше проповедь-повествование об иконе Римляныне. Текст проповеди содержит речь патриарха Германа, обращенную к Богородице при отправлении иконы ее в Рим. Довольно подробно описаны встречи обеих икон папой в Риме и перенесение их в собор святого Петра (икона Богородице потом чудесным же образом воз-

58. В XVII веке его тело было перенесено в церковь святого Андрея — Sant' Andrea della Valle (см.: Scaccia P. Pie II // Dictionnaire historique de la Papauté. Paris, 1994. P. 1323—1325).

вращается в Константинополь). Сценарий праздника Андреевой главы воспроизводит схему проводов-встречи святыни, заданную в древнем послании патриархов и разработанную в проповеди о Римляныне. Виссарион, Константинопольский патриарх по статусу, выполняет функции патриарха Германа — передать святыню папе. Первая речь папы, обращенная к святыне, по риторическим установкам близка речи Германа (с олицетворением реликвии); маркирована близость Тибра, совпадает роль папы, принимающего и несущего святыню. Предания о бегстве святынь в Рим из Византии во времена иконоборчества сохранялись в католической Италии, особенно в форме местных культов Мадонны Константинопольской (впрочем, хронология таких культов поздняя, они складывались в основном в XVI и XVII веках⁵⁹), но в случае праздника Андреевой главы представляется довольно явной ориентация на предшествующую письменную традицию греческого церковного предания.

Стиль деятельности Виссариона — это убеждение, полемика в рамках классической риторики, писание и рассылка посланий и речей. Последняя группа его произведений — послания и речи правителям Италии о необходимости соединиться и предпринять войну против турок, с добавлением речей Демосфена к гражданам Афин. Этот цикл рассылался не только по Италии, но и правителям других христианских земель⁶⁰.

59. Наиболее значительный культ Мадонны Константинопольской — в Бари — рассмотрен в кн.: *L'Odegitria della cattedrale: storia, arte, culto / a cura di Nicola Bux*. Bari, 1995; *Rinteln W. von. Kultgeografischen Studien in der Italia byzantina*. Meisenheim am Glan, 1968. Teil 2: *Der Kult der Madonna di Costantinopoli in Süditalien*. М. Баччи относит распространение почитания икон, чудесным образом переместившихся из Византии, к XVI веку, а Мадонны Константинопольской — преимущественно ко времени после Тридентского собора (см.: *Vacci M. Il pennello dell'Evangelista...* P. 368—419).

60. Речи были напечатаны в 1471 году в Париже на латыни и в Венеции по-итальянски. В данной книге используется итальянское издание 1594 года: *Lettere e Orazioni di Monsignor Bessarione, cardinale Niceno Scritte à Principi d'Italia intorno al collegarsi, et Imprendere guerra contro il Turco*. Firenze, 1594. Издание хранится в Риме (Biblioteca Nazionale. Misc. Vol. 595,2).

Несомненна и документирована на протяжении всей деятельности Виссариона в Италии заинтересованность его судьбой Одигитрии. В период пребывания в Болонье он обновил церковь, в которой находился старинный чудотворный образ Богоматери греческого типа (образ не сохранился). Там же он велел написать фреску Успения Богоматери (в греческой, а не латинской манере)⁶¹. В Риме, как мы помним, выделяется роль иконы в церкви Мария дель Пополо во время встречи главы апостола Андрея — по-видимому, не без участия Виссариона. В середине XV века именно эта икона воспринимается как наиболее аутентичная Одигитрия или икона Луки⁶². Связь ее с Востоком в представлениях римлян подтверждается тем, что папа Сикст, преданный идее освобождения Востока, возводит для иконы новую величественную церковь. Позже с этой иконы заказываются две увеличенные копии; возможно, и этот заказ связан с Виссарионом. Предположительно икона Богоматери монастыря Гроттаферрата — Виссарионова вложения 1462 года, и в XVI веке она заменила прежде там бывшую чтимую икону⁶³. Когда в 1464 году, готовясь выступить в крестовый поход, возглавленный папой Пикколомини, Виссарион заказывал капеллу в базилике Двенадцати Апостолов, в центре ее он велел поставить мраморную эдиколу с помещенной на ней иконой Одигитрии, которая, как полагают, была увеличенной копией небольшой греческой иконы⁶⁴ (ил. 17). Апостольская церковь с иконой Одигитрии в Риме — эта символика выражала стремление к борьбе за спасение восточного христианства.

С падением Константинополя на итальянской земле в целом усилилось почитание образов Богоматери с Младенцем, восходивших или возводившихся к Византии. Тема византийского происхождения, так или иначе присутствовавшая в легендах многих чтимых богородич-

61. *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative. P. 153—159.

62. *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 271—272.

63. *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative. P. 166; *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista... P. 274—275.

64. *Finocchi Gfersi L.* Bessarione e la basilica dei Santi XII Apostoli // Bessarione e l'Umanesimo. Napoli, 1994. P. 129—131.

ных икон, получила новое развитие: усилился мотив бегства. В Венеции, особенно тесно связанной с Византией, Одигитрия оплакивалась вместе с погибшей Восточной церковью. Иллюстрируя это положение, М. Баччи приводит фрагменты анонимного венецианского сочинения второй половины XV века — «Плач Константинополя»: разные церкви города оплакивают свою участь, и к ним присоединяется Дева Одигитрия, стенающая и упрекающая Христа-Младенца, допустившего такие бедствия. Младенец отвечает призывом скорбеть и плакать⁶⁵. Как параллель к этому «плачу» можно интерпретировать картину-икону Джованни Беллини того же времени «Греческая Мадонна». Написанный на доске, в византийской манере и даже с обычными для восточной иконы греческими буквами, этот образ представляет и Богородицу, и Младенца полными глубокой печали (ил. 18).

С кругом этих образов и идей, а также с планами крестового похода для освобождения восточного христианства и с основными организаторами связано, как нам представляется, произошедшее в некий период середины — начала второй половины XV века преобразование символических смыслов лоретского культа: довольно обычное для Италии (как и для России, и Польши, и других стран) почитание иконы, чудесным образом переместившейся и указавшей место церкви, трансформировалось в уникальный культ прилетевшей Восточной церкви.

Организованный Виссарионом и возглавленный папой Пием II крестовый поход 1464 года прошел через Лорето. Папа, уже тяжело больной, совершил это паломничество, затем проследовал в Анкону и умер там. При известии о его смерти венецианский флот, призванный Виссарионом для участия в крестовом походе и уже подошедший к Анконе, повернул обратно. Источники указывают, что в Лорето в это время кардинал Пьетро Барбо, будущий папа Павел II, делал приготовления для приема венецианского дожа, собиравшегося совершить паломничество

65. *Bacci M. Il pennello dell'Evangelista... P. 314—315.*

к Божьей Матери Лоретской⁶⁶. Ученые не уделяют внимания факту посещения папой Пием Лорето потому, что это было накануне смерти и этот факт не вошел в основной источник — «Комментарии», а также потому, что чудо Лорето смущает исследователей настолько, что они предпочитают рассматривать его как народный культ. Папа же, несомненно, должен был найти в Лорето дорогую ему символику встречи восточного и западного христианства, благочестивого гостеприимства, оказанного на Римской земле восточной святыне, бежавшей от волн неверия. Его паломничество и намерение венецианского дожа совершить паломничество, отмененное в связи с отменой крестового похода, ясно указывают на связь культа Лорето с судьбой восточного христианства, на присутствие в нем символов Восточной церкви, бегущей в поисках приюта и помощи к Римской.

После смерти Пия II культ Лорето на некоторое время отошел на второй план в жизни Римской церкви. Но в 1471 году на папский престол восходит Сикст IV, францисканец, страстно преданный культу Лорето и идеям крестового похода. Он решает созвать европейский собор христианских властителей и князей церкви для объединения и похода на Восток, назначает пятерых послов для отправления их к разным властителям Европы. Виссарион должен ехать к французскому королю. Рассматривая списки лиц, посетивших Лорето в это время, мы видим, что трое из папских легатов, в том числе и Виссарион, совершают туда паломничество⁶⁷. Впервые со времен крестового похода Пия II там оказываются столь представительные лица. Очевидно, Сикст, следуя в этом папе Пию, предусматривает паломничество в Лорето как необходимо предвещающее крестовый поход.

В культе Лорето следует выделить два компонента: один, более нам знакомый, — почитание иконы, прибывшей с Востока, и второй, весьма необычный, — почитание перелетевшей церкви. Первый компонент рассматривается несколькими учеными, в последнее время обращаю-

66. *Grimaldi F. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto...* P. 646.

67. *Ibid.* P. 646—647.

щимися к Лорето⁶⁸. Второй компонент лоретского культа, со временем совсем заслонивший более традиционное почитание бегущей иконы, весьма сложен. На том уровне символизации образов, на котором мыслит Виссарион, перенесенная с Востока икона и летящая церковь соединялись в едином значении, том самом, которое он разрабатывал для торжества сретения главы апостола Андрея: Мария, явленная в иконе апостола Луки, и вместе с тем Восточная церковь, основанная апостолами, ищет спасения в объятиях Римской церкви.

Итак, начало символизации лоретской церкви как Дома Богородицы, Церкви, бегущей от бедствий и ищущей приюта, хронологически близко времени падения Константинополя и может быть соотнесено с идеями в духе Ферраро-Флорентийского собора, которые развивал кардинал-патриарх Никейский Виссарион в надежде подвигнуть Запад на новый крестовый поход для спасения восточнохристианского мира: Церковь Востока бежит, ища спасения и защиты у сестры — Церкви Рима. В периоды, когда папский престол отзывался на такие призывы (при Пие II и Сиксте IV), Лорето становилось целью паломничеств, сопряженных с задачами крестового похода. Эти значения, однако, не нашли места в католическом письменном предании о чуде Лорето и не могли иметь широкого распространения, поскольку идея спасения христианского Востока не укоренилась в католическом мире. Связь лоретского культа с христианским Востоком и его потенциальные антимусульманские значения выводились на поверхность в периоды турецкой угрозы Западу. Преобладающую же роль получил образ полета Девы-Церкви как триумфа церкви Римской. Как пребывающая в небесной сфере, в сиянии солнечных лучей, — Мадонна Лоретская оказалась в родстве и взаимодействии с образами небесного торжества Марии

68. Значение иконы в образовании культа прояснилось недавно в связи с изданием нового источника конца XV века, где дано описание чудотворной иконы: Ricci G. *Virginis Mariae Loretae Historia...* Итоги этим исследованиям подводит М. Баччи (*Il pennello dell'Evangelista...* P. 292—297). На русском языке (с исследованием русской иконографии) см.: *Гукова С. Н.* Икона «Богоматерь Прибавление ума» и Лоретская Мадонна // *Искусство христианского мира.* М., 2001. Вып. 5. С. 94—110.

вознесенной, то есть католического Успения — Вознесения на небеса. Парящая в небесах Мария-Церковь, окруженная и поддерживаемая ликующими хорами небесных сил, — таков основной образ Девы Марии в католическом искусстве XVI—XVII веков (см. ил. 6 — «Ассунта» Тициана, уже упоминавшаяся в главе об Успении).

Брак Софии Палеолог и русские образы бегущей Церкви

По дороге из Лорето во Францию Виссарион остановился в Болонье, где встретился с русскими послами, ехавшими в Рим за Софьей Палеолог. Он не мог участвовать в отправлении своей воспитанницы на Русь, которое сам готовил и к которому стремился. Но не приходится сомневаться в том, что он передал для нее письмо; возможно, что он писал там о чудотворной Марии Лоретской и о чуде ее появления.

Отправление Софьи обернулось неудачей, которая была обусловлена небрежностью подготовки, усталостью Виссариона, отсутствием его в решающий момент и неудачливостью как посредника: сообщения, им посылаемые, плохо воспринимались. Впрочем, Софья была принята на Руси и стала русской великой княгиней, а сын ее Василий Иоаннович, потомок итальянских аристократов и греческих императоров, после долгой династической борьбы и, может быть, не без преступлений (я имею в виду смерть наследника — Ивана Ивановича, приключившуюся после медицинской помощи, оказанной ему венецианским доктором Леоном) занял московский великокняжеский престол. Все символические значения перемещения Софьи и ее брака, которыми, вероятно, намеревался снабдить его Виссарион, остались неясно выраженными и, соответственно, плохо услышанными.

Если риторические фигуры, в духе сообщений о «жажде» французского короля иметь главу апостола Андрея, могли иметь успех в начале 60-х годов XV века, сразу после падения Константинополя, то десять лет спустя исходившее от того же Виссариона известие столь же риторического характера о горячем желании государей Запада жениться на

Зое Палеолог, отразившееся в русских летописях, уже несколько наминало обман («а присылалися к ней король Франчюжский и князь великий Медеянский, но она не хочет в латынство»)⁶⁹. Летопись ссылается на послание Виссариона русскому царю. Король Франции не слишком жаждал получить главу апостола и еще значительно менее был готов жениться на Зое-Софии, а скорее всего, ничего не знал ни о главе, ни о Зое, зато был самым могущественным властителем Европы. Однако кардинал Виссарион до самой смерти продолжал верить в необходимость апеллировать к Франции. Недаром последним его делом, из-за которого он не участвовал в обручении Софьи, было посольство к французскому королю с целью уговорить его подняться в крестовый поход. Второе отразившееся в летописи утверждение — о том, что Софья не хочет в латынство, — до известной степени справедливо. Племянница последнего византийского императора Константина, воспитанница Виссариона, наверное, не захотела бы оставлять греческий обряд — что не исключало, однако, ее принадлежности к Римской церкви во время пребывания в Риме и делало возможным ее мирное пребывание в лоне православия на Руси. Ее конфессиональная ориентация должна была быть такой же двойственной и окказионально обусловленной, как и у Виссариона, патриарха Никейского и римского кардинала.

Зоя Палеолог выехала на Русь для брака с русским властителем летом 1472 года⁷⁰. Отправление ее в Россию слабо отражено в итальян-

69. ПСРЛ. М., 2000. Т. 12: Никоновская летопись (продолжение). С. 120. Е. Ч. Скржинская обличает известия об этих претендентах на руку Софьи как не соответствующие действительности (*Скржинская Е. Ч. Кто были Ралевы, послы Ивана III в Италию: (К истории итало-русских связей в XV веке) // Скржинская Е. Ч. Русь, Италия и Византия в Средневековье. СПб., 2001. С. 197—198.*

70. История путешествия Софьи относительно подробно освещена в исследовании о. П. Пирлинга, которое и донныне остается основным по вопросам, связанным как с путешествием, так и с миссией Софьи в России, но носит несколько ограниченный характер. Пирлинг выявил ряд документов, непосредственно отражающих обстоятельства передвижения Зои-Софии. Что же касается периода, следовавшего за приездом Софии в Москву, он оказался документирован в основном историями жульнических походов, героями которых были лица, перемещавшиеся между Москвой и Италией в связи с царским

ских письменных документах⁷¹. Авторы замысла кардинал Виссарион и папа Сикст придавали, вероятно, ее миссии большое значение — как практическое, так и символическое. Неясное по содержанию и, видимо, не вполне продуманное торжество, нечто вроде заочного обручения Софьи с русским государем, было устроено в соборе Св. Петра 1 июня 1472 года. Сикст IV выделил ей значительное приданое и дал прощальную аудиенцию 21 июня 1472 года⁷². Несомненно, что в миссию Софьи в России входила задача вдохновить поход под знаком Креста против врагов веры. Ее посольство было организовано в атмосфере подготовки крестовых походов. В день ее заочного обручения отплыл в крестовый поход флот, собранный папой Сикстом и возглавленный одним из кардиналов. Приданое, выделенное Зое-Софье, относилось, как указывает Пирлинг, к фонду, специально созданному для финансирования крестовых походов⁷³. Тема похода против иноверных сопровождала ее в пути: жители Винченцы, например, имели сведения, что русский король получил в приданое от папы Морею и вообще все территории, захваченные турками, с условием, что он сам все это освободит⁷⁴. Города Италии были призваны в папском послании принимать ее с почестями и церемониями. С Софьей приехала большая и блестящая свита греков и итальянцев⁷⁵, о которых мало что сообщают русские источники. Перед посольством несли крест, но, поскольку в путь Зою-Софию снаряжал не Виссарион, а папа Сикст, то крест оказался чисто латинским, без византийского элемента. Это был обычный знак папского посольства, и при таком, формальном, назначении он оказался отвергнут русскими.

бракосочетанием (Иван Фрязин, он же Джан Баттиста делла Вольпе, и Джованни Баттиста Тревизан). См.: Пирлинг П. Россия и Восток...

71. См. об этом: Зюнова О. В. Первая встреча двух культур: Россия и Италия. М., 2000. Вып. 4: Встреча культур. С. 16 и далее.
72. Пирлинг П. Россия и Восток... С. 68—69.
73. Там же.
74. Там же. Приложение. С. 223—224.
75. Пирлинг П. Россия и Восток... С. 69, 219.

Митрополит Филипп, как сообщают летописи, угрожал покинуть Москву, если этот крест не будет убран. Итальянцы и греки нашли в Москве ситуацию, не похожую на ту, что осталась в Риме. Если в Риме под знаменем крестового похода и в воспоминание о Ферраро-Флорентийском соборе старались не различать границ между православием и католичеством (разумеется, при господстве римской точки зрения), то в Москве, наоборот, к различиям были очень чувствительны и, вместо того чтобы принимать символы соединения, олицетворявшиеся посольством и с посольством принесенные, прежде всего пожелали вступить в прение о вере.

С кругом Виссариона можно связать идею, которую мы находим во фрагменте «Об обидах церкви», примыкающем к знаменитому циклу Филофея. Вопреки русской традиции считать Андрея апостолом Руси⁷⁶, в этом тексте заявлено, что Русь в отношении апостольской проповеди есть «пустыня», потому что апостолы в ней не проповедовали: «...се есть пустыня, понеже святыя вѣры пусти бѣша и иже божествении апостоли в них <не> проповѣдаша, но послѣди всех просвѣтися на них благодать Божиа спасителнаа его же познати истиннаго Бога»⁷⁷. Церковь — она же Жена, облеченная в солнце, — в соответствии с Апокалипсисом перемещается, бежит от опасностей, от неверия в «пустыню», и этой пустыней является Русь. Нет сомнения, что текст составлен патриотически мыслящим русским, но образ Руси-пустыни, соотнесенный с акцентированием роли апостолов в деле создания Церкви, потребность олицетворить идею бегства от неверия — все это напоминает круг идей и образов Виссариона и не кажется совершенно органическим

76. О русской легенде об апостоле Андрее см.: Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. С. 151, примеч. 34 — литература вопроса.

77. Цит. по изданию Н. В. Сеницыной, где частица «не» вставлена по рукописи краткой версии того же текста. Очевидно, писцы выбрасывали «не», воспринимая его как ошибку, но при этом сохраняя другие слова в грамматических формах, подразумевающих отрицание (см.: Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 367).

ни в контексте русской словесности того времени, ни в контексте самого фрагмента.

Наиболее вероятная «бегущая» святыня, на которую могла быть ориентирована Софья, — икона Божьей Матери Одигитрии, символ Константинополя и древней Восточной церкви, православия и вместе с тем древнего христианства Римской церкви.

Псковичи, первыми встречавшие Софью на Руси, были обрадованы тем, что она поклонилась в Троицком соборе иконе Богоматери и заставила папского легата последовать ее примеру⁷⁸. Псковичи, и вслед за ними о. П. Пирлинг⁷⁹, сочли это признаком ее православия. Это, однако, больше говорит о воспитании, полученном Софьей от Виссариона, чем о неколебимой твердости ее в православной вере.

Если Софья и сопровождающие ее получили от Виссариона легенду о чуде Лорето, то это был не простодушный конкретный рассказ, а сообщение на уровне Виссариона, высокой степени символизации: образ бегущей Церкви-иконы, насыщенный религиозным и актуальным историческим смыслом, признаки существования которого мы находим в деятельности Виссариона, Пия II и других современников. В этих условиях не требуется гадать о том, привезла ли Софья с собой какую-нибудь определенную икону Одигитрии или нет: наличие конкретной иконы не так существенно, более важно пересечение на уровне традиций.

В конце XV века начал выходить на первый план новый русский культ Одигитрии, нашедшей себе место на Тихвине, с легендой по модели, представленной в проповеди об иконе Римляныне, — культ Тихвинской Божьей Матери⁸⁰. Легенда относит чудо появления иконы на Тих-

78. Псковские летописи. М., 2000. Вып. 2. С. 190 (Псковская 3-я летопись по Строевскому списку).

79. Пирлинг П. Россия и Восток... С. 84—85.

80. О срастании тихвинской легенды с легендой базовой (о иконе Римской) см.: Кириллин В. М. Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии»... С. 71—108, а также: Кулаковский С. Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни... С. 474; Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden... S. 178—184. Исследователи не сходятся во мнениях

вине к 1383 году. Вопрос о том, когда сложился местный культ и когда местное почитание соединилось с универсальной моделью, остается донныне дискуссионным. В. М. Сорокатый в докладе на конференции в Тихвине (2001) подчеркнул, что иконы, по типу соответствующие Тихвинской Одигитрии, появляются в XV веке в Москве и Дмитрове прежде, чем на Тихвине. Он предполагал также, что связь этой Одигитрии с образами легенды о Лиддской иконе, то есть с иконой Римляныней, установилась раньше, чем это нашло отражение в сохранившихся письменных источниках.

Можно предположить, что в образовании многосложного культа Тихвинской как бегущей иконы на некотором (раннем) этапе играли роль и идеи, привезенные итало-греческим посольством из Рима. Русский культ Одигитрии, получивший стимулы к развитию в конце XIV века и к концу XV века достигший значительных масштабов, теперь вновь вошел в соприкосновение с культом Одигитрии Константинопольской, но уже как странствующей святыни. Эта новая встреча могла быть стимулом для развития громадного по национальному значению культа Тихвинской Божьей Матери, отождествленной на некотором этапе ее истории с иконой Римляныней.

Дмитров, в котором прослеживаются следы раннего пребывания иконы по типу Тихвинской Одигитрии, тоже находился в сфере влияния Софьи и оказался на ее пути как раз в момент знаменательного путешествия — бегства от угрозы нашествия татарских войск Ахмата⁸¹. Это бегство, с точки зрения летописцев неоправданное и постыдное, могло быть развитием сценария о бегстве лица императорской крови и святыни, повторением пути Фомы Палеолога — только вместо главы апостола теперь могла быть икона.

о том, на каком этапе произошло выстраивание Тихвинского сказания по модели Сказания об иконе Римляныни.

81. Н. М. Карамзин сообщает, что Софья выехала со своим двором в Дмитров, а оттуда на судах удалась к пределам Белого озера (*Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 2, т. 6. С. 92*).

Как культ достиг Тихвина, мы не знаем, но в первый же год по восшествии на великокняжеский престол сын Софьи Василий Иванович, по сообщению Сказания о Тихвинской иконе⁸² и новгородского летописца⁸³, велел построить там кирпичную церковь. По данным другой новгородской летописи, сообщающей об освящении церкви в 1515 году, ее строил итальянский мастер из Москвы⁸⁴.

Русская версия лоретской легенды в соотношении с преданием об Одигитрии Тихвинской

В 20-е годы XVI века турецкая опасность достигла масштабов, сравнимых с эпохой бедствий 1453 года, с той лишь разницей, что теперь турки приближались к Центральной Европе. В 1521 году пал Белград, в 1522 году — Родос, принадлежавший ордену иоаннитов; близились падение Венгрии (1525) и осада Вены (1529). Папский престол принимал меры, чтобы привлечь Польшу и Россию к обороне Европы против мусульман, но вместе с тем, как и раньше, главной его целью оставалось приведение православных под руку папы. 1525—1527 годы — особый период исключительно серьезных и интенсивных сношений России с папским престолом⁸⁵. Русский посол, высокообразованный латинист-переводчик Дмитрий Герасимов, провел в Риме много месяцев. Его поселили в пышных покоях Ватикана, принимали на высшем дипломатическом уровне, обеспечили ему значительные культурные контакты⁸⁶. Память о Герасимове осталась в истории Италии прежде всего благо-

82. РФА. Т. 3. С. 537—540 (соединение рассказов о чуде Лорето и о Тихвинской иконе), 542 (о церкви).

83. ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1: Новгородская IV летопись. С. 612.

84. Там же. С. 540.

85. В основном мы следуем здесь наиболее полно документированной и не устаревшей работе: Шмурло Е. Ф. Рим и Москва: Начало сношений Московского государства с Папским престолом, 1462—1528 // Записки Русского исторического общества в Праге. 1937. Вып. 3. С. 91—136.

86. Казакова Н. А. Дмитрий Герасимов и русско-европейские культурные связи в первой трети XVI века // Проблемы истории международных отношений. Л., 1972. С. 256—257.

даря запискам иезуита Иовия, который в ходе длительного общения с Герасимовым получил от него сведения о России, составившие основу записок. Дмитрий Герасимов вел переговоры, содержание которых, как и последующих — в Москве и вновь в Италии, — осталось неизвестно. Русские посольские книги за этот период не сохранились⁸⁷. Судя по малочисленности и сдержанности материалов римской стороны, переговоры не были письменно зафиксированы⁸⁸. 14 октября 1525 года был назначен посол в Москву — весьма значительное лицо, францисканец епископ Джованни Франческо Цит. Вместе с Герасимовым он выехал из Рима в декабре и 20 июля 1526 года прибыл в Москву⁸⁹. Здесь он принял участие, не очень значительное, в переговорах о мире между Польшей и Россией; вероятно, он как-то занимался подготовкой посольства от великого князя к папе римскому. Переговоры, во всяком случае частично, проводились в Можайске, который был в то время для Василия III чем-то вроде дипломатической столицы. Послы Еремей Трусов и Шарап Лодыгин вместе с Цитом отправились в путь в декабре 1526 года. Едва ли не на следующий день после их отбытия великий князь уехал в паломничество к Божьей Матери на Тихвину.

Послы оказались в Италии как раз в период наибольших бедствий для папского Рима. Папа, почти пленник наемников, сначала заперся в замке Святого Ангела, а потом вынужден был перебраться в Орвието. Русские послы некоторое время пережидали в Анконе, потом, сопровождаемые Цитом, встретились с папой в Орвието и выехали оттуда в феврале 1528 года⁹⁰. Общим числом Цит провел с русскими более двух лет. Зная характер деятельности францисканского ордена, можно утверждать со значительной долей уверенности, что Цит овладел русским языком (возможно, он уже знал раньше славянское наречие) и что

87. См.: *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 210—220.

88. Об этом см.: *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва... С. 127.

89. Там же. С. 127—129.

90. *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений конца XV — начала XVI в. М., 1980. С. 210—230.

эти два года были для русских собеседников Цита периодом ознакомления с францисканскими идеями.

Сохранился любопытный документ посольства 1526—1528 годов — русская повесть о Лоретской церкви, содержащая приписку о том, что Трусов и Лодыгин привезли этот текст из Италии. Там же сообщается, что они видели лоретскую церковь: «иже видиша сию святую церковь от Рима 300 верст и к нам сие писание донесоша. А стоит та церковь посторонь Рима, в Римской державе папине»⁹¹.

Никаких свидетельств пребывания русских послов в Лорето в документации Реканати, обычно тщательно фиксировавшей визиты официальных лиц, нет. Это может означать, что визит русских в Лорето носил частный характер и о нем не было объявлено реканатской администрации или же — что он вообще не имел места. Весьма маловероятно, чтобы пребывание там послов, длившееся четыре недели, как сообщается в одной версии русского рассказа о Лорето («И прибывша в том месте послы великаго князя четыре недели»⁹²) осталось незамеченным. Скорее всего, в русской заметке имеется в виду пребывание в Анконе, в ожидании, когда успокоятся волнения в Риме и можно будет встретиться с папой: именно оно длилось четыре недели. Возможно, что церковь Лорето послы действительно видели, но издали — ведь, как сообщает Риччи, она стояла на горе, так что ее можно было видеть издали — и с моря, и с сухопутных дорог.

Русский рассказ о Лорето не имеет точных аналогов в итальянской традиции. Он близко соответствует тексту легенды Терамано, но с добавлениями материала, появляющегося у Анжелиты. Как и у Анже-

91. Сказание о святыне Лорето — «Повесть о храме святыа Богородица, в нем же родися от Иоакима и Анны» — и следующее за ним без особого названия сказание о Тихвинской иконе воспроизведены в издании: РФА. Т. 3. С. 537—540. Первое отдельное издание повести о Лорето с исследованием см.: *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской богоматери // ЧОИДР. 1896. Кн. 3, отд. 2. С. 3—18. Здесь цит.: РФА. Т. 3. С. 540.

92. *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молукитцкых островех» и Повесть о Лоретской Богоматери (из сборника БАН, Архангельское собр., Д. 193, XVI в.) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 378—386; цит. с. 383.

литы, подробно описана и представлена как триумфальная остановка в Склавонии, дана хронология перемещений. Возможно, русские получили в Италии францисканскую версию легенды, ту, которую получил от францисканцев и использовал Анжелита. Возможно также, что текст, переданный русским, уже был славянским: известно, что в монастырях соответствующей области Склавонии францисканцы писали по-славянски (глаголицей).

Русское сказание о чуде Лорето сообщает следующее: «В странах Иерусалимских в граде Галилейском, ему же имя Назарет, в том храме родилася Святая Богородица»⁹³. Здесь текст следует за версией Терамано, уточняя только, что апостолы устроили в том храме церковь «честного и славного Ее Рождества» (у игумена Даниила указано, что церковь была Благовещенская). Добавлено, что в церкви есть «алтарь мурованый, освящен святым апостолом Иаковом, братом господним, первым епископом Иерусалимским». В этом храме благовестил архангел Гавриил и был векормлен Христос. По Вознесении Иисуса Богоматерь осталась на земле с апостолами, и апостолы устроили в ее доме церковь, а св. Лука написал икону Богоматери. Для описания этой иконы использован фрагмент из Сказания об иконе Римляныне, о чем уже упоминалось в соответствующей главе. В русской версии лоретская легенда становится рассказом прежде всего об иконе апостола Луки, проделавшей путь — вместе с церковью Богоматери, освященной апостолами, — из Святой земли в Царьград и потом в Римскую область. Таким образом, помимо прямой цитаты из проповеди о Римляныне вся структура произведения также оказывается выстроенной по модели этого базового для русской традиции текста.

После того как турки взяли Иерусалим, церковь вместе с иконой перешла «во град Тарсию» (в мае 1291 года). Славянская остановка иконы-Церкви представлена как римская: «По сих же, егда Господь Бог грех ради наших предаде святыи град Иерусалим безбожным варваром турком и окрест града святаа места, тогда таа святаа церковь и ико-

93. РФА. Т. 3. С. 537.

на Божию силою и Пречистыя Его Матере невидимо преиде оттуду в область Римскую, в град Тарсию, в лето 6799 мая». Тамшний князь Николай увидел церковь в сиянии света. Затем Богоматерь явилась во сне священнику Георгию и объявила о том, откуда этот храм. Уведомленный священником, князь послал его «в Иерусалим и с ним четырех бояринов своих в град Галилейский Назарет» измерять место, где была церковь, и мера совпала.

В 1295 году церковь невидимо перешла («в страну Анкинскую близ града Роконата, и ста на месте, глаголемем Лорето, в пустыни...»). Далее описываются перемещения церкви и то, как она наконец встает на дороге. Реканатские люди окружают ее стеной, чтобы укрепить, но стена сама собой отступает. Это новая деталь, исключительная по важности и вряд ли введенная на русской почве: в ней чувствуется полемика с другими легендами лоретской традиции, утверждавшими, что стена, пристроенная для поддержки святого Дома, — стена веры — так слилась с ним, что они стали едины. В образе отодвинувшейся стены выражено многое: это и эсхатологическая идея о высшей святости святыни как Горнего Иерусалима, к которому не могут прикоснуться земные стены, и, в более простом конкретном полемическом смысле, сомнение в силе веры жителей земли, принявшей святой Дом, сомнение в окончательности лоретской остановки. Может быть, эта деталь принадлежит францисканско-славянской версии рассказа, той, что предшествовала версии Анжелиты и была им усвоена. Исходная для русского рассказа и для Анжелиты версия, во всяком случае, отличалась от обычной итальянской особым восторженным вниманием к славянской остановке.

Далее сообщено, как у Терамано, что Богородица явилась во сне некоему старцу и объявила, откуда здесь церковь. Извещенные старцем жители посылают посольство «в Иерусалим, в град Назарет» мерить святое место. Мера совпадает. В этой церкви Богородица творит великие чудеса и исцеления.

Здесь получила окончательное оформление тенденция, намеченная уже у Терамано: Иерусалим становится обозначением Святой земли и, более обобщенно, всей восточнохристианской Церкви в ее современном

рассказу состоянии — под властью турок. Русское повествование принимает и подчеркивает появившееся у Анжелиты указание на принадлежность Тарсии и Лорето Риму. Святыня перемещается непосредственно из Иерусалима в римские пределы. В русской приписке в конце рассказа — о возвращении русских послов «от папы римьскаго», «иже видиша сию святую церковь посторонь Рима», «а стоит та церковь посторонь Рима, в Римской державе папине»⁹⁴ — Рим упоминается с такой настойчивостью, что становится, несомненно, основной темой ее, основным сообщением, предназначенным сопровождать повести о Лорето в русской традиции: святыня Святой земли, из иерусалимских пределов, спасаясь, совершила свой путь в римские пределы. В проповеди о Римляныне, как мы помним, создан обобщенный образ иконы — святыни, созданной в Святой земле и хранившейся там в апостольской богородичной церкви, покидающей царьградский берег в условиях угрозы для чистоты веры, опасности непочитания иконы и чудесно перемещающейся в Рим, где ее торжественно принимает папа. Когда угроза непочитания начинает складываться и в Риме, икона сама сходит с места и удаляется обратно в Константинополь. Проповедь — «не к тому Лиддска. ниж[е] от Иер(у)с(а)л(и)мъ зватися, но Римляныни паче, за еже и первыи и послѣднии Римъ възлюбити...»⁹⁵ — усердно напоминает о том, что Святая земля перешла в Рим и дальнейшее перенесение ее является перенесением Рима. Мысль эта вполне соответствует, в частности, выраженному в произведении Риччи представлению, согласно которому Иерусалим уже в древние времена отдал Риму свою святость и святыню, Церковь. Этот аспект культа Одигитрии не развился бы на русской почве, не будь в этом замешаны политические и дипломатические вопросы.

Рассказ о Лорето оказался соединен с русской традицией текстов в честь чудотворных икон Богоматери в тот период, когда деятельность по прославлению икон находилась в стадии нового подъема. Этот

94. РФА. Т. 3. С. 540.

95. *Kutakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej...* S. 68.

подъем обуславливался не стихийными влечениями коллективного сознания, а целенаправленной работой книгописных мастерских митрополита Даниила при составлении Никоновской летописи и Русского хронографа, в работе книжников Иосифо-Волоколамского монастыря, в деятельности архиепископа Макария. Образы вырабатывались в кругах, руководивших дипломатией, вблизи от великокняжеского престола — в Москве и Можайске. Только в таком культурном контексте могла сложиться русская традиция сказания о Лоретской иконе, соединенного со сказанием о Тихвинской, — традиция, актуализирующая идею римского пребывания святыни и римского происхождения чистой веры.

Современный палеограф Д. О. Цыпкин считает, что наиболее ранний случай появления рассказа о Лорето в русской традиции — рукопись Архангельского собрания БАН⁹⁶. Судя по тому, как Цыпкин описывает версию сказания в этом сборнике, она действительно кажется начальной: в ней есть фраза, отсутствующая в других списках: «И прибыша в том месте послы великаго князя четыре недели» (л. 476). В этой рукописи Повесть о Лорето находилась в одном пласте с Повестью о взятии Царьграда турками Нестора-Искандера и с отрывком из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия — то есть, по мнению Цыпкина, в комплексе текстов антитурецкой направленности. Предшествует повести Летописец Михаила Медоварцева (л. 447—473), и сама она по почерку близка школе Медоварцева⁹⁷, то есть, видимо, писалась

96. БАН. Архангельское собр. Д. 193. Сказание о Лорето на л. 474—477. Описание сборника см.: Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1965. Т. 3, вып. 2. С. 131—133. Исследования сборника кроме упомянутой выше работы Цыпкина: Амосов А. А. Из истории кодекса сборника Д. 193 Архангельского собрания РО БАН СССР // Рукописные и редкие книги в фондах Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1976. С. 34—40; Синицына Н. В. Книжный мастер Михаил Медоварцев // ДРИ: (Рукописная книга). М., 1972. С. 313. Попытки идейной оценки сборника не столь успешны: по мнению Б. М. Клосса, сборник входит в поле интересов митрополичьего круга, по мнению Я. С. Лурье — великокняжеского. Р. П. Дмитриева полагает, что это личная рукопись Медоварцева и отражает его интересы (Дмитриева Р. П. Медоварцев Михаил // СКЖДР. Ч. 2, вып. 2. С. 112).

97. Цыпкин Д. О. Сказание «О Молукитцких островах»... С. 382—383.

в Москве, в мастерской монастыря Николы Старого. Сборник содержит ряд текстов, существенных для государственной идеологии, в том числе «Сказание о князьях Владимирских». Некоторые материалы в нем имеют отношение к работе над Никоновской летописью.

По реконструкции Цыпкина, повесть о Лорето первоначально содействовала с кратким переводным рассказом о путешествии Магеллана — «О Молукитцких островах». Опираясь на тот установленный факт, что эта часть сборника (рукопись № 3) создавалась в мастерской Медоварцева, сотрудничавшего с Дмитрием Герасимовым, и что рассказ о Магеллане был, вероятнее всего, переведен Герасимовым, исследователь выдвигает предположение, что и сказание о Лорето было переведено им же⁹⁸.

В таком случае вполне возможно, что Дмитрий Герасимов привез рассказ из своего большого посольского путешествия, из которого он вернулся с Цитом в 1526 году. Следующее же посольство Трусова оказалось в Италии в крайне неблагоприятный момент и не могло привлечь к себе никакого внимания, тем более что, как справедливо рассуждает Д. О. Цыпкин, нет оснований предполагать, будто Трусов был в состоянии объясниться на латыни. Итак, несколько сомнительно, чтобы письменное свидетельство о Лорето было доставлено Трусовым и Лодыгиным; более вероятным представляется, что его привезли Герасимов с Цитом и что великий князь, отправляя новых послов в Италию, уже знал о чудотворном образе Лорето.

Русские летописи того времени соединяют известие об отъезде послов к папе с сообщением о выезде великого князя Василия III в паломничество к Божьей Матери Тихвинской 9 декабря 1562 года. Это произошло едва ли не на следующий день после отправки послов. В Воскресенской и Никоновской летописях (а это значит, что известие носит официальный правительственный характер) под 1526 годом сообщается о рассылке Василием Ивановичем послов по разным

98. Цыпкин Д. О. Сказание «О Молукитцких островах»... С. 385.

странам, «а к папѣ послалъ Еремея Трусова да Шарапа Лодыгина. О Тихвинѣ. Тое же зимы князь великы былъ у Пречистые на Тихвинѣ помолитися»⁹⁹.

По данным Типографской летописи, Василий III отбыл на Тихвин 9 декабря 7035 (1526) года. Русская церковь, следуя византийской традиции, празднует 9 декабря Зачатие Богоматери. Верительная грамота послам Трусову и Лодыгину датирована декабрем, а значит, великий князь отправился в свое паломничество сразу после отъезда послов. Согласно указаниям летописей, он поехал к Тихвинской Божьей Матери молиться о чадородии. Летопись, цитируемая Карамзиным (Новгородская II), ставит в один ряд поездку великого князя и поставление Макария на новгородскую кафедру. Здесь отмечено, что великий князь приехал в Тихвин в навечерие Рождества и пробыл там три дня¹⁰⁰. Первое Рождество с момента начала своего новгородского архиепископства Макарий проводит на Тихвине вместе с великим князем. Таким образом, культ Божией Матери Тихвинской для Макария, и вместе с ним для Василия Ивановича, имел чрезвычайное значение, был связан с идеей зачатия и мыслился, очевидно, в международных масштабах в связи с римскими дипломатическими и религиозными контактами. Эти и другие данные показывают, что культы лоретский и тихвинский в момент появления или возвышения их славы на Руси были соотнесены между собой.

Тихвинский культ, как видно из наблюдений над рукописными сборниками того времени, может представляться как «ответ» на лоретский культ, русская параллель к нему. Почти все ранние списки сказания о Тихвинской иконе связаны в сборниках со сказанием о чуде Лорето, или объединяясь с ним в один текст, или находясь в одном с ним сборнике¹⁰¹.

99. ПСРЛ. М., 2000. Т. 13: Никоновская летопись. С. 45. В Воскресенской летописи то же, без заголовка «О Тихвинѣ» (ПСРЛ. М., 2001. Т. 8. С. 272).

100. Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 2, ч. 7. Стб. 56, примеч. 370.

101. Все ранние рукописи со списками сказания, как в краткой редакции А, так и в более пространной редакции Б, соединяющей текст о Тихвине с текстом о Лорето, а также отдельные

Рукописные сборники, в которых впервые появляются рассказы о Лорето и о Тихвинской иконе, принадлежат к числу наиболее известных в среде историков, они изучены лучше, чем большинство отдельных текстов той же эпохи. Ими занимались такие специалисты, как Р. П. Дмитриева, Б. М. Клосс, А. А. Амосов, Н. В. Сеницына, А. И. Плигузов, Д. О. Цыпкин и др. Впрочем, в этих историко-палеографических исследованиях сами интересующие нас здесь сказания почти не затрагивались.

Сборники составлялись преимущественно в среде книжников, занятых в идеологических предприятиях митрополита Даниила.

Сводное сказание находится в знаменитой рукописи Синодального собрания № 562, недавно полностью опубликованной под названием «Русский феодальный архив»¹⁰². Эта рукопись представляет собой сборник митрополичьих грамот, составившийся в митрополичьей канцелярии в два приема (как предполагают издатели, сначала при митрополите Симеоне в 1504—1507 годах, затем при митрополите Данииле в 1528—1530 годах). Многие грамоты публиковались по этому сборнику в разных актовых изданиях и в XIX, и в XX веке, сборник многократно исследовался, однако в РФА он впервые воспроизведен как целое и продолжено его кодикологическое изучение.

Интересующая нас здесь Повесть о храме Богородицы, рассказ о чуде Лорето, принадлежит комплексу позднейших дополнений синодального сборника¹⁰³. Б. М. Клосс произвел анализ почерков в этом

списки повести о Лорето, датируются второй четвертью XVI века — по дате, указанной в Сказании о Лорето. В. М. Кириллин определил, какие именно редакции сказания находятся обычно в соседстве с текстом о Лорето: *Кириллин В. М.*: 1) Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // *Литература Древней Руси: Источниковедение*. Л., 1988. С. 129—143; 2) Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // *Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования*. СПб., 1991. С. 214—217.

102. РФА. См. в Списке сокращений на с. 577 наст. изд.

103. Синод. собр. Л. 427 об.—448: несколько грамот, духовная кн. Дмитрия Ивановича, редакция Сказания о происхождении праздника Спаса 1 августа, за ней следует «Молитва, егда подается митрополиту бахрома на руки» (л. 439 об.), далее идет наша «Повесть о храме»

комплексе и на этом основании охарактеризовал его как плод работы самого митрополита Даниила и его ближайших сотрудников, в частности Фомы Шмоилова, основного писца Сводной Кормчей и Оболенского списка Никоновской летописи¹⁰⁴. Издатели РФА узнают в почерке некоторых глосс при тексте сказания о Спасе 1 августа руку Максима Грека¹⁰⁵. В Повести о храме Богородицы указана дата: июнь 1428 года. И Клосс, и издатели РФА предполагают, что интересующий нас комплекс мог быть составлен лишь между 1428 годом и датой рождения наследника у Василия III, то есть до 25 августа 1530 года¹⁰⁶.

Другая представительная рукопись, соединяющая легенду о Тихвинской иконе и легенду о Лорето, — сборник Иосифо-Волоколамского собрания РГБ, № 659, предположительно составленный Фомой Шмоиловым в 1530-е годы в митрополичьем скриптории¹⁰⁷. Сборник определен как конволют, часть его (л. 3—374) преимущественно новгородского происхождения (жития и повести о чудесах); вторая часть (л. 375—531), где находится наш текст, составлена Шмоиловым, по-видимому, в Москве в кругах митрополита: в ней есть почерки митрополичьих писцов. Сборник составлен, судя по записи на л. 2, в 1536 году по благословию волоколамского игумена Нифонта.

(л. 439 об.—443). Затем сразу, без заголовка, лишь с указанием даты, — сказание об иконе Тихвинской Божьей Матери: «В лето 6891, в дни благочестивого великого князя Дмитрия Ивановича...» (л. 443—444 об.), и затем — «Сказание о козарине и жене его».

104. Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII вв. М., 1980. С. 1—74.

105. РФА. Т. 1. С. 32—33.

106. Там же. С. 35.

107. Сказание находится на л. 425—428, ред. Б, см.: Кириллин В. М. Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии». С. 132. О сборнике см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 162—163; Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 171 (Дмитриев, изучая повесть о Благовещенской церкви, отмечает постепенность формирования сборника); Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1974. Т. 28. С. 215—218. Сборник рассматривался Б. М. Клоссом в связи с исследованием работы митрополичьих писцов над Никоновским сводом (Клосс Б. М. Никоновский свод... С. 82—83).

Еще один представительный сборник со сводным сказанием того же времени — Иосифо-Волоколамское собр., № 577, где среди прочего содержится единственный список пространной версии Летописчика Иосифа Волоцкого¹⁰⁸.

Параллельно в двух сборниках Иосифо-Волоколамского собрания (№ 535¹⁰⁹ и № 414), датируемых тоже второй четвертью XVI века, является краткая версия сказания о Тихвинской иконе. В сборнике № 414 присутствует и Сказание о Лорето, хотя оба сказания здесь не сливаются воедино, как в случае редакции Б. Этот сборник, в основном содержащий богослужебные тексты, принадлежал видному волоколамскому старцу Галактиону, с середины XVI века игумену монастыря¹¹⁰.

Итак, списки Тихвинского и Лоретского сказаний создавались в Иосифо-Волоколамском монастыре и в мастерских, близких к митрополиту Даниилу и Никоновской летописи, — в тех самых кругах, к которым привели нас исследования главы VI о судьбе иконы, чудесно явившейся, и об истоках службы 9 июля и главы VII о взаимодействиях службы 9 июля со Сказанием о Римляныне и Посланиями иконописцу. Перед нами не стихийно сложившиеся из фольклорных мотивов памятники, а плоды труда вполне определенных книжников — идеологов того времени, связанных с правительственными кругами. И полная, и краткая версии сказания об иконе на Тихвине, и легенда о Лорето

108. РГБ. Иосифо-Волоколамское собр. № 577. Здесь текст сводного сказания на л. 254 об.— 257 об. В сборнике есть дата — 1538 год. Здесь находятся важные материалы, касающиеся Иосифа Волоцкого. См.: *Плигузов А. И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. 1984. М., 1984. С. 174—186.*

109. РГБ. Иосифо-Волоколамское собр. № 535, по Дмитриевой, один из представительных четырех сборников Волоколамского монастыря, из тех, что были составлены в период, когда монастырь был идеологическим центром Руси. В сборнике есть сочинения Иосифа Волоцкого (*Дмитриева Р. П. Волоколамские четы сборники... С. 209*). О нем же см.: *Кириллин В. М. Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии».* С. 363.

110. Там же. С. 383.

одновременно были в работе у книжников, соединение их — это идеологически значимый акт.

Соотношение сказания о Тихвинской иконе, каким оно явилось в этих сборниках, с местным преданием можно рассматривать в параллели к истории Лоретской легенды, лучше документированной: не нужно сомневаться в том, что на реке Тихвине, как и в Лорето, до всякого появления известных сказаний была церковь с чтимой иконой, но именно встреча местного почитания с высоким церковным преданием о явленной праиконе, об Одигитрии апостола Луки, созревшее уже в течение XV века литургическое чествование русской Одигитрии — дали формы и обеспечили динамику развития культу Божьей Матери Тихвинской.

В. М. Кириллин выявляет как начальную местную версию, созданную предположительно местным попом, — краткую редакцию сказания (А). Исследователь считает ее новгородской по духу и стилю и датирует ее рубежом XV—XVI веков¹¹¹. Скептический западный автор полагает, напротив, что краткая версия образовалась в результате сокращения более подробной¹¹². Однако в этой краткой редакции есть сведения, отсутствующие в пространной, которые только по видимости имеют местный характер. Прежде всего это тема материала для изготовления креста на церкви: Богородица, явившись в видении пономарю Юрьшу, требует, чтобы на церкви был поставлен крест не железный, а деревянный. По мнению Кириллина, здесь могли отразиться реальные споры на Пречистенском погосте о материале для креста; повествование безыскусно и фактографично; прежде чем попасть в книжность, оно долгое время существовало в устной форме. Мы здесь не стремимся решить вопрос, какая из версий старше, поскольку, по нашему мнению, культы икон настолько сложны по составу традиций и символических форм, что повествования, в которых они артикулируются, не могут быть выстроены в последовательный хронологический порядок. Представляется, что

111. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»... С. 54—57.

112. Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden... S. 174—183.

эпизод с деревянным крестом вводит символические смысловые измерения и сопоставим с темой креста в лоретском сказании Мантовано. Этот эпизод особенный, для анализа его требуются дополнительные инструменты, поэтому мы перенесем рассмотрение его в следующую главу. По мнению В. М. Кириллина, начальная версия А была призвана защитить тихвинских духовных лиц от обвинений в ереси, а также земли тихвинской церкви от покушений великого князя. Такой аспект проявляется и в некоторых сказаниях о чуде Лорето: защита имущественных интересов и борьба за влияние так или иначе проникали в сказания разных версий на разных этапах развития лоретского предания.

В свое время еще Ф. И. Буслаев предположил, что культ Тихвинской иконы специально поддерживался новгородским архиепископом Серапионом и имел проновгородский характер. Мнение это опровергается составом сборников, в которых появляются списки Тихвинского сказания в первой половине XVI века: по ним видно, что Тихвинская икона не ассоциировалась с новгородской землей¹¹³. Однако к идее новгородского характера святыни продолжают возвращаться¹¹⁴, видимо, именно в силу трудности принять то обстоятельство, что мировому символу было усвоено место на Тихвине.

Новгородские местные интересы мало проявляются в истории Тихвинской иконы. Почти все ранние иконописные памятники, связанные с тихвинским культом, восходят к Дмитрову и считаются произведениями московской школы¹¹⁵. Раннее наименование иконы документировано надписью «Тихвинская» на иконе из Дмитрова начала XVI века¹¹⁶. Ранних икон типа Тихвинской среди икон новгородской школы нет во-

113. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богородицы «Одигитрия»... С 57.

114. См., например: Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 33—34, — с абберациями в датировке рукописей.

115. Попов Г. В. Московские художники в Дмитровском княжестве конца XIV — первой трети XVI века. М., 2007. С. 165.

116. Впервые на этот случай указала И. А. Иванова, датировавшая икону несколько более ранним временем (см.: Иванова И. А. Летописные сведения об иконе «Богородица Тихвинская» // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 242—244. Здесь: с. 244.

обще. Г. В. Попов, исследовавший художественную жизнь Дмитрова за интересующий нас период, думает, что раннее проникновение культа Богоматери Тихвинской в Дмитров объясняется перемещением туда новгородцев. Но разного рода данные свидетельствуют, что культ чудесно явленной иконы, закрепившийся за явлением на Тихвине, изначально вообще не был новгородским.

Существует Богоматерь Одигитрия типа Тихвинской конца XV века, икона с клеймами жития Богоматери, которая находилась в новгородском монастыре Малом Кириллове, но она московской школы¹¹⁷. Э. С. Смирнова полагает, что архиепископ Геннадий заказал икону у московского мастера.

Дмитров мог оказаться местом пребывания будущей Тихвинской иконы в силу нескольких обстоятельств: и как сфера влияния семьи князя Юрия Дмитриевича (о чем мы уже говорили в разделе о борьбе за Одигитрию в XV веке), и как сфера влияния семьи Палеологов, и по своей связи с Волоколамским монастырем¹¹⁸.

Почему чудесное явление произошло на Тихвине, а не в Дмитрове? Как случилось, что икона на Тихвине стала видна и чтима повсюду? Или иначе: зачем нужно было локализовать культ Одигитрии, при его несомненной чрезвычайной важности, в тысяче верст от Москвы, в совершенно никому прежде неведомом месте? Почему на роль основной русской Одигитрии, занявшей общее внимание в 30-е годы и на какое-то время отождествленной с пропавшей константинопольской святыней, была призвана Одигитрия на Тихвине? Как происходит соединение местных фактов с великим культом?

117. Смирнова Э. С. Московская икона XIV—XVII вв. С. 297. №№ 160—162. Э. С. Смирнова полагала, что это протоевангелие Иакова с дополнениями по апокрифическим «словам» на Успение, но это хорошо известное и широко использовавшееся в русской книжности с XV века Житие Богоматери Епифания. См.: Творогов О. В. Житие Богородицы // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 137—138.

118. В. М. Кириллин сходным образом объясняет присутствие Тихвинской в Дмитрове. См.: Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»... С. 100—101.

Исследование параллели между тихвинским и лоретским культурами помогает прояснить эти обстоятельства.

Сказание о Тихвинской иконе помещается вслед за рассказом о Лорето с указанием года, как если бы это был некий единый летописчик.

В 1383 году в ста верстах от Тихвина, в Вымоченицах, неизвестно откуда, явилась икона Одигитрии. От иконы были чудеса, и на этом месте поставили церковь Рождества. «Не по мнозе времени» икона оттуда «невидимо преиде» и явилась на Кужеле; там поставили церковь Покрова Богородицы. Потом икона явилась на Тихвине — над рекой, на горе, «на воздухе». И там заложили церковь Успения. Церковный сруб и икона чудесным образом обнаружились на другой стороне реки. Там уже довершили церковь, и с того времени в ней стали происходить чудеса и исцеления. В 1390 году церковь сгорела, а икона была обретаена в можжевелнике, и на том месте построили новую церковь. Через пять лет сгорела и эта, икону нашли в пепле. В 1395 году поставили на том же месте третью церковь; священник Юрьш пошел звать людей на освящение ее и увидел чудесное видение: Жену, осиянную светом, а при ней «светла мужа» — то есть Богородицу и святителя Николая. Николай сообщил ему некие наставления. Юрьш поведал людям об увиденном, и на этом месте поставили часовню во имя Николы. Потом сгорела и третья церковь, и часовня. В 1507 году повелением Василия Ивановича и с благословения владыки Серапиона заложили кирпичную церковь и устроили монастырь с церковью Николая Чудотворца¹¹⁹.

Тихвинская и лоретская легенды стремятся к взаимному соответствию. В тихвинской мы видим потребность выстроить исторические события сооружения и сгорания богородичных церквей и отдельные чудеса от иконы в единую последовательность «остановок» на пути чудесного шествия Одигитрии. Потребность эта питается, как нам кажется, контактом с русской легендой о Лорето. Приведены в равновесие видения священника Георгия (с отступлением от исходной лоретской

119. РФА. Т. 3. С. 537—540.

легенды) и пономаря Юрьша. Параллелизм легенд виден, если сравнить изображения двух историй в упрощенных версиях. На гравюре конца XV века назаретская церковь изображена многократно в разные моменты перемещения; в верхней части на церкви, несомой ангелами, представлена Богоматерь с Младенцем (рис. 1)¹²⁰. На миниатюрах ЛЛС, сопровождающих сказание о Тихвинской, икона перемещается вместе с церковью, ища место для церкви (рис. 2, 3, 4)¹²¹; на двух миниатюрах, которые мы уже приводили в главе VII, икона оказывается на фасаде церкви, отождествляясь с ней, подобно изображениям Акафиста.

Пространство тихвинского культа получает более определенные символические значения в другом, несколько более позднем варианте легенды, датируемом по содержащемуся в нем рассказу о построении на Тихвине монастыря в 1560 году. Как и большинство версий сказания о Тихвинской иконе, эта образована добавлением новых эпизодов к тексту ранней версии¹²². Здесь в подробностях представлена история происхождения Тихвинской иконы из Царьграда (лишь намеченная, но не развернутая в других версиях), вводятся образы и понятия, вскрывающие символическое измерение культа, подобное тому, какое вскрывал в своих рассуждениях о лоретском культе Риччи. В начале,

120. Перемещение святой церкви из Назарета. Титульный лист брошюры: *Dati Giuliano. La historia di Santa Maria de Loreto*. [Roma, 1492—1493].

121. Миниатюры, иллюстрирующие сказание о Тихвинской иконе. 1560-е —1570-е годы. ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 187, 187 об., 188 об. Воспроизведены в изд.: Лицевой летописный свод XVI века. Кн. 7: Остермановский второй том, ч. 1. Л. 187—188 об. См. также: URL: <http://www.akteon-elib.ru/LITsleVOI-LIeTOPISNYI-SVOD-Russkaya-letopisnaya-istoriya-Kniga-10/#114>.

122. По составу эпизодов рассматриваемый текст похож на версию, обозначенную Кириллин как Д. Используемый мною здесь список Кириллин не рассматривал (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 643, Жития святых русских. 2-я пол. XVI в. О Тихвинской иконе Богоматери — л. 161—178. Это, очевидно, один из наиболее ранних списков версии Д. Он несколько отличается от других той же группы. Но и в целом тексты этой группы, как отмечает исследователь, неустойчивы, различаются между собой в деталях и выражениях (*Кириллин В. М. Литературная судьба Сказания о Тихвинской Одигитрии...* С. 84—85).

La historia di sancta Maria de Loreto.



Рис. 1. Перемещение святой церкви из Назарета. Титульный лист брошюры: *Dati Giuliano. La historia di Santa Maria de Loreto.* [Roma, 1492—1493]

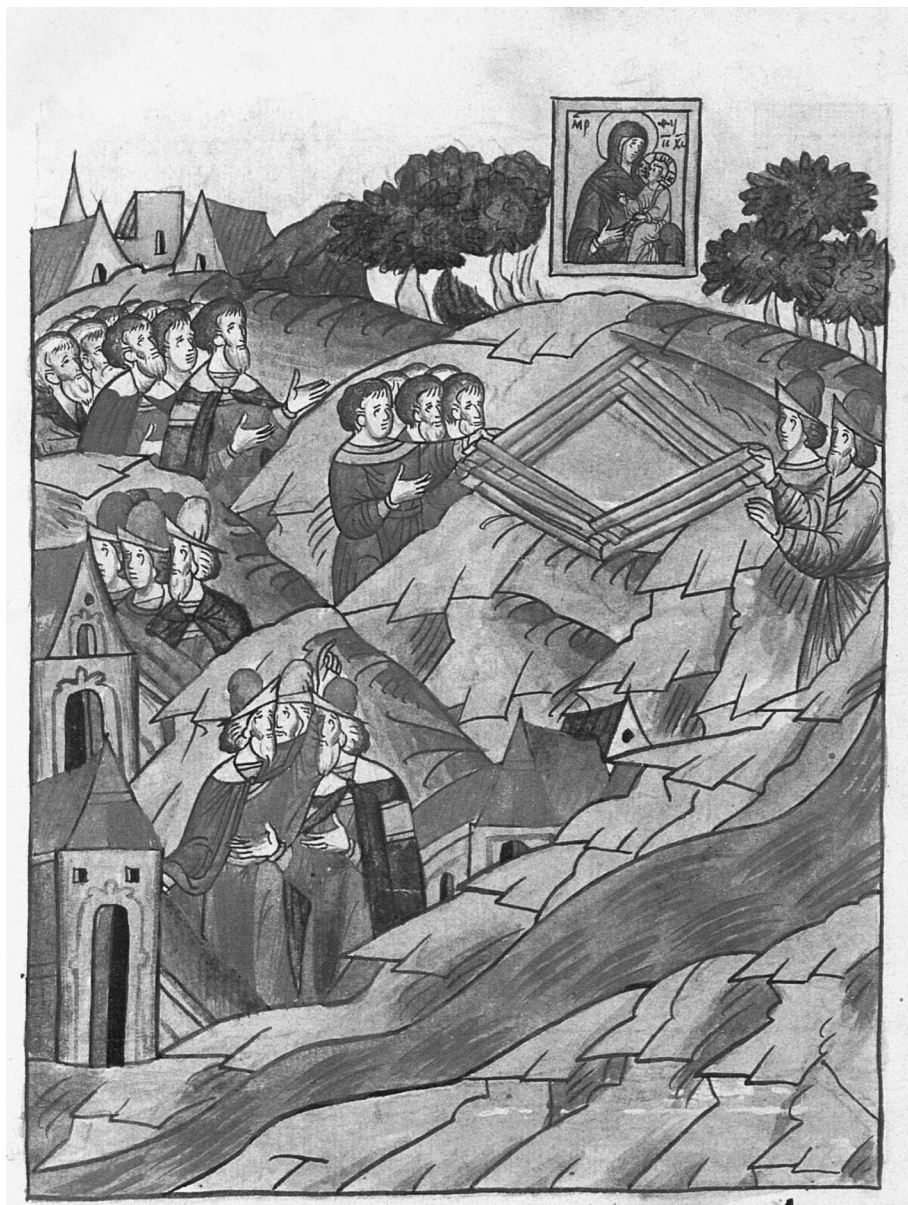


Рис. 2. Сказание о Тихвинской иконе. Перемещение иконы Одигитрии Тихвинской.
Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том.
БАН. 31.7.30-2. Л. 187

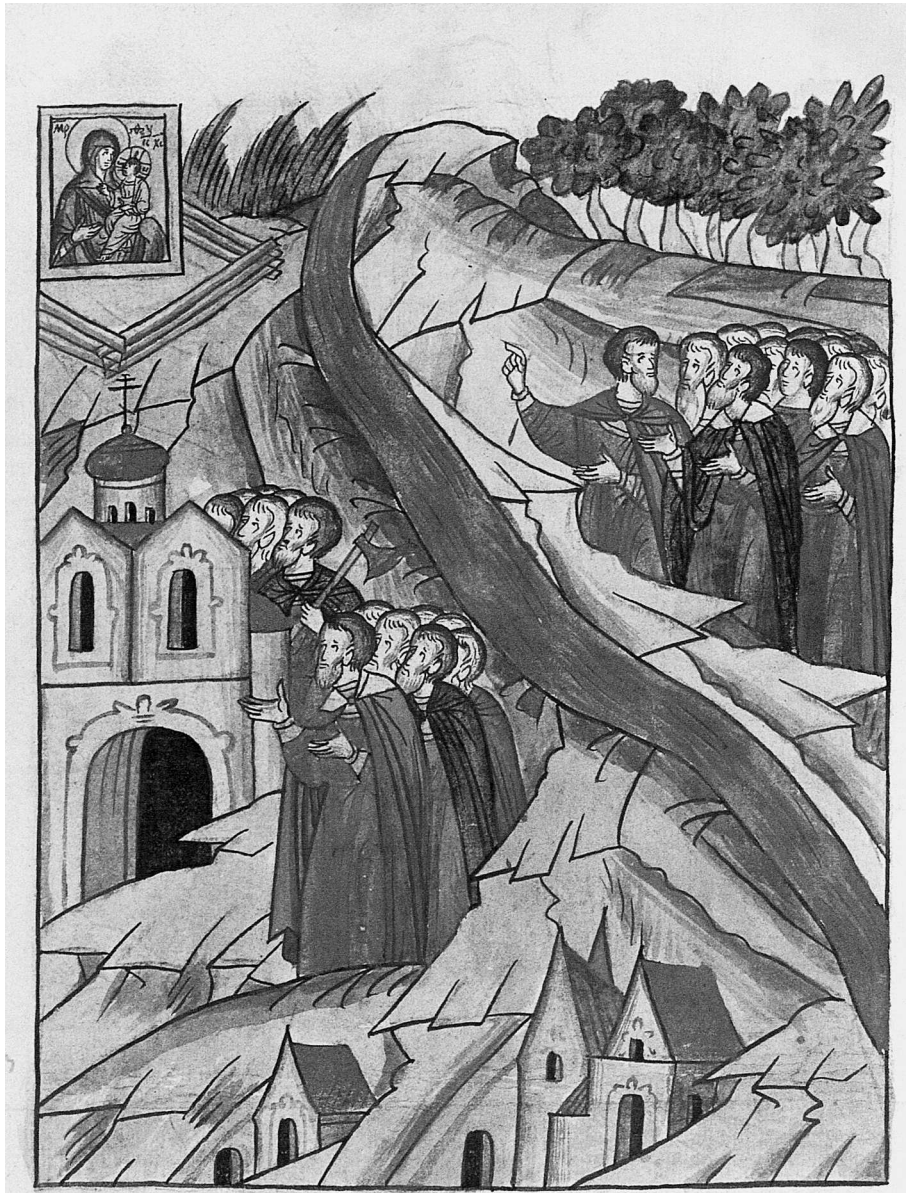


Рис. 3. Сказание о Тихвинской иконе. Перемещение иконы Одигитрии Тихвинской.
Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том.
БАН. 31.7.30-2. Л. 187 об.



Рис. 4. Сказание о Тихвинской иконе. Перемещение иконы Одигитрии Тихвинской.
Миниатура. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том.
БАН. 31.7.30-2. Л. 188 об.

как и в ранней версии, об иконе сказано, что она «Бог весть откуда прииде». Жители Тихвина и окрестностей, свидетели чудесных перемещений иконы, теперь обозначаются как «христианство», а место, где чудесным образом оказывается икона, называется «пустыней»:

...аже ис пустыни свѣтъ сияеть аки солнце, и в тѣ поры христианство ужасошася страхомъ великимъ и рекоша друг к другу: о братия, что явися чюдо велико, и текоша скоро в пустыню, ажно стоит икона чюдотворная, пресвятая Владычица наша Богородица и Приснодева Мария на воздухѣ...¹²³

В описание явления Богородицы и святого Николая пономарю Юрьшу, воспроизводящее в основном текст ранней версии, тоже введено слово «пустыня»: «...жену в багрянѣ ризе одѣяну неизреченным свѣтом сияющу, на сосновѣ кладѣ сѣдящу в пустыни».

Описание царьградской судьбы иконы дано как рассказ патриарха Константинопольского новгородским купцам, перенесенный ими потом на Русь¹²⁴. Патриарх спрашивает заезжих гостей, не явилась ли на Руси Одигитрия, и, услышав, что явилась именно на Тихвине, проливает слезы и рассказывает следующее: прежде эта икона была в «граде Константина» и творила дивные чудеса. Ее основное чудо приходилось на 1 августа, день освящения воды, когда патриарх со всем собором и с ним жители этого города носили ее «на Тивириадское море за 15 поприць от града того». Там образ Одигитрии отходил «по воздуху по Тивирацкому морю Богъ вѣсть камо». Все участники процессии возвращались в город и снова приходили на берег 30 августа, когда икона возвращалась из своего странствия «на то же мѣсто». Так было много лет, «по сихъ же нача быти в самѣх патриарсех и грецѣхъ гордость и братоненавидѣние

123. ОР РНБ. Собр. Погодина. № 643. Л. 166.

124. В статье Кириллина приведен этот фрагмент (*Кириллин В. М. Литературная судьба Сказания о Тихвинской Одигитрии...* С. 85).

и неправда. Тогда же чудотворная икона пречистая образ Одигитрие отиде из царствующаго града»¹²⁵.

Приурочение к 1 августа процессии с Одигитрией для водоосвящения и чуда ее на водах, как можно полагать, обусловлено развитием в XV—XVI веках праздника Спасу как связанного с Одигитрией, развитием праздника Смоленской Одигитрии с 1 августа и в конечном счете — восходит к августовским успенским празднованиям Одигитрии в поздний византийский, палеологовский, период. Тенденцию эту мы наблюдали выше и по истории самой Одигитрии в Царьграде, и по судьбе Владимирской иконы, и по истории празднования Смоленской.

Второй источник, который питает чудо на Тивериадском море, — Сказание об иконе Римляныне. Оно, как мы помним, является постоянным фоном предания о Тихвинской Одигитрии в его соединении с лоретским преданием. Согласно Сказанию о Римляныне, икона Божьей Матери ходит по морю: она была спущена на воды моря константинопольским патриархом Германом, спасавшим ее от наступавших бедствий, доплыла до Рима, а потом покинула и его в предвидении будущего нечестия («еже о твоей чести и поклонянии мучительство постигнет дьяволе»)¹²⁶.

Версия Е Сказания о Тихвинской иконе, особенно ориентированная на символические смыслы и открыто соотносящая историю Тихвинской с традициями церковного предания, повторяет тему пустыни постоянно и с настойчивостью. Кириллин, публикуя эту версию, отмечает попутно, что в ней введено указание на «последние лета» и названо имя императора Иоанна Палеолога (современника явления), известного, как указывает исследователь, своей слабостью и безнравственностью¹²⁷. По этой версии, икона вместе с церковным срубом перемещается, выбирая окончательное место на горе «в пустыни». Явление Богоматери происходит в пустынной местности в навечерие праздника Успения. Видя-

125. ОР РНБ. Собр. Погодина. № 643. Л. 172 об.

126. Сказание о Римляныне. С. 61—62, 63, 64.

127. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»... С. 245.

щий явление находит в пустыне сидящую Жену, «истинную Владычицу нашу Богородицу» и при ней старца¹²⁸.

Таким образом, выбор места на горе над рекой Тихвиной, как и на дороге недалеко от Реканати, есть в высшем символическом смысле выбор пустыни.

Образ пустыни, новой земли, — основной пространственный образ на некотором этапе эволюции как лоретского, так и тихвинского предания — может быть связан с толкованиями 14-й главы Апокалипсиса. Это образ промежуточного этапа на пути Богоматери прежде вознесения ее в Небесный Иерусалим. На этом этапе подчеркивается тема возможного недостойнства места, принявшего Богоматерь, наклонности обитателей его к греху и нечестию, как в легендах о Лорето и в тексте «Об обидах церкви», так и на промежуточных этапах пути иконы Римляныни. В тихвинском предании мотив возможного недостойнства и перемены места из-за греховности населения не выявляется. Перемещения иконы в районе Тихвины не мотивированы открыто, но видно, что икона стремится к Успенской церкви, а не остается в тех, которые для нее выстраиваются первоначально — Рождества Богородицы и Покрова (так уже в ред. А). Тихвинская икона — Успенская и указывает место строительства Успенской церкви.

Итак, в лоретско-тихвинском предании можно вскрыть действие сходных архетипов: архетипическая икона Луки — введенная через отсылку к проповеди на Торжество Православия — Римляныня, обходящая вселенную, выражается в Лоретской святыне, перемещающейся в римских пределах, в «державе папине», и в Тихвинской святыне, перемещающейся в Русской земле. Разные рассказы о Лорето и Тихвине различаются по тому, на каком уровне этой иерархии разворачивается сюжет. Связь событий может определяться более или менее скрытыми импульсами, идущими от таких моделей, как глава 14 Апокалипсиса, история богородичной-апостольской первоцеркви с апостольской ико-

128. Там же. С. 247—249.

ной, история Богородицы — Церкви и ковчега Завета, августовские чествования Одигитрии. При этом для судьбы лоретского предания в целом важнее Апокалипсис, а для тихвинского — Успение.

Образ пустыни как промежуточной остановки присутствует в русской книжности в соседстве с тихвинским сказанием. В Воскресенской летописи, в которой впервые появляется летописный рассказ о Тихвинской иконе, есть фрагмент о Жене — истине, плачущей в пустыне. Эта статья помещена перед текстом летописи, вне хронологии, после оглавления, среди статей с расчетами лет царствований, списками правителей и описаниями знамений. Несколько выше этой статьи помещена глава «О турках, како приидоша во Греческую землю», с датами взятия городов. Еще ближе к ней — знамения в церквах, знамения перед падением церкви в Суздале, знамение исхождения огня из храма Святой Софии при взятии турками Константинополя, знамение поднятия в воздух Пречистой Владимирской и всего града, которое увидел князь Всеволод Юрьевич, пошедший против Мстислава Ростиславича. Далее следуют еще две статьи с указаниями лет самого общего символического характера (жизни пророков относительно Рождества Христова и символическое соотношение семи лет с житием человеческим), и далее — интересующая нас статья:

Некто, ходя по пустыне, находит печальную Жену и вопрошает ее, кто она. Она отвечает: «Аз есмь истина». Он спрашивает: «Которые ради вины оставляеши градъ и въ пустыни живеши?» Она отвечает, что прежде ложь была в «малых», а ныне во всех человеках, и в будущем, как можно понять, «злое житие» еще более распространится, поэтому нет другого места для истины¹²⁹.

На Руси остановка Жены в пустыне была не апокалиптической, а успенской: икона Богоматери, уподобленная ковчегу Завета и Церкви, находила себе место — храм Успения с иконой — в соответствии с учением отцов Церкви об Успении как о пути ковчега Завета, преображенном в проповеди о Римляныне. Успение — это путь ковчега

129. Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. М., 2001. Т. 7. С. 253.

Завета в Небесный Иерусалим, но проповедь о Римляныне создает другую версию Успения: Богоматерь и сам Христос в иконе ее остаются на земле, ковчег Завета ищет место на земле, находит покой в пустыне, и от него исходит сияние.

Служба Божьей Матери Тихвинской 26 июня

Культ Одигитрии Тихвинской как особой иконы, пребывающей именно в тихвинской церкви, в XVI веке приобрел государственные масштабы и привлек к себе внимание Ивана IV. Рост значения Тихвинской иконы документирован и сказаниями, и летописанием XVI века¹³⁰. До создания специальной службы в XVII веке в богослужбном отношении Тихвинская икона не выделялась как особая, для нее использовались формы общего чествования Одигитрии. Мы уже отмечали факт чествования Тихвинской канонам Игнатия еще в начале XVII века. Служба явленной иконе была сложена для Одигитрии там и тогда, когда уже намечался культ Тихвинской в его специфических формах — об этом мы говорили в соответствующих разделах. Здесь остановимся лишь на той специальной службе Божьей Матери Тихвинской, которая появилась для позднего праздника 26 июня.

Не совсем ясно, когда эта служба сложилась полностью, предположительно — в ходе Смутного времени. Ф. Г. Спасский довольно подробно исследовал ее, охарактеризовал как относительно самостоятельное произведение (литийные стихиры — из службы Владимирской—Казанской, ряд стихир на «Господи, воззвах» подражают стихирам канона Одигитрии¹³¹) и предположил авторство Семена Шаховского, найдя в тексте некоторые биографические намеки, которые можно связать с фигурой этого писателя и исторического деятеля¹³². Семен Шахов-

130. Этот процесс изучен в работах В. М. Кириллина и в работе Фрётчера: *Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom...*

131. *Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество...* С. 138.

132. Там же. С. 135—140.

ской — писатель малоизученный, известный разве что многоречивостью и риторичностью. Текст действительно отличается красноречием и пышностью: некоторые стихиры вдвое длиннее обычных.

Служба во многом следует службе Владимирской, особенно в световой символике; она сосредоточена на теме света и просвещения, но, в отличие от Владимирской, которая была представлена как солнце, идущее и встречаемое градом, Тихвинская есть солнце в вышине, на воздухе:

Тропарь, глас 4

Днесь яко солнце пресветлое, возсия нам на воздухе
всечестная икона твоя, Владычице, лучами милости
мир просвещающи...¹³³

Образ иконы-солнца в этом тропаре поддерживается подобным же сравнением в рассказе о Тихвинской иконе в процитированной выше версии середины XVI века. В начале об иконе сказано, что она «Бог весть откуда прииде». Люди, пришедшие навстречу иконе, видят:

...аже ис пустыни свѣтъ сияеть аки солнце, и в тѣ
поры христианство ужасошася страхомъ великимъ
и рекоша друг и другу: о братия, что явися чудо
велико, и текоша скоро в пустыню, ажно стоит икона
чюдотворная, Пресвятая Владычица наша Богородица
и Приснодева Мария на воздухѣ¹³⁴.

Чествование иконы и в этой службе стремится от локального к универсальному: образ мыслится почитаемым как здесь, в обители, так и «всеми градами и странами»:

133. Минея. Июнь. 26 июня.

134. ОР РНБ. Собр. Погодина. № 643. Л. 166.

Граде Божий, селение святое, Дево Богоневестная, сохрани от сопротивных нахождения и от всех навет вражиих святей дом Твой и вся грады и страны христианскии, любовьию поющия Тя и верно почитающия пречистый образ Твой (песнь 6, тропарь 2).

Надо отметить, что в этой службе формулируется и идея избранности той церкви, той земли, которая озарена присутствием иконы, некогда озарявшей Влахернскую церковь.

Первый канон Тихвинской иконе — произведение продуманное. Сначала в ней определено, что световые солнечные обозначения иконы относятся к Христу, а Тихвинская воспевается как «икона Света Христа и Пречистой Девы» (песнь 4, тропарь 2). Далее же в тексте световые образы используются более свободно:

Песнь 5, тропарь 1

Ты, о Благодатная, в милостивном Твоем днесь
благоволении боголепным явлением страну нашу
благодатно просветила еси и таинственное света
Твоего просвещение миру ниспослала еси, к свету
Вышния славы, Богородице, верныя возводящи.

Довольно ясно здесь выражена идея светоносного небесного пути:

Песнь 9, тропарь 1

Проста пути по аеру светоприятному икона
Твоя, Владычице, стезю проходящи богодвижимо
и светолепно, неизследимы стези творящи, верныя
в поднебесней благодатию озари, верую вопиющия:
воистинну чистейши всех еси, Дево Чистая.

Второй канон больше обращается к деталям предания, упоминая некоторые случаи чудес от Тихвинской иконы, хотя солнечные образы вводятся и тут:

Песнь первая второго канона, глас 4

*Ирмос: Отверзу уста моя, и наполнятся Духа,
и слово отрыгну Царице Матери, и явлюся,
светлоторжествуюя, и воспою, радуяся, Тоя чудеса.*

Даждь ми, Светодавче Христе, в нарочитый день преславнаго явления иконы Рождшия Тя, светло торжествовати и весело во страхе и радости воспевати присно Тоя чудеса. Слово Божие Светодательное и Премудрость Отчую плотию, Дево, рождшая, просвети глубокую тьму моего неразумия и слово ми подаждь воспети Твоя чудеса. Днесь верных собори просвещаются, еретическая же ополчения посрамляются, видяще икону Твою, Владычице, яко солнце, по воздуху шествующу, нечестия мглу потребляющу и верныи просвещающу¹³⁵.

В XVII веке солнечная символика стала устойчивым компонентом тропарей и в целом служб иконам, прошедшим путь и / или чудесно явившимся, уже независимо от того, содержался ли в предании мотив перемещения по воздуху или нет. Рассмотрим, например, тропарь из службы Царьградской иконе 17 сентября / 25 апреля. Почитание Царьградской в основном местное, при Елеазаровом монастыре, по характеру же предания и по службе она в некоторых компонентах родственна Тихвинской. Согласно преданию, царьградский патриарх уже после падения города передал икону в Псковскую землю, где ее принял преподобный Евфросин, основатель Спасо-Елеазарова монастыря¹³⁶:

135. Минея. Июнь. С. 353 (26 июня).

136. В современное издание миней не входит; цитируем по: <http://www.bogoslovy.ru/troparii.htm>; Снегирева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 325; ПМВ. Т. 2. С. 121, 286.

Тропарь, глас 1

Возсия нам, яко солнце светозарное от востока
в велелепии, Твоя, Владычице, икона, озаряющи чудес
сиянием преславно всех, приходящих к ней с верою
и любовью и молящихся усердно к Твоему, еже о Сыне
Твоем и Бозе, величию. Слава Богу, Евфросином сию
давшему нам, слава Приведшему ю от Царьграда,
слава Дающему тою всем исцеления.

Примечателен культ чудесно явившейся иконы Югской (празднование 28 июля вместе со Смоленской и 3 июня — отдельно). В этом случае чудотворная икона Одигитрия чувствуется в связи с историей основания Югской Дорофеевой пустыни и знаменует перенос псково-печерского культа Одигитрии и — шире — монастырской святости и авторитетности из Псково-Печерской обители в пустыню на реку Юг в Ярославских пределах. По преданию, икона обретена Дорофеем, схимонахом Псково-Печерского монастыря, в 1615 или 1616 году. Ища покоя в Смутное время, он перешел на реку Юг и перенес туда икону¹³⁷. Такое перемещение в пустыню в поисках покоя сходно с историей Тихвинской и Лоретской икон, служба близка службе Тихвинской — прославляется солнечная икона на воздухе:

Тропарь

Днесь яко солнце пресветлое, возсия нам на воздухе
всечестная икона твоя, Владычице, лучами милости
мир просвещающи...¹³⁸

Итак, культ Божией Матери Тихвинской особенно сложен по сравнению с другими русскими Одигитриями. С одной стороны, икона, имеющая черты Тихвинской по иконографии или по элементам предания,

137. Снегирева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 250—252.

138. Минеи. 3 июня.

в разные периоды от XV века до первых десятилетий XVII века может выступать как основная русская манифестация Одигитрии. И так не только в сказаниях, где сказано, что она и есть Одигитрия, спасаемая из Константинополя. Такова она в поздней компиляции — «Сказании об Одигитрии» — и в ранней надписи на иконе от имени Игнатия Грека; литургически она могла чествоваться молебном Одигитрии — как отмечалось в главе о каноне Игнатия, стихирой «Иже на херувимѣхъ яздяи...», восходившей к Последованию похвальному 26 августа (см. в главе о Последовании). В этих литургических аспектах она близка Смоленской. Но вместе с тем культ Тихвинской весьма специфичен: на этапе оформления сказаний он испытывал воздействие актуальных после гибели Константинополя религиозно-политических идей, символов, прежде всего — греко-римских и русских образов Церкви, ищущей спасения. Это способствовало проекции культа Тихвинской на «Сказание о Римляныне», и это же сблизило Тихвинскую Одигитрию с итальянским культом назаретского святого Дома. Тихвинская Одигитрия более всех основных русских чудотворных Одигитрий связана с богородичной церковью, даже символизирует церковь, но, в отличие от Лорето, где почиталась назаретская церковь Благовещения, церковь Тихвинского культа ближе Лиддской — освященной апостолами церкви, где Богородица явилась иконой на столпе; в материальном воплощении это церковь Успения, в которой Одигитрия на Тихвине нашла покой. Сколь бы тесным ни было сближение между культурами лоретским и тихвинским, осуществлявшееся книжниками в Иосифо-Волоколамском монастыре и в митрополичьих скрипториях в 1520-е годы, культ Тихвинской сохраняет русские доминирующие свойства: богослужебно прославляется чудотворная икона Богородицы с Младенцем, Одигитрия явленная, то есть воссиявшая светом и милостью Божией.

Глава IX. Древо Богоматери и икона на древе

Эта, заключительная, глава нашей работы имеет двойное назначение. Первая ее задача — показать, как развивается характерный для эпохи Богородичного возрождения образ богородичного древа, в восточнославянской версии принимающий форму древа с иконой в вершине. Другая задача — на примере символа, столь сложного, динамического и универсального, как символ древа, прояснить и уточнить методы рассмотрения литургических и связанных с ними иконографических образов в их эволюции.

Библейские древа в символике исторического развития

Два райских древа — древо познания и древо жизни (Быт. 2: 9) — различались в Книге Бытия по их значению в истории человечества; древо жизни — посреди рая, вкушение от него могло бы дать жизнь вечную (Быт. 3: 22); вкушение от древа познания добра и зла — причина смерти (Быт. 2: 17). В Книге Притчей Соломоновых это различие двух древ снималось, здесь в учении о Премудрости являлось одно древо — жизни, вместе с тем означавшее Премудрость Божию, которой создается земля: «Путие ея, путие добри, и вся стезя ея мирны, дрѣво животное есть, всѣмъ дрѣжащимся ея, и въскланяющесе на ню яко на Г(оспод)а, тверда, Б(ог)ъ пр(е)м(уд)ростию землю основа...»

(Притч. 3: 17—19)¹. Это чтение о Премудрости включено как паремийное в службу на Крестовоздвижение (Притч. 3: 1—18)².

В литургической поэзии оба райских древа соотносены с Крестным древом: древо познания — как преодоленное крестом, древо жизни — как прообраз креста. Различие их скрыто единым именованием, это как бы единое древо, меняющее свою природу:

Приидите вси языцы, благословенному древу
поклонимся, имже бысть вечная правда. Праотца бо
Адама прельстивый древом, Крестом прельщается
и падает низвержен падением странным (...) Древом бо
подобаше древо исцелити, и страстию Безстрастного,
яже на древе разрешити страсти осужденнаго...³

Крест, обретаемый и воздвигаемый на праздник Крестовоздвижения 14 сентября, воспевается как возрастающий из недр земли сад-древо жизни, поднимающийся к небесам:

На малой вечерне. Слава, и ныне, глас 6
Днесь сад животный от земных незаходимых
недр происходит, на нем пригвожденнаго Христа
известует Воскресение и, воздвигаемый руками
священническими, Того на Небеса возвещает
возношение...⁴

-
1. Цит. по Острожской Библии: Библия, сирѣчь книги Ветхаго и Новаго завѣта по языку словенску.
 2. Скабалланович М. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Киев, 2004 (по изд.: Киев, 1915). С. 58—61.
 3. Там же. С. 53.
 4. Минея. Сентябрь. 14 сентября. Здесь и ниже службы, если нет специальных указаний, цитируются по электронной копии служебных миней, изданных издательским советом РПЦ в 1978—1989 гг.

Древо едино во времени, произросло в центре земли и, вознесенное, освящает все концы земли:

Самогласны глас 1, Андрея Иерусалимского
Насажденное в краниеве месте древо сущаго живота,
на немже содела спасение превечный царь посреде
земли, возносимо днесь, освящает мира концы,
и обновляется Воскресения дом⁵...

В литургическом контексте сближается и соединяется образ Христа и древа и сада жизни:

Из тропаря предпразднства Рождества:
Яко древо живота в вертепѣ процвѣте о(т) Д(е)вы:
рай бо оная чрево явися мысленный, въ немже
б(о)жественный садъ: отъ негоже ядыша живи будемъ,
не якоже Адамъ оумремъ⁶.

Мы цитируем здесь тексты в отвлечении от вопросов истории богослужения, не имея возможности погружаться в тему эволюции богослужения Кресту, а главное, потому, что по всем признакам интересующая нас символика — базовая для гимнографии, питающаяся из ветхозаветных текстов. Р. Маисано, рассматривая образ Креста в кондаках Романа Сладкопевца, показывает широкое развитие символики Креста — как растения, древа жизни, то есть райского древа⁷. Например, Крест уподобляется вновь посаженному или пересаженному райскому древу жиз-

5. Скабалланович М. Воздвижение Честного и Животворящего Креста... С. 65.

6. Как пример отождествления Христа с деревом жизни этот отрывок приведен в ст.: Юрьевич Д., Тимофеев А. Древо жизни // ПЭ. М., 2007. Т. 16. С. 266—269. Здесь же, а также в ст.: Тихомиров Б. А. «Древо познания добра и зла» // Там же. С. 271—273, — литература по вопросу о соотношении древа жизни и древа познания.

7. Maisano R. La croce nei contatti di Romano il Melodo // La Croce: Iconografia e interpretazione (secoli I — inizio XVI): Atti di convegno int. di studi Napoli 1999. Vol. 1—3. Napoli, 2007. Vol. 3. P. 75—87. В этом же томе — статья о формах богослужения в честь Креста в Византии X—

ни, прикосновение к которому позволяет вернуться в рай. Этот образ соотносится с цитатами из пророческих книг: Ис. 5: 1—7 и Иезек. 17: 22—24 — о винограднике Господа и о высоком кедре, выросшем на горе, пересаженном Господом, — образ Мессии⁸.

Древо жизни, сложными путями переходящее в крестное древо, становится осью истории. Наряду с ним развитию средневекового историзма служил другой библейский растительный образ — корня Иессеева, ветви или отрасли от этого корня. Исходно, в ветхозаветном тексте Книги пророка Исаяи (гл. 11) это образ, которым вводится пророчество о становлении мессианского царства мира, братства и правды. В более широком смысле он означает временное развитие, пронизанное смыслом, премудростью: «Изыде жезлъ ис корене Иессееова, и цвѣтъ процвѣте(т) и почиеть на не(мъ) Д(у)хъ Б(о)жии, д(у)хъ премудрости, и смысла, Д(у)хъ совѣта, и крѣпости...»⁹ В Новом Завете имя Иессея, отца царя Давида, присутствует в родословии Иисуса Христа (Мф. 1: 6; Лк. 3: 32).

У славян были известны сказания о развитии древа от Ветхого Завета к Новому, сведенные в две основные компиляции; одна из них приписывалась Григорию Богослову, другая — Севериану Гевальскому¹⁰. Обе часто рассматриваются как апокрифы, но вторая, во всяком случае, не считалась отреченным чтением, была внесена в Великие Чети Миней митрополита Макария¹¹. Обе представляют собой соединение

XII веков, не касающаяся вопросов символики (*Parenti St., Vilkovska E. La croce nella liturgia bizantina. P. 55—74.*)

8. *Maisano R. La croce nei contatti di Romano il Melodo. P. 83.*

9. Цит. по Острожской Библии.

10. *Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. Наиболее известное издание — по спискам библиотеки Соловецкого монастыря XVI века: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // Сборник ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17. Здесь Слово Григория на с. 96—99, Сказание о главе Адама на с. 99—101; «Севериана епископа Аवासилскаго о древе спасенаго креста, где обретесе и како бысть» на с. 101—103.*

11. *Горский А. В., Невоструев К. И. Описание Великих Миней Четых Макария // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 15. В сентябрьском томе на л. 398 об. — «Слово Севериана, епископа аккальска-*

множества мотивов крестных легенд в последовательность истории прорастания, произрастания дерева от ветхозаветных корней к крестному древу Нового Завета¹². Райское дерево жизни, сближенное в легендах с деревом познания добра и зла, переходит в дерево, использованное для строительства Соломонова храма, а затем в крестное дерево. Судьба древа в повествовании кажется абсурдной, если не принимать во внимание символический характер мотивов: исходное райское дерево разделяется, трогается: части имеют разную судьбу, потом вновь соединяются; они попадают в воды, вытекающие из Рая. Сиф, поминая своего отца, сжигает дерево, попавшее в Нил; потом это обернется тремя головнями, их обретет Лот, и они будут прорасти, соединяясь в одно дерево. Как удваивается и утраивается само дерево, так умножается и сюжет о нем: в том же слове Григория Богослова рассказано, и как одно дерево в трех прорастает из венца, который возложен на главу Адама сыном его Сифом и составлен из ветвей райского дерева¹³. Дерево истории диалектично: оно множественного и единого происхождения, оно едино и тройственно, расходится и сходится в общем процессе произрастания.

В символику древа заложен сильный элемент процессуальности, динамизма, она способствует развертыванию повествования, обнимающего историю человечества с самого начала.

го...»; составители описания определяют его как апокрифическое сказание и передают содержание: в нем говорится, будто Крест Господень устроен из дерева, возросшего из трех головней, посаженных близ Иордана по повелению Авраама и перенесенных потом при Соломоне в Иерусалимский храм.

12. На Руси эти две компиляции сохранились в списках с XV—XVI веков, но мотивы, их образовавшие, — общее достояние христианской словесности. Новое издание текста Слова Григория Богослова о Честном Кресте, по сербскому списку подготовленное М. Д. Каган-Тарковской, см.: БЛДР. СПб., 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 413. О компиляциях см.: *Милтенова А.* Текстологически наблюдения върху два апокрифа: (Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписан на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева) // Старобългарска литература. София, 1982. Кн. 11. С. 35—55; *Каган М. Д.* Апокрифы о крестном древе // СККДР. Вып. 2, ч. 1. С. 60—66. Здесь же литература вопроса.
13. Слова Григория Богослова о Честном Кресте. См.: БЛДР. Т. 3.

Основными трудами в области изучения этого динамического символизма остаются работы А. Н. Веселовского. В них символика древа жизни — крестного древа рассматривается по текстам средневековых западных, византийских и славянских легенд, песен, поэм и прочих источников, в том числе и принадлежащих церковному преданию. Веселовский показывает многообразные пути сближений, отождествлений, переходов одного символического образа в другой. Среди прочего он делает важное для нас наблюдение: легенды о произрастании древа, послужившего для изготовления Креста, и легенды о строительстве Соломонова храма демонстрируют пути отождествления «крестного древа — кипариса, пегги, оливы, виноградной лозы и т. п. — и Соломонова храма, церкви вообще»¹⁴. Эта близость, или тождество, подтверждается «Повестью о граде Иерусалиме», где сон о древе кипарисе толкуется как весть о создании соборной апостольской церкви Святой Софии¹⁵, и т. д. Среди легенд о крестном древе есть группа, рассказывающая о хождении Сифа в рай: ему удастся увидеть в райском саду древо, корни которого спускаются в преисподнюю, а в вершине находится плачущий ребенок или ребенок с яблоком — по толкованиям, Сын Божий¹⁶.

В описаниях Веселовского обрисовывается совокупность мигрирующих в культурном пространстве и переходящих друг в друга моти-

-
14. Символика дерева и крестного древа в западных, греческих и славянских источниках: *Веселовский А. Н.*: 1) Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1882. Вып. 3—5. Вып. 4: Сон о древе в повести града Иерусалима и стихе о Голубиной книге. Здесь цит. с. 69; 2) Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 10: Западные легенды о древе креста и Слово Григория Богослова о трех крестных древах. СПб., 1883. С. 365—417. (Записки Импер. Академии Наук, т. 45. Прил.); *Петрухин В. Я.* Древо жизни: Библейский образ и славянский фольклор // Живая старина. М., 1997. № 1 (13). С. 8—9; *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991. (Slavistische Beiträge; Bd. 278). С. 54—60 — о древе Иисусовом.
15. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 4: Сон о древе в повести града Иерусалима и стихе о Голубиной книге. С. 70.
16. Там же. С. 60—67. Теперь этот сюжет подробно изучен в новейшем исследовании: *Greenhill E. S.* The Child in the Tree: A Study of the Cosmological Tree in Christian Tradition // *Traditio*. 1954. № 10. P. 323—372.

вов и сюжетных построений. Легенда о крестном древе, вырастающем из ветхозаветного, — это в конечном счете единая традиция, существующая там, где сосуществуют Ветхий и Новый Завет. Пытаясь выделить особые национальные или этнические формулы этой легенды, мы, вслед за Веселовским, всякий раз будем оказываться перед вопросом о переходности и пограничности явления: идет ли славянское от византийского или от западного? идет ли западное от византийского или наоборот?

На славянской почве библейско-историческое повествование с наиболее выраженным присутствием элементов легенды о библейском древе — Историческая палея¹⁷, излагающая историю от сотворения мира до царя Давида. Она известна в нескольких славянских переводах, сербских и болгарских, как конца XIV века, так и более ранних; русские списки (старший — 40-е годы XV века) восходят к южнославянскому протографу первой половины XIII века и сохраняют древнейший перевод¹⁸. Текст издан А. Н. Поповым по трем русским спискам с названием «Книга бытия небеси и земли»; «древо животное» предстает там осью, вокруг которой организуется первое событие жизни человека. Важность древа заставляет автора сразу после сообщения об изгнании людей из рая сделать большое отступление, посвященное содержанию образа древа. Конечный вывод его: «Древо бо жизни ничто ино нѣ(сть), токмо Х(ристо)с и Д(у)хъ Святыи, яко бо Адаму являшеся, яко доубъ высокъ растимъ, досязая до н(е)б(е)сь»¹⁹. Итак, с точки зрения Палеи, древо жизни — это Христос, и прикасаться к нему нельзя, ибо нельзя прикасаться к славе Божьей, искушаться ею. Тема древа возвращается в связи с Лотом: после гибели Содома тот, следуя указаниям Авраама, находит в Ниле три головы — от певга, кедра и кипариса; он сажает их и поливает водой Иордана, они пускают корни и срастаются в одно

17. Наблюдение М. Д. Каган-Тарковской.

18. Сумникова Т. А. К проблеме перевода Исторической палеи // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 27—39.

19. Попов А. Н. Книга бытия небеси и земли: (Палея историческая с приложением Сокращенной палеи русской редакции) // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 5.

дерево, но корень разделен на три, Авраам предсказывает, что это древо будет разрешением грехов²⁰; сказано также, что это древо Соломона.

Переживание процесса истории, которое в славянском мире выражается в таких символических формах, на Западе эксплицируется теологически и в живописных композициях, но сохраняет при этом связь с теми же формами. В позднем Средневековье древо стало основным символом для выражения идеи истории. Этот образ соответствовал ощущению истории как последовательности стадий развития, идущих от ветхозаветных корней, становления и движения вверх, к высшему. Им оперировал Иоахим Флорский, основатель европейского историзма. Исследователи отмечают, что из всей традиционной патристической средневековой симвонологии древа Иоахима ближе всего к древу Иессееву, передающему идею генеалогии и смены поколений. Но они и отличаются от Иессеева, потому что оно завершается рождением Христа, древа же Иоахима достигают вершины дальше во времени за пределами Рождества Христова. Деревья у Иоахима коренятся в Адаме — как обычное крестное древо Средневековья — и могут венчаться Христом (Христос находится и в вершине, и в центре дерева) или Святым Духом, выражая, по мнению специалистов, две концепции истории, которые существовали в идеях Иоахима, — христологическую и тринитарную. Из них христологическое древо ближе к средневековому традиционному использованию образа древа в значении крестного древа, которое могло отождествляться с Христом²¹.

Для выявления новаторства Иоахима ученые проводят сравнение между его сочинениями и произведением Бонавентуры «Древо жизни» («*Lignum vitae*», ок. 1260). Здесь древо — в средневековой манере — есть крестное древо страстей Христовых, тождественное Христу. Идея развития есть и здесь, поскольку описывается жизнь Христа — проис-

20. Попов А. Н. Книга бытия небеси и земли... С. 49.

21. Reeves M., Hirsch-Reich B. The «Figurae» of Joachim of Fiore: A Study in Joachimism. Oxford, 1972. P. 152—183 (Cap. V—VIII); Potestà G. L. Storia ed escatologia in Ubertino da Casale. Milano, 1980. P. 257—258 (Appendice: Il simbolo dell'albero); Rainini M. Disegni dei tempi: il Liber figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore. Roma, 2006. P. 37—84.

хождение, страсти и прославление. Верующие призываются, вспоминая и обдумывая Страсти, внутренне следовать им. Еще одно древо — символ, на котором построен трактат ученика Бонавентуры и Иоахима — «*Arbor vitae crucifixae Iesu*» Убертино да Казале (1305). К жизни Христа Убертино добавляет историю Церкви: она есть плод дерева, который продолжает рост его, потому что Церковь, по мысли Умбертино, зарождает в себе новые ростки — движение спиритуалов, в которых заключается надежда на ее обновление²². Таким образом, XIII век усердно разрабатывает средневековый традиционный образ Христова древа, давая ему новые импульсы развития, новые функции — нести идею истории, становления и развития во времени человечества и Церкви.

В европейском искусстве с XIII—XIV века (самые ранние случаи относятся еще к XI веку) занимает значительные позиции древо как образ развития от ветхозаветных корней к вершине. В исследованиях многообразии изображений историзированных «древ» обобщается как единый иконографический тип с названием «древо Иессеево», с оговорками, что само древо может быть и древом жизни, райским и даже крестным древом²³. Основной, наиболее развитый тип «древа Иессеева», получивший важную роль в монументальном искусстве готики, помещавшийся на порталах соборов, в больших настенных композициях и в витражах, — дерево, вырастающее из груди или лона Иессея, лежащего на земле; на ветвях располагаются, обычно в медальонах, фигуры ветхозаветных предков Христа, царей, пророков и языческих философов, пророчествовавших о Христе; поколения поднимаются к Марии и выше — к Христу. Основатель исследований по «древу Иессееву» Эмиль Маль выявил символику царственности в монументальных французских композициях с Христом в вершине и соотнес их с расцветом идеи священности французского королевства²⁴.

22. *Potestà G. L. Storia ed escatologia...* P. 255.

23. *Lapostolle C. Albero di Iesse // Enciclopedia dell'Arte Medievale* (1991) (URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/albero-di-iesse>).

24. *Mâle E. L'art religieux du XIII^e siècle en France*. Paris, 1898. P. 60—71. В следующем издании книги (Paris, 1922) раздел о «Древе Иессеевом» был расширен (p. 168—175).

В славянском мире такие монументальные композиции характеризуют Балканы, прежде всего сербские храмы и монастыри — Сопочани, церковь Св. Ахиллия в Арилье, Жича, обитель Богородицы Левишки в Призрене, Дечаны; более поздние, XVI века, композиции встречаются на Афоне и в Молдавии²⁵. Величественные сербские христологические древа, так же как и французские, могут быть соотнесены с сербской средневековой традицией освящения властителя. При этом, однако, нужно помнить, что перемещения и освоения «древа» как общего для христианского Средневековья образа не обуславливаются или только в небольшой степени обуславливаются местными особенностями.

До сих пор остается дискуссионным вопрос о направлении основного движения этой иконографии: из Византии на Запад или наоборот. Разрешению его мешает белое пятно в традиции — погибла мозаика с древом 1169 года из базилики Рождества в Вифлееме, о которой, впрочем, тоже неизвестно, принесли ее иконографию крестоносцы или византийцы или, наоборот, оттуда она была позаимствована. Сербские, а за ними молдавские и афонские древа, по мнению М. Д. Тейлора, восходят к западному прообразу, наиболее точно воспроизведенному барельефом на портале собора в Орвието. На портале собора имеются четыре барельефа, из которых один — собственно древо Иессеево — христологический, а на остальных пилястрах представлены в форме деревьев с ветвями другие последовательности поколений и событий²⁶.

-
25. Основное исследование: *Taylor M. D. A Historiated Tree of Jesse // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 125—176.* Краткий обзор см.: *Квливидзе Н. В. Древо Иессеево // ПЭ. Т. 16. С. 269—271.* Обзор славянских памятников, включая один болгарский (Червен, начала XIV века), см.: *Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора Московского Кремля // ДРИ: Балканы. Русь. СПб., 1995. С. 414.* Специально исследовали балканскую традицию Древа Иессеева: *Nasta A. M. «L'Arbre de Jessé» dans la peinture sud-est européenne // Revue des études du Sud-Est Européen. 1976. Vol. 14, № 1. P. 29—44; Milanović V. The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of the 13th and 14th Centuries: A Contribution to the Research of the Theme // Зорграф. 1989. Кнь. 20. С. 48—59.*
26. Кроме работ Тейлора см.: *Nava A. L'albero di Jesse nella cattedrale di Orvieto e la pittura bizantina // Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte. 1936. № 5. P. 366.* Обзор основных монументальных «древ Иессеевых» в Италии см.: *Manna J. «L'Albero di Jes-*

Древо с Богородицею в вершине

Литература по «древу Иессееву» (если она не носит «иммаколистского» характера) не сосредотачивается специально на том, какой именно образ расположен в вершине дерева; этот элемент не является классифицирующим при изучении традиций и типов. Наибольшее внимание ему уделено в новой работе Тани Вельманс, посвященной изображениям дерева, сохранившимся на миниатюрах, фресках и иконах восточной периферии византийского мира²⁷. Для целей описания армянских и грузинских памятников автор выделяет тип, нас здесь особенно интересующий, — дерево, венчаемое образом Богородицы с Младенцем. На миниатюре в Евангелии из Митилен начала XIII века вместо дерева представлено что-то вроде букета из ветвей, в нем вверху — Богородица с Младенцем, по краям — Давид и Соломон, а восемь пророков со свитками — вокруг, но не размещены на древе²⁸. Древо Иессеево на фреске церкви Богородицы Мавриотиссы в Кастории (середины — второй половины XIII века) — не генеалогическое по структуре — представляет собой пышное зеленое дерево, с фигурами Давида и Соломона и немногих пророков со свитками, стоящих на ветвях и под деревом, Богородица и Иисус в вершине; оно остается древом Иессеевым, поскольку представлено вырастающим из его тела²⁹. Как особый, редкий переходный тип Т. Вельманс выделяет и описывает икону из Тбилиси, состоящую из трех регистров: верхний — древо Иессеево, в среднем, центральном, утраченный образ — вероятно, Богородицы с Младенцем, в нижнем регистре пророки, держащие в руках ветхоза-

se» nel Medioevo italiano: Un problema di iconografia, Banca dati Nuovo Rinascimento // URL: <http://www.nuovorina-scimento.org> (pubblicato in rete il 21 luglio 2001).

27. *Velmans T.* L'Arbre de Jessé en Orient chrétien. АΘΗΝΑ, 2005. P. 125—140 (Deltion of the Christian Archaeological Society; URL: www.deltionchae.org).
28. Ibid. P. 126, 129. Автор ссылается на ст.: *Vocotopoulos P. L.* L'évangile illustré de Mytilène // *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*. Belgrade, 1988. P. 377, 380, fig. 6.
29. Тая Вельманс (*Velmans T.* L'Arbre de Jessé... P. 126) ссылается на кн.: *Pélékanidis S.* Kastoria. Salonique, 1953. P. 28, pl. 86.

ветные символы — «префигурации» Богородицы: «врата затворенные», камень, оторвавшийся от горы, руно, ковчег³⁰.

Несколько позже, чем христологическое древо, в католическом мире стало получать распространение «древо Марии». Оно чаще встречается не в монументальных композициях, а в небольших — на миниатюрах и заставках иллюминированных рукописей, на иконах-картинах, к XVI веку, впрочем, становившихся всё более масштабными. Это объясняют тем, что образ древа Марии распространялся монашескими орденами, почитавшими Деву Марию, прежде всего — цистерцианцами. Именно в их рукописях появляются первые изображения на этот сюжет³¹.

Древо Марии, хоть и имевшее стимул к распространению в теме принадлежности Марии к роду Давидову, было меньше связано с родословной схемой, часто получало более универсальный характер, соотносясь с деревом познания добра и зла и даже с деревом жизни³².

Символизм богородичного древа — *Arbor Virginis* — в западных исследованиях часто сводится к вопросу об иконографии догмата непорочного зачатия Марии, к символике ветви от корня Иессеева как важной для доктрины непорочного зачатия³³. Основная идея доктрины — предустановленность явления Марии в мире — предполагала усиление темы ее ветхозаветных родословных корней и повышала внимание к ее ветхозаветным прообразам в период торжества идей непорочного зачатия с установлением богослужения этому празднику. В конце XV — первой половине XVI века положение Девы на картинах с де-

30. *Velmans T.* L'Arbre de Jessé... P. 133.

31. *Chevalier J., Gheerbrant A.* Dictionnaire des symboles. Paris, 1982. P. 67.

32. Такие типы изображений представлены в разделе «La Donna dell'Apocalisse e l'Albero di Jesse» в каталоге выставки: *Una Donna vestita di Sole: L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri / a cura di G. Morello, V. Francia, R. Fusco.* Roma, 2005. Здесь приводятся и ранние миниатюры с деревом Иессеевым и Марией. Но настоящее развитие такая иконография получает в XV веке.

33. Так в содержательном исследовании по древу Марии: *Virde G.* Forme dell'Immacolata concezione: La vetrata di Michelangelo Urbani allievo di Giullauum de Marcillat nel tempio di S. Biagio a Montepulciano // *La Diana.* 1997—1999. № 3—5. P. 29—99. С этой же позиции дается свод материалов по Богородичному древу в кн.: *Una Donna vestita di Sole...*

ревом становилось все более значительным, так что может казаться, что зависимость между *Immacolata Concezione* и *Arbor Virginis* прямая и непосредственная, что нет других богородичных деревьев, кроме тех, которые иллюстрируют доктрину. Господство таких представлений как проблему для исследования символа древа выявляет исследователь иконографии непорочного зачатия, помещая соответствующий экскурс под специальным заголовком «Three disputed „Simbols of the Immaculate Conception“»³⁴. Ответственность за доктринальный уклон в интерпретации древа Иессеева автор возлагает на Э. Маля, который в свое время придал чрезмерное значение факту использования композиций «древа» как иллюстрации службы на Зачатие 8 декабря в печатных часословах и бревиариях первой половины XVI века. Сам автор указывает на множественность символов непорочного зачатия и подчеркивает, что отнести изображение к доктрине можно тогда, когда имеется совокупность определенных признаков — доктринальные цитаты из Писания и ряд символов.

Как к выражению догмата подходит к иконографии *Arbor Virginis* Агнешка Гронек, описывающая польский и особенно интересный для нас киевский, украинский материал XVII—XVIII веков³⁵. Иконографический тип, привлечший внимание исследовательницы, довольно необычен: это не древо ветхозаветных пророков и предков Марии и Христа, и даже вообще не дерево; Дева находится в верхнем регистре, а в нижнем — Иоаким и Анна, соединенные с Ней ветвями. Иконы, по особенностям иконографии Марии, — западные. Если говорить о литургических соответствиях, то иконография эта относится столько же к западному празднику Зачатия 8 декабря, который к тому же в тот период не праздновался Римской церковью, сколько и к прообра-

34. Vloberg M. The Iconography of the Immaculate Conception // The Dogma of the Immaculate Conception: history and significance / ed. by E. D. O'Connor. Notre Dame, Ind., 1958. P. 463—512; здесь цит. с. 499.

35. Gronek Agnieszka. Arbor Virginis w zachodnioruskim malarstwie ikonowym jako wyraz wiary w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny? In: «Апологет. Львівська Православна Богословська Академія УПЦ КП» 2012, s. 61—69.

зу его — древнему восточному празднику Зачатия св. Анны, «егда зачат пресвятую Богородицу» (9 декабря). Предание о зачатии св. Анны было общим у Запада и Востока; считается, что восточный праздник и особенно канон Андрея Критского 9 декабря повлияли на развитие западных идей непорочного зачатия.

Из песни 5 канона Андрея Критского:

Из корене прозябшая Давидова и Иессеева, Анна
ныне растити начинает Божественный Жезл,
прозябший таинственный Цвет Христа, всех
Зиждителя.

Элементы христианских культов, символы, образы, идеи мигрировали в христианской Европе, создавая единое пространство; разделения возникали тогда, когда где-либо утверждались особые догматы. Иконография Марии с Иоакимом и Анной, появившись в Рутении отчасти с католического Запада, пришла на почву предания общего, но здесь имевшего свои традиции, так что естественным, местно обусловленным можно считать выбор среди типов древа Марии иконографии с одними лишь родителями. Итак, символизм древа жизни — древа Иессеева, и ветви его — древа Марии, при всей всеобщности и «природности», исторически доступен для доктринального и полемического высказывания и может быть нагружен соответствующими оттенками значений. Но в целом те формы, которые в XIV—XVII веках принимала эволюционирующая символика Богородицы, не сводились только к потребностям определенного нового культа, а имели гораздо более широкое значение: наоборот, культ был формулой восприятий и пониманий, закрепленных на определенном этапе.

Богородица-древо в литургической традиции

Образ древа в связи с богородичной символикой был недавно затронут в важном исследовании О. Е. Этингоф по византийской богородич-

ной иконографии. Здесь, в разделе, посвященном образу Церкви в иконах, дерево в его символическом значении было связано с символикой Церкви: «В самой символике Церкви кроется ее уподобление дереву или пальме (пальма как древний символ Премудрости)»³⁶. Исследовательница останавливает внимание на двух западных примерах изображений корня Иессеева — миниатюрах из кодексов XII века с неразвитой растительной символикой, хотя в теории она предполагает византийское происхождение иконографии³⁷. О. Е. Этингоф вообще стремится систематизировать материал посредством выявления архетипических значений. Так, растительную символику в иконографии Христа и Богоматери она возводит к ветхозаветному символу процветшего жезла, в конечном счете — к дереву жизни, и уже в самом конечном — к Кресту³⁸.

О. Е. Этингоф соотносит образы иконографии с широким кругом образов Писания, богослужения, проповедей отцов Церкви, стремясь как к основному к высшему христианскому смыслу. Ее метод семантического анализа символов — возведение формы к ее истинному архетипу — отчасти сходится с методом реконструкции универсалий, применявшимся в структурной антропологии: ориентируясь на отношения сходства между элементами, мы должны следовать все дальше и дальше к мировым универсалиям, к мировому дереву — «достоверно реконструируемому универсальному знаковому комплексу», по выражению В. Н. Топорова³⁹. У Этингоф мы видим примерно то же, с той разницей, что конечным пунктом реконструкции становится христианский образ как высший. Наши задачи здесь иные, гораздо более ограниченные и герменевтически направленные в противоположную сторону —

36. Этингоф О. Е. Образ Богоматери... С. 187.

37. Там же. С. 77, 186—187. Ил. 44, 86.

38. Там же. С. 71—76.

39. Структурно-семиотические исследования В. Н. Топорова по реконструкции универсальной концепции мирового древа собраны в двухтомнике статей: *Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы*. М., 2010. Т. 1—2. Здесь мы цитируем статью «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации» (Т. 1. С. 210).

не к архетипам, а к выяснению исторической обусловленности определенных образов и их исторического содержания.

Мы отдаем себе отчет в трудностях исторического подхода к символам, существующим в литургическом контексте, не направленном на эволюцию. А. Е. Наумов — автор работы о символике Богоматери в литургических текстах — рассматривает литургическую поэзию православной церкви как целостное явление и справедливо утверждает, что язык гимнографии поднят над определенностью богословского или философского высказывания, уходит от терминов в сторону образов, метафор, символов и аллегорий, в которых значения не имеют определенных границ⁴⁰. Среди прочего Наумов отмечает причастность богородичной символики к софийности, обусловленную причастностью Богоматери к Троице, к космической Премудрости Божией. Он указывает на заданное в Акафисте понимание Богородицы как древа, дающего плод, и другое, литургическое, — как древа, вводящего в рай⁴¹. Этот второй пример представлен литургическим текстом, допускающим более сложную интерпретацию: в рай вводит не сама Дева-древо, произрастающая в Церкви, а Божественный плод от нее. Ср. в Песни 8 канона на предпразднство Введения во Храм Пресвятой Богородицы 20 ноября:

Ныне познах, жено, явственнейше, разумно рече
старец, древо возрастает посреде храма, еже
процветет сущо Божественный плод, в рай вводящий
снедию изгнанный тления, вопиющия радостию:
благословите, вся дела Господня, Господа.

Учтем, что сам анализ А. Е. Наумова был выполнен как ответ на попытку конкретизировать, сузить значения символов под влиянием исторически и культурно обусловленных представлений. Сложность

40. *Naumow A. Aspetto sofanico della mariologia nei testi liturgici bizantino-slavi // Sophia la Sapienza di Dio / a cura di G. e P. Azzaro. Milano, 1999. P. 37—44.*

41. *Ibid.* P. 39.

задачи — исследования софиологического аспекта в литургическом почитании Богоматери — заключалась в том, что организаторы проекта, преданные католическому представлению о связи-тождестве Девы Марии с Премудростью, стремились найти обоснование для этого сближения в восточнохристианской традиции. Автор с честью вышел из этого испытания.

Приступая к нашему анализу, мы учитываем, что основная литургическая символика в принципе не подлежит исторической эволюции. Акафист, основной богородичный текст, всегда сохраняет свое ключевое положение. Тем не менее мы попытаемся выявить моменты эволюции в оттенках смыслов, исторически обусловленные перемены в текстах, смещающие значения, образующие новое видение. Эти процессы, пусть и едва заметные, и периферийные для литургической поэзии, могут привести к некоторым изменениям в самих образах; эти едва уловимые изменения текстов выражают собой исторические изменения, может быть, даже и довольно значительные.

В словесной образности восточной литургии дерево Богоматери и Богоматерь-дерево — темы, присутствующие в древнейших и основополагающих текстах, прежде всего в Акафисте. Богоматерь сама определяется символом дерева, родившего плод и защищающего своей сенью:

Акафист, икос 7

...Радуйся, цвѣте нетлѣнная; радуйся, вѣнче
воздержания. Радуйся, воскр(ес)ения образъ
облистающая; радуйся, аггельское житие являющая.
Радуйся, древо свѣтлоплодовитое, от негоже питаются
вѣрнии; радуйся, древо бл(а)госѣннолиственное,
имже покрываются мнози. Радуйся, во чревѣ
носящая Избавителя плѣннымъ; радуйся, рождшая
Наставника заблудшымъ...⁴²

42. Канонник, или Полный молитвослов. М., 2001. С. 94—95.

Таким образом, литургическая традиция основывается на образе Богоматери — плодового дерева, которое дает плод — Христа. Это маслина, символ плодovitости. В других случаях древо Богоматери — защищающая сень, покров. Собственно древо жизни, мировое древо, в службе Акафиста — Христос. В каноне благодарном Иосифа, входящем в службу: «Радуйся Вл(ады)ч(и)це, одушевленный рай, древо посреде имѣя жизни Г(оспо)да»⁴³.

В службах в связи с Богоматерью присутствует и более близкий к идее произрастания ввысь, но не развивающийся в образ древа Богоматери символ — ветвь от корня Иессеева, в Акафисте (икос 3): «Радуйся, отрасли неувядаемыя розго».

Из службы на Рождество Богоматери:

Юже проповѣдаша пр(о)роци Б(о)жию М(а)т(е)рь
быти св(е)тѣишу херовима въсхвалима рожество бо ея
радость проповѣда всеи все.
Процвѣте ис корене Иосеова Иакимова и Аны,
пр(е)чистую Д(е)ву въсхвалимъ. Рож(с)тво бо ея
радость⁴⁴.

Стихира на Рождество Христово:

Ис корени Иосеова жьзль прозябе Мария роди нам
Сп(а)са мируo въсему⁴⁵...

Собственно Деве Марии в символике корня Иессеева принадлежит момент произращивания, прозябания; плодом остается Христос, а корень уходит в ветхозаветные поколения. Богоматерь может называться лозой, отраслью корня, «розгой»: «Цвете неувядаемый, радуйся, еди-

43. Канонник... С. 87

44. Ильина книга. Рукопись РГАДА. Тип. 131 / изд. В. Б. Крысько. М., 2005. С. 48.

45. Ильина книга... С. 356.

на прозябшая яблоко благовонное»⁴⁶; «Лозо истинная, гроздь зрѣлый воздѣлавшая»⁴⁷.

Западные литургические формы

Библейские стихи с растительной символикой в средневековом латинском богослужении в честь Девы Марии занимали более значительное место, чем в восточном. Песнь Песней с ее роскошными образами растений использовалась в мариологических текстах. Ключевую роль для службы на Зачатие Марии, отмеченной в рукописях с XII века, играли стихи о лилии между тернами (Песн. 2: 2)⁴⁸. Для этого же праздника, а также на Благовещение использовался стих о ветви от древа Иессеева (Ис. 1: 11). Как источник мариологических цитат важную роль сыграла глава 24 Книги Иисуса, сына Сирахова, особенно стихи о деревьях — кедре ливанском, кипарисе горы Сион, финиковой пальме, о чем уже говорилось в главе о текстах Успения. На Благовещение, Рождество Богоматери и Вознесение-Успение Мария чествовалась как благородная ветвь Иессеева, как цвет полей, как роза, рождающая благоуханный цветок, как затворенный сад.

В XV веке «растительные» ветхозаветные прообразы Девы Марии с соответствующими богослужебными песнопениями и чтениями получают особенную важность и выходят на первый план для Запада. В конце столетия, после долгих полемик, папа-францисканец Сикст IV утверждает празднование Зачатия Богоматери 8 декабря в Римской церкви. В связи с этим были составлены две службы: одну создал в 1477 году Леонардо Ногарола, другую — Бернардино де Бустис в 1480-м. Эти

46. Канонник... С. 85 (из песни 1 канона благодарственного).

47. Там же. С. 100 (из песни 7 канона благодарственного).

48. Примеры латинских богослужебных текстов с растительной символикой см. в базе данных: CANTUS: A Database for Latin Ecclesiastical Chant Indices of chants in selected manuscripts and early printed sources of the liturgical Office, <http://cantusdatabase.org/id/602209>; <http://cantusdatabase.org/id/602492>; <http://cantusdatabase.org/id/007564>; <http://cantusdatabase.org/id/007657>. Тексты даны по рукописям в основном XIII—XV веков.

тексты не предлагали новых образов, но по-новому активизировали уже традиционные для католической церкви символы. В антифонах службы Ногаролы укрепляется значение символики из главы 24 Книги Иисуса, сына Сирахова. Службы в печатных часословах XVI века могут иллюстрироваться гравюрой с мариологическим древом Иессеевым⁴⁹. Однако растительные образы, в особенности Сир. 24, важны и для других направлений мариологической мысли и литургической поэзии — например, для службы Марии горы Кармель, получившей распространение с XVI века.

Во второй половине XV и на протяжении всего XVI века расширился состав ветхозаветных символов, рассматриваемых как прообразы Девы Марии. На гравюрах в печатных часословах, на картинах и в других формах вокруг фигуры Девы с Младенцем или без него теперь размещались до 15 символов, из которых многие растительные — с надписями, цитирующими Сир. 24 или Песнь Песней. Дерево, а также лоза и сад роз иерихонский вошли в круг символов Богородицы наряду с традиционными атрибутами, такими как лестница и врата. Ученый составил список основных символов, выделив подкласс «Палестинская флора», к которому отнес кедр ливанский, маслину, иерихонские розы (*plantatio rosae* в виде букета или куста роз; Сир. 24: 14—16). Может входить в систему префигураций и пальма. Изображались на гравюрах и картинах и лилия (Песн. 2: 2), и «отрасль от корня Иессеева» (Ис. 11: 1), похожая на дерево (рис. 1).

Описанная выше группа может обогатиться древом жизни (Быт. 2: 9). Возможен случай, когда ветвь от корня Иессеева, пальма и кедр ливанский сливаются в единое древо жизни⁵⁰. На гравюрах все это носит строгий характер, надписи господствуют над изображением растений, но в картинах бывало, что пространство заполнялось расти-

49. Это отметил Эмиль Маль, основатель исследований по иконографии древа Иессеева, и отсюда, как считается, происходит представление о непосредственной связи древа Иессеева с доктриной непорочного зачатия (*Vloberg M. The Iconography of the Immaculate Conception... P. 499*).

50. *Ibid.* Комментар. к ил. XI в Приложении (отдельная пагинация).



Рис. 1. Св. Анна с Богоматерью и Младенцем на лоне. 1530 г. Розарий.
Библиотека Честера Битти (Дублин)

тельностью, и все вместе образовывало райский сад — традиционный символ Богородицы⁵¹.

Интересный пример с соединенным символом древа — на картине Маттео да Гуальдо, датируемой 1497 годом, — связывают непосредственно с утверждением культа непорочного зачатия при Сиксте IV (ил. 19). Древо, традиционно для Запада, родословное, фигуры в образованных ветвях медальонах обозначены именами и почти точно соответствуют родословию Христа в Евангелии (Мф. 1: 1—7). Мария без Младенца находится в вершине древа, изображенная в образе прекрасной златоволосой девы — царицы — Жены, облеченной в солнце. Древо Маттео да Гуальдо растет из груди Адама, лежащего в райском саду. Таким образом, это одновременно и Иессеево древо, и древо добра и зла, и древо жизни. Среди предложенных учеными объяснений этой иконографии (например, Мария как Новая Ева, искупившая грехи падших прародителей) наиболее убедительной представляется отсылка к легенде о Честном Кресте, согласно которой Сиф вырастил древо из тела Адамова⁵².

Такие богородичные древа — форма изображения триумфа Марии. Она предстает как венец творения, вершина истории человечества, начавшейся в ветхозаветные времена.

На православном Востоке развивались сходные иконографические формы изображения Богородицы в славе, на высоте. Параллельным мариологическому древу считается тип изображения, обозначаемый как «Похвала Богородице» или «Богородица с пророками» и представляющий систему ветхозаветных пророчеств о Богородице; он стал получать особое распространение в эпоху Палеологов, в конце XIII и XIV веке, в странах византийского сообщества, в Сербии, Болгарии, а также в итало-греческом искусстве⁵³. Богородица, обычно с Младенцем,

51. *Vloberg M. The Iconography of the Immaculate Conception... P. 476. Fig. 4, 8, 11 etc.*

52. *Una Donna vestita di Sole... P. 128.*

53. Классическая работа об этой иконографии в палеологовском искусстве: *Der Nersessian S. Program and Iconography of the Frescoes of the Parekklesion // The Kahriye Djami. London, 1975. Vol. 4: Studie in the Art of the Kahriye Djami and its intellectual background. P. 305—349.*

представляется сидящей на троне в окружении ветхозаветных царей и пророков, которые держат свитки с пророчествами о ней; могут быть представлены и ветхозаветные символы — гора, лестница, храм и др. На Руси распространение этого типа началось с русско-греческой «Похвалы» XIV века с клеймами Акафиста из Успенского собора Кремля (ил. 10).

Западные «деревья» иногда синтезируют генеалогическое древо Марии с изображением «префигураций» и пророков со свитками. Примером может служить миниатюра из французского часослова 1470-х годов (ил. 20)⁵⁴ — заставка к тексту псалма 44, который и в Западной церкви, и в Восточной рассматривался как пророчество о Богородице, использовался и для восточного, и для западного богослужения на Успение Богородицы / Вознесение Девы Марии. Цитата из псалма «Предста Царица одесную тебе в ризах позлащенных» входила в древнюю службу на Успение и была, как мы уже говорили в главе об Успении, использована в Слове на Успение Григория Паламы. На Западе больше, чем на Востоке, использовалась символика псалма, связывающая его с текстом Песни Песней, — о браке Царя и о красоте и чистоте его Невесты.

Миниатюра украшена по краям изображениями множества цветов, растений, есть обезьяны и насекомые — это райский сад; дерево растет из его земли, у подножия его спят еще нагие Адам и Ева. Дерево цветет белыми лилиями, символизирующими чистоту, а в чашечке самой большой лилии в вершине стоит Мария в образе царицы, «в ризах позлащенных» и «облеченная в солнце». По краям представлены четыре пророка со свитками, с текстами о Марии-лилии, близкими к Песн. 2: 1—2,

Эта работа открыла целое направление исследований иконографии ветхозаветных прообразов, сейчас уже многочисленных. См. библиографию в работе: *Velmans T. L'Arbre de Jessé...* О более ранних случаях таких изображений см.: *Этингоф О. Е.* Иконография ветхозаветных прообразов Богородицы средневизантийского периода // *Этингоф О. Е.* Образ Богородицы... С. 13—38, о «Древе Иессеевом» на с. 33—34; *Луковникова Е. А.* Ветхозаветные прообразовательные сюжеты в византийской монументальной живописи второй половины XIII — середины XIV века : дис. ... канд. искусствоведения. М., 2003.

54. *Psalterium Maius beatae Mariae Virginis // Una Donna vestita di Sole...* P. 125. № 9.

но не повторяющими точно эти стихи. В чашечках лилий по ветвям размещаются ветхозаветные пророки и цари без свитков.

В восточной традиции этот же псалом дал основание для новой, возникшей в XIV—XV веках, иконографии Богоматери, которая определяется той же цитатой: «Предста Царица одесную тебе в ризах позлащенных»⁵⁵. Благодаря посредству псалма мы вправе рассматривать новую для конца Средневековья — начала Нового времени западную иконографию светозарной коронованной Девы в вершине древа как аналог новой же восточной иконографии «Предста Царица». То и другое вместе свидетельствует о существовании общей для восточной и западной традиций необходимости специального обращения к тексту 44-го псалма и связанной с ним Песни Песней для прославления Богоматери — Девы — Церкви — Жены, облеченной в солнце, как вершины творения, поднявшейся до небес.

Третий пример берем из более поздней эпохи. Это картина Луки и Франческо Синьорелли — плод поздней, нетворческой уже фазы в развитии определенных идей и образов (рис. 2; мы воспроизводим ее здесь схематически, не в цвете, поскольку она интересна только в формальном отношении); она перенасыщена символическими образами, лишена гармонии, но зато дает много информации о символике эпохи⁵⁶. Здесь изображены и пророки с пророчествами, и древо, на вершине которого стоит Мария, поддерживаемая херувимами, окруженная лилиями и розами. У подножия дерева Адам и Ева, принимающие яблоко от змеи. Таким образом, в картине представлен исторический процесс как путь от корней к вершине: история от праотцев идет к Марии, имеющей во чреве Христа (она представлена беременной). Мария — и ствол,

55. Об этой иконографии см. выше, в главе об Успении; библиография в примеч. 47 на с. 91—92.

56. Картина создана в 1521—1523 годы. См.: Una Donna vestita di Sole... P. 158—161. Подробно (в «иммаколистском» ключе) исследована в работе: *Virde G. Forme dell'Immacolata concezione...* P. 29—99. Исследователи считают нужным подчеркнуть, что эту картину писал не столько великий Лука Синьорелли, сколько его брат, ремесленник Франческо, и ученики мастерской Синьорелли.



Рис. 2. Лука и Франческо Синьорелли. Непорочное Зачатие с пророками.
1521—1523 гг. Кортоня. Епархиальный музей

и все древо, она же и вершина, она и следующий сегмент древа после той части его, которая представляет ветхозаветное древо добра и зла. Она — мировое древо, поскольку фигура ее переходит в фигуру сидящего Ветхого денями; она как бы трон его или основание; и Дева, и Ветхий денями облечены в солнце. Мария есть причина, свершение и вершина. Изумленно глядящие на нее пророки роняют листы с пророчествами, и те стелются на земле у корней древа. Часть текстов на свитках содержит растительную символику: «*virga Iesse floriut*» («и произойдет отрасль от корня Иессеева», Ис. 11: 1); «*sicut lilium inter spinas*» («Что лилия между тернами», Песн. 2: 2). Подробное исследование текстов надписей на свитках выявило их прямую связь со службами Непорочного Зачатия, к тому времени сложившимися⁵⁷.

Новое древо в восточном богородичном богослужении

Новое понимание Богородицы в конце византийской истории выразилось в изменениях судьбы и содержания Акафиста. Акафист приобретает более широкое литургическое употребление и вместе с тем становится более продуктивной формой. Во второй главе этой работы мы уже характеризовали новый, созданный в конце византийской истории Акафист на Успение, в котором Богоматерь получает определения, прежде не входившие в традицию:

Икос 7

Радуйся, краснѣйшему паче сыновъ челоѳческих
С(ы)нови своему сопричтенная. Радуйся, яко финиѳъ,
плотию воскресшею процѳтшая: радуйся, яко кедръ
в Ливане неб(ес)номъ умножившаяся. Радуйся,
древо живота, насажденное посредѳ рая превышняго;
радуйся, ковчеже мысленный, возвышенный въ горняя

57. Virde G. *Forme dell'Immacolata concezione...* P. 33; *Una Donna vestita di Sole...* P. 158.

от потопа смертнаго. Радуйся обрадованная, во оупении твоём насъ не оставляющая⁵⁸.

Отнесение к Богоматери образов финика и кедра Ливанского — новость для традиции. В новом Акафисте через посредство псалма 91 происходит сближение с католической растительной символикой Девы Марии, заимствуемой в главе 24 Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Главное же — в Акафисте Успению уже сама Теотокос названа деревом жизни, что свидетельствует о наступлении нового этапа в византийском понимании и чествовании Богоматери.

На Руси дерево почти не появлялось в акафистной системе ветхозаветных прообразов Богоматери. Традиция иконографии Акафиста, усвоенная во второй половине XIV века, не соотносилась с новым акафистом Успению. Собственно дерево как символ Богоматери в русской традиции XV—XVI веков, в отличие от западной того же времени, отмечено слабо. И. Я. Качалова находит такое дерево в росписи Благовещенского собора, толкуя как акафистное «дерево благолиственное» скромное изображение дерева, вне акафистного контекста, теряющееся среди множества фигур западной четверти свода крыльца, позднего письма⁵⁹. А. С. Преображенский опубликовал икону на сюжет Акафиста — позднего, XIX века, письма на древней доске. Здесь среди богородичных символов есть дерево с соответствующим текстом из Акафиста. Но попытка автора реконструировать на основании этого слоя письма и очевидно поздних надписей ранние, XV века, изображения Акафиста носит условный характер⁶⁰.

Более заметно изменение роли древа как символа Богоматери в новых русских богородичных службах, складывавшихся начиная

58. Акафисты с каноны. Киев, 1754 (URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/1504>). В каноне на Успение на л. 122 об. — начало Акафиста на Успение. Цит. л. 136—136 об.

59. Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора... С. 233.

60. Преображенский А. С. Новооткрытая икона XV в. со сценами на сюжет Акафиста Богоматери // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1998. М., 1999. С. 233—248.

с XV века и посвященных чудотворным иконам. В них можно найти некоторые следы эволюции образов Богоматери. В службе Владимирской иконе «растительные» символы приобретают новую интенсивность:

Стихира, глас 8

Что ты наричем, Богородице Владычице? Корень ли
Иессеов? От Тебе бо нам Христос, яко цвет, изыде.

Здесь заметна попытка перенести на Богоматерь осевой, центральный образ: она уже не ветвь, а сам корень.

Канон, из песни 3:

Древо многоплодно явилася еси, пищую негиблющую
вся насыщающи, души же веселящи...

Образ Богоматери — дерева в райском саду здесь не дан прямо, но через растительные символы специально развивается представление о ней как об оси творения, как о корне, вообще присущее русским службам в честь икон Божьей Матери.

Живописный аналог службы Владимирской Божьей Матери в этой ее особенности находим в иконе второй половины XVI века Богоматери Владимирской с житием Иоакима, Анны и Богоматери из псковского музея⁶¹. Здесь на многих клеймах присутствуют изображение дерева или другие растительные образы, особенно значимые на клеймах, изображающих моление о чаде Иоакима и Анны, встречу их у Золотых ворот. Деревце есть на клейме с Рождеством Богоматери, растения — на клейме с Благовещением и других. Такое обилие деревьев и растений сближает икону с западной того же века манерой изображения Богоматери.

Служба 9 июля (явленной иконе — Смоленской, Колочской, Казанской) запечатлевает весьма важное изменение старой традиции. В ней

61. Васильева О. А. Иконы Пскова. С. 366. № 115.

используется старая богородичная стихира (на Покров), где Богоматерь традиционно прославляется как райский сад, место, в котором растет древо жизни.

Стихира на Покров, глас 4

Яко Богонасажденный рай и место Животнаго древа,
напаяемо Духом Святым, Тебе, Богородице, сведуще,
Творца всех рождшую, Животным Хлебом верныя
питающа, Емуже о нас с Предтечею молися, честным
омофором покрывающи люди от всякия напасти⁶².

Так — в старой стихире. Но теперь, в новой ее версии, Мария — или икона Богоматери с Младенцем — оказывается и райским садом, и деревом жизни:

Стихира из службы 9 июля:

Яко златозарныи рай, и мѣсто прекрасное
и б(о)гопросвѣщенное, и древо с(вя)тое Д(у)хомъ
С(вя)тымъ осѣненное, вмѣстилище свѣта невечерняго,
тебе свѣдущимъ, ясно немръцающею б(о)ж(ес)твеною
лучею, младенцемъ твоимъ свѣтиши твари всеи, его
же молящи, Ц(а)р(и)це Б(огороди)це, спаси царя
и люди, к тебѣ прибѣгающая, от всѣхъ бедъ⁶³.

Итак, Богородица теперь не только райский сад для древа жизни, но и сама — святое древо, находящееся в златозарном саду. Это изменение старой русской стихире показывает, что образ Богоматери — иконы Богоматери с Младенцем — как святого древа был сознательно усвоен и сознательно внесен в контекст прославлений Богоматери через ее чудотворные иконы.

62. Цитируем по современной Минее.

63. На «Господи, воззвахъ»: стихиры глас 4 (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 434. Л. 344—344 об.).

Единственное относительно раннее русское изображение настоящего древа Иессеева — большая фреска в галереях Благовещенского собора в Кремле⁶⁴. Композиция «древо Иессеево», одна из основных для Благовещенского собора, сопровождала всю его историю. Первая была создана Феофаном Греком, вторая — предположительно — в начале XVI века; третья, сохранившаяся, относится к росписи, выполненной после пожара 1547 года. Вопрос взаимодействия западных, балканских и византийских влияний встает и в связи с первым, Феофана Грека, и в связи со вторым «древом Иессеевым» Благовещенского собора. Кафа, где работал Феофан Грек до переезда на Русь, — генуэзская колония в Крыму, где с особой интенсивностью смешивались и влияли друг на друга новые итальянские и византийские культурные течения. Мраморный рельеф с изображением древа Иессеева на портале кафедрального собора в Генуе был создан во второй половине XIII века.

Если роспись, сделанная после пожара, хотя бы отчасти воспроизводит предыдущую, конца XV — начала XVI века, то, значит, композиция относится к тому времени, когда в Благовещенском соборе работали итальянские мастера. Итальянской работы также резные порталы, ведущие с папертей в храм⁶⁵. Возможно, благовещенская фреска должна рассматриваться как крайний восточный пункт распространения традиции древа, которая с Балкан к XVI веку перемещалась в молдавские земли и на Афон.

В Благовещенском соборе древо начинается фигурой Иессея над входом. В ветвях изображены пророки, апостолы и языческие философы, пророчествовавшие о Христе, — так было и на балканских и афонских изображениях⁶⁶. Дерево располагается горизонтально, по сводам галереи, и венчается фигурой Богородицы с Младенцем на престоле⁶⁷.

64. Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора... С. 411—437.

65. И. Я. Качалова (Там же. С. 428) указывает как на ближайшую — традицию афонскую и молдавскую. Предположение, что галереи первоначально расписывали итальянцы, принадлежит Г. С. Соколовой (Там же. С. 419).

66. Буланин Д. М. Античные традиции... С. 54—60 (о языческих философах в традиции «Древа»).

67. Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора... С. 428.

Как завершение древа может интерпретироваться и икона Богоматери Знамение с предстоящими пророками и свитками в медальоне над западным порталом. Таким образом, благовещенское древо, имеющее в вершине Богоматерь с Младенцем и / или икону Знамение, утверждает традицию, намечавшуюся скорее на христианском Востоке, чем на Западе, но нигде не господствовавшую. В русском монументальном искусстве оно осталось уникальным, иконография «древа Иисеева» здесь вообще мало привилась, но соотнесение дерева с иконой Богоматери с Младенцем — весьма существенная черта для форм русского чествования богородичных икон, начиная с уже приведенной ранее стихирь из службы иконе, чудесно явившейся, на 8 / 9 июля («Яко златозарный рай, и мѣсто прекрасное и богопросвѣщенное, и древо святое Духомъ Святымъ осѣненное, вмѣстилище свѣта невечерняго») и заканчивая деревом Симона Ушакова с иконой Божией Матери Владимирской.

В русском видении мировой истории XV—XVI веков Дева Мария занимала центральное положение. Свод мировой истории XV века — так называемый Летописец Еллинский и Римский второй редакции — включает большое житие Богородицы⁶⁸. Оно начинается после описания царствования императора Августа и имеет заголовок «Слово святого отца Епифания о житии святыя Богородица Матери Господа нашего Иуса Христа». Им исчерпывается описание евангельского периода, как будто история Богоматери является «вочеловеченным» Евангелием, включением откровения в последовательность поколений и царств. «Слово» начинается родословием Иоакима и Анны и кончается Успением. Во второй половине XVI века вся эта хронографическая композиция была перенесена в новый огромный свод всемирной и русской истории — ЛЛС — и снабжена иллюстрациями. Здесь в начале жития Богоматери в соответствии с родословными сведениями помещено древо

68. Это, согласно исследованию О. В. Творогова, «Слово Епифания, монаха обители Каллистратовой, о житии Богородицы». «Слово» дано полностью, текст его перемежается вставками из других источников с историческими сведениями о царстве Августа и другими. См.: Летописец Еллинский и Римский. Т. 2 / коммент. и исслед. О. В. Творогова. С. 44. Текст: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 195—216.

по типу Иессеева, но с некоторыми особенностями⁶⁹. Внизу изображены четыре зеленых дерева, растущие в пустыне с горками — палестинской. Ветви с медальонами поднимаются, над ними нижний центральный медальон — Иоаким и Анна, выше — их предки. Родословие идет сверху вниз, и четыре зеленых дерева оказываются как бы замещением фигуры Марии.

Икона на древе

На Руси XVI—XVII веков большое значение получил специальный тип богородичного древа — дерево, в кроне которого находится икона Богоматери с Младенцем. Этот символ в разных формах входит в культы чудесно явившихся икон — Тихвинской, Колочской, Оковецкой—Ржевской, позже Елецкой, Феодоровской и других. Простейшая форма его проявления — мотив обретения иконы на дереве в сказании. Такой мотив считается фольклорным и, следовательно, ничего не значащим — или, в худшем случае, значащим что-нибудь связанное с древним культом богини плодородия. Знатоки русских сказаний об иконах А. Эббингхауз предполагает, что посредством этого мотива подчеркивается случайный характер обретения иконы⁷⁰. Действительно, надо же икону где-нибудь найти: в воде или на дереве в лесу... Однако и в фольклоре дерево окружено символическими значениями и не бывает нейтральным пространственным элементом. Так, например, сосна, фигурирующая в ряде легенд о явлении иконы на дереве, для северных славянских областей — священное дерево (в культе иконы Елецкой в XVII веке место сосны занимает ель). Известны русские народные предания о сосне, выросшей на месте исчезнувшей церкви. В Польше

69. Отмечено Е. И. Серебряковой в докладе на конференции 2011 г. в Мюнхене, посвященной Лицевому летописному своду. См.: Хронографический сборник. БАН. 17. 17.9. Л. 879. Издание: Лицевой летописный свод XVI века. М., 2006. Кн. 2: Хронографический сборник: В 3 ч. URL: <http://www.akteon-elib.ru/LITsleVOI-LleTOPISNYI-SVOD-Vsemirnaya-istoriya-Kniga-3/#550>.

70. См.: *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden...* S. 165.

на сосну вешали каплички-часовенки. По польским легендам, Богоматерь часто является на сосне. Существенно, что сосна и ель являются в народном понимании «женскими» деревьями⁷¹. С другой стороны, мы помним, что иконы, явившиеся на древе, — Колочская, Оковецкая — могли чествоваться службой, в которой находился образ Богоматери — Древа райского сада.

Едва ли не первые изображения русского дерева с иконой находим на миниатюрах ЛЛС. Две миниатюры, изображающие богородичную икону на дереве, относятся к сказанию о чудесном явлении иконы на Колочи в 1413 году⁷² (рис. 3, 4). Здесь представлены присутствующие в тексте эпизоды: икона является крестьянину «на нѣкоемъ древѣ въ нѣкоемъ мѣстѣ», потом нашедший ее простой человек Лука вновь ставит ее на дереве: «и возьмѣ ю, цѣлова с вѣрою мною и постави ея у нивы своея на мѣстѣ простѣ, на древѣ». Миниатюры ЛЛС носят повествовательный характер и прямо воспроизводят подробности рассказа, на основании которого древу здесь трудно приписать символический характер. Но мотив древа в культ Колочской иконы входит и со стороны смыслов конкретных — полуфольклорного по виду рассказа о нахождении иконы на дереве, — и со стороны высшего мистического символизма службы иконе, чудесно явившейся (9 июля). В свете значений других образов древа с иконой мотив явления на древе Колочской иконы в конечном счете может рассматриваться как соположный мотиву становления-возрастания церкви, которому он предшествует и вместе с тем соответствует по символическому содержанию. В колочском предании речь идет о создании церкви и Успенского монастыря.

71. См.: *Агапкина Т. А.* Сосна // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 134—137.

72. В ЛЛС использована версия сказания, соответствующая версии Никоновской летописи. Иллюстрации были опубликованы Л. И. Журовой в исследовании, посвященном сказанию об иконе Колочской: *Журова Л. И.* Сказание о Колочской иконе. С. 324—325. Приводим здесь миниатюры к Сказанию об иконе Колочской: ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 807 об.—808. Воспроизведены в издании: Лицевой летописный свод XVI века. Русская летописная история. Книга 12: 1403—1424 г. М., 2014. — www.akteon-elib.ru.



Рогомъ тѣмъ можа сказа . и . черѣтъ
 поучиниѣи сѣмъ рѣкъ дмитреѣи
 та . вѣдѣи оамоша . прѣпѣдѣи оамо
 паже . прѣпѣдѣи ани лмоскопѣ
 ского . и ои сѣ знаменіе околочи
 нѣи члѣкъ и менѣмъ лоука простыла
 и рѣтѣ оу когы . послѣдней пице
 тесыи . на нѣкоемъ дрепѣ вѣнѣкоемъ
 мѣстѣ на деи конѣ прѣчистыѣ къи .

Рис. 3. Сказание о Колочской иконе. Икона на дереве. Миниатюра. 1560-е —1570-е гг.
 ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 807 об.

дръжжѣцоу нароуцѣ младенега мѣшого
 Ісхѣ . съединныѣ страны иконы поа
 на за пооре . николачѣ до поорецѣ .
 аздрогдѣо нѣ пррѣсѣ . и по земѣю сѣ
 роуцѣлопа . и по стѣнѣ доунишы по
 еднѣмѣ стѣ просѣ на дрѣщѣ .



Прїидей на вѣки и члѣка . и по заплѣ
 оу него . а дѣла же оумоли по сего да по
 е мѣхѣ вѣ описанѣ . и по заплѣ кевѣ
 плѣси иконѣ . и по неденею о домѣ пои .

Рис. 4. Сказание о Колоческой иконе. Икона на дереве. Миниатюра. 1560-е —1570-е гг.
 ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 808.

Еще одна миниатюра с иконой на древе в ЛЛС сопровождает рассказ о чудесном явлении иконы на Тихвине⁷³ (рис. 5). Цикл о Тихвинской в ЛЛС исполнен совсем в другой технике, другой группой миниатюристов, чем цикл Колочской. Миниатюра представляет древо, на стволе которого, в центре кроны, находится икона Богоматери Тихвинской; под деревом стоит изумленный и молящийся народ. В цикле есть еще две миниатюры весьма сходной композиции, с поклонением иконе — но не на древе, а на фоне храма: одна — икона на стене одноглавой церкви, вторая — икона на стене храма или на фоне его в открытом нартексе или на открытом престоле; их мы приводили в главе VII. Там отмечалось, что сцены поклонения иконе-церкви — это соединительное звено между изобразительным рядом тихвинского сказания, циклом Акафиста и циклом Сказания об иконе Римляныне.

Краткий рассказ о Тихвинской иконе в ЛЛС не включает упоминаний древа, словесный ряд остается скромным, в то время как иллюстративный — выводит на поверхность более общие архетипические образы, сближая явление иконы с основанием церкви и церковь с деревом.

В более развитом предании о чудесном явлении иконы на Тихвине тема богородичного древа присутствует, но не так прямо и просто, как в рассказе о Колочской иконе, а в опосредованных формах. Согласно ранней нелетописной версии, впервые документированной в двух сборниках Иосифо-Волоколамского монастыря второй четверти XVI века⁷⁴, икона является в воздухе, на горе, и переходит, указывая всё новые места для строительства церкви; потом является в можжевельнике и на воздухе; потом после пожара очередной церкви ее находят в пепле невредимой. В промежутке между этими перемещениями вставлен эпизод явления Богоматери и св. Николая христианину Юрьшу. Они сидят на колоде (сказание не твердо знает, сидят ли оба или только Мария). Бо-

73. Впервые опубликована по рукописи: БАН. 31.7.30-2. Л. 186 — в работе: Frötschner R. Heilige Rus' — Neues Israel — Drittes Rom... S. 233.

74. Редакция А по классификации В. М. Кириллина. Текст приведен в монографии: Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»... С. 238—240.

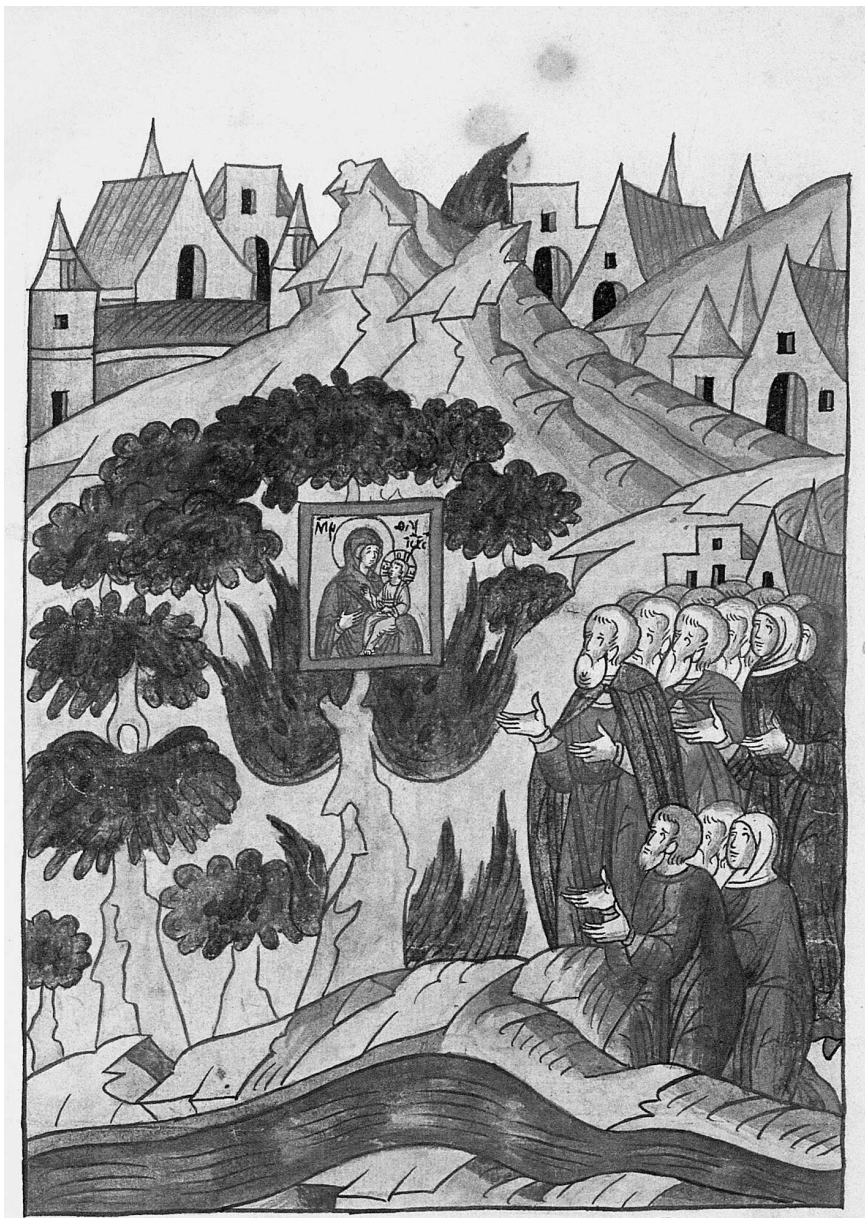


Рис. 5. Сказание о Тихвинской иконе. Икона на дереве. Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг.
ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 186

гоматерь требует, чтобы на новой церкви поставили не железный крест, как собирались, а деревянный; в итоге крест делают из колоды, на которой сидели «Жена» (Богородица) и «старый человек» (св. Николай), и ставят его в часовне св. Николая. Потом крест чудесно сохраняется в пожаре, как и икона в Богородичной церкви⁷⁵. В сказании довольно запутанная цепь эпизодов строится с удвоением двух элементов: удваивается чудесный богородичный знак, касающийся утверждения церкви: явление иконы (множественное), указывающее, где строить церковь, и явление на колоде с указанием о деревянном кресте, и удваивается создание деревянного креста, причем в первый раз не сказано, что он должен быть сделан из колоды. Если свести удвоенные и мультиплицированные элементы к единой схеме, станет заметнее большая роль колоды, на которой сидит Богородица. Эта колода принадлежит и материальной действительности, и миру явления Богородицы, из колоды можно изготовить реликвию — крест. В конечном счете это Крестное древо. Сохранилась икона XVII века на сюжет явления Богородицы Юрьшу (ил. 21). Богородица здесь представлена сидящей на растущем дереве, цветущем разноцветными цветами. В описании иконы предусматривается возможность интерпретировать это дерево как древо жизни⁷⁶.

В другой нелетописной версии тихвинского предания, той, что обычно соединялась с рассказом о чуде Лорето (редакция Б), явление Богородицы передано несколько иначе: Жена, одетая в багряную ризу и сияющая неизреченным светом, сидит на «сосновой кледи». Указания Богородицы и речи святого Николая здесь не раскрыты, но сказано, что из «кляди» сделали крест и поставили в построенной там часовне святого Николая; потом он не сгорел, как и икона в своей церкви.

75. Тему деревянного креста в тихвинском предании исследуют В. М. Кириллин и А. В. Рындина. Рындина ставит ее в связь с символикой древа жизни, Голгофского креста и конкретнее — с особым новгородским почитанием деревянных крестов. В. М. Кириллин видит в этом элементе следы актуальности борьбы с непочитанием крестов и икон «жидовствующими».

76. Описание И. Шалиной: *Шалина И.* «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богородицы в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С. 227. № 142.

Чиновник Новгородского Софийского собора первой трети XVII века включает элемент предания о «колоде». Здесь вместе с указаниями о праздновании в честь Тихвинской иконы в пятое воскресенье Великого поста, на следующий день после субботнего празднования Похвалы Богородицы с пением Акафиста, описана роль Тихвинской иконы в событиях Смутного времени. Празднуется приход в Новгород не самой Тихвинской иконы, а списка с нее, того образа, который прибыл из Тихвинского монастыря с государевыми послами при заключении мира с «немцами». Чиновник сообщает замечательную деталь: «писан на том дрѣве» — как можно понять, из той «клади», на которой когда-то, при первом появлении чудотворной Тихвинской, сидела Богоматерь, беседуя со св. Николаем⁷⁷.

Типологически сходный, как кажется, элемент мы находим в предании о чудотворном образе Божьей Матери Лоретской почти того же времени. В первой половине XVII века в землях славян на побережье Адриатики, где, по преданию, останавливался лоретский Дом, францисканец Главинич в своей хронике так описал сам образ Богоматери с Младенцем, находившийся в святом Доме Богоматери, справа от алтаря: «Alla destra dell'Altare vi era l'Imagine della Madonna figurata in un tronco, qual fù giudicato da'nostri artefici, che fosse stato legno di Cedro»⁷⁸ (буквально: «справа от алтаря был образ Мадонны изображен в стволе, о котором наши ремесленники рассудили, что это дерево кедра»)⁷⁹. Главинич передает легенду, согласно которой образ Богоматери с Младенцем в Лорето восходит к кедру; возможно, он имеет в виду символическую природу кедра как древа Креста и Девы Марии. По дру-

77. Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. 178. Как мы уже упоминали, праздник связан с приходом Тихвинской иконы в Новгород 15 марта 1617 года, но пока носит общий характер. По-видимому, празднование 26 июня на тот момент еще не установилось, и служба собственно Тихвинской иконе еще не составлена.

78. *Glavinich F. Historia Tersattana...* P. 6.

79. Интересно сходство выражения в русском тихвинском предании ред. Б: «а въ кладе оучи ниша крестъ»; ред. Е: «в кладе сосновой, на которой Пречистая седѣла, здѣлаша крестъ» (*Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»...* С. 243, 249).

гой версии, статуя была из красной ели⁸⁰, о чем нам стоит вспомнить, когда ниже пойдет речь об иконе Елецкой.

В соответствующей главе мы проследили эволюцию лоретского предания и наблюдали по свидетельствам XV века параллельное почитание Богородичного образа и креста. Письменные сказания не позволяют точно определить момент перехода от поклонения иконе к поклонению деревянной статуе Богоматери с Младенцем, которая заменила икону в конце XV века, но, как кажется, в поздних сказаниях крест больше не присутствует: деревянная статуя как бы вместила в себя символику Креста-древа и богородичного образа.

Оковецкая икона

Остановимся на Сказании о явлении на древе иконы Оковецкой—Ржевской. Предание об Оковецкой существенно для нас, поскольку служба 9 июля могла соприкаться и с этим культом; к тому же по времени он достаточно ранний, восходит к XVI веку и в начале XVII века уже богато документируется письменными источниками⁸¹. Сказание об Оковецкой иконе входит в общерусские Минеи Четии Германа Тулупова, которыми мы здесь и воспользовались⁸². Культ Оковецкой кажется дочерним по отношению к тихвинскому и колочскому. Как и легенды о Тихвинской и Колочской, легенда об Оковецкой иконе соединяет высокие мотивы, находящие опору в церковном предании, с наивными и конкретными сведениями, почерпнутыми из местной деревенской жизни или стилизованными под таковые. Как Колочская явилась не совсем добродетельному и трезвому крестьянину Луке, так и Оковецкая явилась на древе — на сосне — деревенским воришкам. На родство с культом Колочской намекает название деревни Ключки, вблизи ко-

80. Santarelli G. Loreto: Arte. P. 9.

81. Об этом с перечнем рукописей см.: Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden... S. 188—193.

82. Собр. ТСЛ. № 679. Л. 197 об.—209. Ссылки на листы приводятся в тексте в круглых скобках.

торой явилась икона. Черты тихвинского культа сквозят в совместном почитании креста, Одигитрии и св. Николая.

Яснее, чем в обоих старших культах, представлено архетипическое значение древа как основания церкви. По приказу государя на древе, на котором явился крест, нужно поставить церковь Происхождения Честного и Животворящего Креста, а на древе, на котором явилась Одигитрия, — поставить церковь Одигитрии, с приделом Николая Чудотворца (потом они обозначаются как три церкви): «А те дрѣвеса велѣль сѣчи, да пр(ес)толы на тѣхъ сосна(х) поставити на пѣнии томъ» (л. 203—203 об.).

Подобно тому как в сказании об иконе Тихвинской вводится странное требование поставить на куполе церкви крест непременно деревянный, а не железный, так здесь требуется воздвигнуть алтари на сосновых пнях. Эти нелепые на уровне практического здравого смысла распоряжения (в одном случае — самой Богоматери, в другом — государя) выражают потребность реализации в сюжете смыслов архетипического уровня, где тождественны и взаимосвязаны значения древа — Крестного древа — церкви, и значение Одигитрии приближается к этому семантическому комплексу.

Как пример отчасти сходного развития темы древа приведем итальянскую легенду об основании церкви Св. Марии около Порчильяно. Место для нее было указано Мадонной, которая явилась в образе горлицы на дубе; горлица была поймана охотниками, но улетела от них и явилась в образе прекрасной Девы одной пастушке, которой передала свое желание, чтобы там была построена церковь. Церковь была построена так, чтобы заключить в себе дуб, на котором явилась горлица⁸³. Сравнивая итальянскую легенду с русскими, мы опять должны отметить все то же постоянное различие: в итальянской легенде на древе является сама Богоматерь, в русском предании — ее икона.

83. *Tozzi I. Il culto delle Madonne arboree nelle diocesi di Rieti e Sabina // Silvæ. Anno 3, № 7. P. 259.*

Икона на древе в XVII веке: Елецкая

В XVII веке сюжет явления богородичной иконы на древе с последующим основанием церкви Успения получил особое развитие в новых службах явленным иконам, в сказаниях и на иконах. Внутри этой большой традиции осуществлялись контакты с западной мариологией Нового времени, с иконографией Девы на древе.

Основной для русской традиции культ иконы на дереве — культ Божьей Матери Елецкой. По нему особенно хорошо видны пути взаимодействий и диалогов, межконфессиональных, межкультурных, между словесными и изобразительными рядами. Елецкая икона прославилась в XVII веке. На иконе изображена Богоматерь с Младенцем в мандорле в солнечном сиянии — по западному типу, но на простом зеленом древе — ели; у подножья дерева стоит церковь (ил. 22)⁸⁴. Главный документ культа, в данном случае особенно авторитетный, — книга Иоанникия Галятовского, посвященная Богородице Елецкой⁸⁵. Иоанникий Галятовский — богослов и толкователь икон XVII века. Он был игуменом Успенского монастыря в Чернигове, где находилась эта чудотворная икона. Культ Елецкой Божьей Матери утверждается Иоанникием и им же интерпретируется. По легенде, икона Богоматери с Младенцем явилась Антонию Печерскому, отцу русского монашества, среди ветвей ели и обозначила своим явлением место, где нужно было основать

84. Икона опубликована в каталоге: Чудотворный образ: Иконы Богоматери в Третьяковской галерее / авт.-сост. В. М. Лидов и Г. В. Сидоренко. № 39. Богоматерь Елецкая-Черниговская. С. 82 — описание иконы с библиографией.

85. Скарбница потребная и пожитечная всему свету, прес(вя)тая Б(огороди)ца Елецкая з великими скарбами з чудами своими. Од Иоанекия Галятовского архимандриты Чернеговского, Елецкого найдена. Из типографии, в Новгородку Северскому свету объявлена. 1676 року месяца августа дня 23. Мы пользовались экземпляром, хранящимся в Библиотеке Папского восточного института.

Легенда об иконе из «Скарбницы» подробно цитируется в новом исследовании иконографии Елецкой Богоматери: Пуцко В. Г. Ренессансные схемы русских икон Богоматери: Елецкая и Казанская // Никодим Павлович Кондаков, 1844—1925: Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рождения : сб. ст. СПб., 2001. С. 91—99.

церковь с монастырем. «Древняя церковь была разрушена Батыем, но вновь поправлена князьями московскими»⁸⁶, в начале XVII века монастырь сожгли поляки, и икона была утрачена. Далее следует не совсем ясное сообщение («Поляки хотели унести в Любеч и колокола монастырские, но не смогли»), содержащее как будто намек на уход иконы в Любеч, оставляющий возможность для возвращения ее: она не погибла, а, возможно, лишь унесена⁸⁷. Сама явившаяся икона Богоматери с Младенцем отсутствует в традиции культа, иконографически Елецкая — это икона, изображающая явление иконы на древе. Икона Елецкая происходит, по легенде, из города Владимира и была куплена князьями Острожскими, которые пожертвовали ее в черниговский Успенский монастырь. Князья Острожские — хранители православия в Западной Руси и проводники западных религиозных и культурных тенденций, так что это известие, может быть, несет в себе и конкретное историческое указание на западные истоки иконографии⁸⁸. Образ Богоматери на древе разворачивается в нарратив, становится легендой об иконе, явившейся на древе, указывающей место строительства церкви. Церковь, созданная по этому указанию, — это и просто церковь монастыря, и, до некоторой степени, Православная Церковь вообще, пере-

-
86. Изложение легенды в книге XIX века цитирую по новому переизд.: *Снесорева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль, 1999. С. 100.
87. Намек, оставляющий надежду на возвращение, характерен для XVII века, для самозванческих легенд, а в отношении легенд об иконах сохраняет актуальность до нашего времени. Ср. историю возвращения Казанской Божьей Матери, погибшей перед революцией, но не окончательно, так что теперь она возвращается с Запада. Еще более сложна история Тихвинской иконы, которая была унесена немцами из разрушенного Тихвинского собора на Запад — в Псков, Ригу, затем перевезена в Чикаго и наконец вернулась в восстановленный Успенский монастырь. То, что эта история фактически достоверна и документирована, совершенно не мешает ей сохранять символическое измерение.
88. В. Г. Пуцко анализирует иконографию собственно иконы, чудесно явившейся, представляющей Богоматерь с Младенцем на троне, и приходит к выводу о присутствии в ней ренессансного влияния (*Пуцко В. Г.* Ренессансные схемы русских икон Богоматери... С. 91—99).

жившая катастрофы и подъема всей истории этой земли. Чудотворная икона отождествляется с церковью и сгорает, возрождается, исчезает из Чернигова, оказывается во Владимире, возобновляется князьями Острожскими и становится иконой, изображающей икону на древе.

Иоанникий Галятовский, вдохновитель и хранитель культа Богоматери Елецкой, дает в своей книге и богословие этой иконы, открывая символическое измерение легенды. Суть иконы и чуда коренится в ветхозаветных образах дерева. Вот тексты, на которые указывает Иоанникий:

Ис. 41: 18—20: «Посажу в пустыне кедр, ситтим, мирту, и маслину; посажу в степи кипарис, явор и бук вместе».

Ис. 55: 11—12: «И так вы выйдете с веселием и будете провожаемы с миром; горы и холмы будут петь перед вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам».

Ос. 14: 6—10: «Я буду росой для Израиля, и он расцветет, как лилия, и пустит корни свои как Ливан. Расширятся ветви его, как маслины, и благоухание от него, как от Ливана. Возвратятся сидевшие под тенью его, и будут изобиловать хлебом, и расцветут как виноградная лоза, славны будут как вино ливанское... Я буду как зеленеющий кипарис; от Меня будут тебе плоды».

Пс. 103: 16—17: «Насыщаются древа Господа, кедр Ливанские, которые он насадил. На них гнездятся птицы: ели — жилища аисту».

Эти ветхозаветные стихи не относятся к прообразам Богоматери, но они вместе создают идею произрастания благодатного мира по воле Бога и в этом смысле в Новом Завете могут быть соотнесены с древом жизни Апокалипсиса:

Среди улицы его, и по ту и другую сторону реки,
древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды,
дающее на каждый месяц плод свой; и листья
дерева — для исцеления народов (Откр. 22: 2).

В конечном счете во всех этих значениях древо восходит к древу жизни в райском саду и является богородичным, поскольку Дева Мария, согласно службе 9 июля, базовой для символики чудотворных богородичных икон, есть и райский сад, и древо, осененное Духом.

Икона Симона Ушакова

В 1668 году в Москве лучший иконописец того времени Симон Ушаков написал икону, которая заслуженно считается завершением и обобщением древнерусского иконописания⁸⁹ (ил. 23). Она, как и подобало иконе, не имела названия, но в исследованиях называется «Похвала Богоматери Владимирской» или «Древо государства Московского». На иконе представлено дерево, вырастающее из Успенского собора Кремля. У подножия древа Иван Калита и первый московский митрополит того же времени Петр. Они выращивают дерево, ухаживают за ним. На заднем плане помещены фигуры царя Алексея и царицы Марии с царевичами. Дерево покрыто красными цветами и виноградными гроздьями, на боковых ветвях размещены медальоны с фигурами русских царей, митрополитов, патриархов, святых. На центральных ветвях в вершине древа находится икона Богоматери Владимирской. Фигуры в медальонах обращены к ней и держат в руках свитки с надписями, близкими или совпадающими с формулами Акафиста. Наверху в облаках Спас, держащий в руках венец и ризу. Рядом с ним с двух сторон помещены тексты из Апокалипсиса. Так произведение Симона Ушакова изображает триумф Владимирской иконы Богоматери. Это икона иконы. Она

89. Хранится в ГТГ, описание см.: Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 2: XVI — начало XVIII века. С. 411—413. № 912.

может рассматриваться и как высшая точка развития культа Владимирской иконы, и, в более общем смысле, как результат эволюции русских культов чудотворных богородичных икон.

Эта икона в относительно недавней работе В. Г. Чубинской хорошо вписана в контекст придворной барочной культуры⁹⁰, когда, по выражению исследовательницы, люди мыслили образами дерева⁹¹.

Специфическая черта иконы Ушакова по сравнению с западной традицией та, что дерево растет не из тела Иисуса или Адама, не из почвы райского сада, как обычно в западной иконографии, а из Успенского собора Кремля, и окружено кремлевскими стенами. И на нем, и вокруг него находятся исторические фигуры правителей. Ясно видна озабоченность исторической проблематикой, с которой, впрочем, символ древа бывает часто связан.

Наиболее близким прообразом иконы Симона Ушакова является фронтиспис книги «Акафисты», изданной в Киево-Печерской лавре в 1663 году⁹². Здесь представлено дерево, вырастающее из Успенского собора Киево-Печерского монастыря, на ветвях которого — медальоны с печерскими подвижниками, а в вершине в большом медальоне — икона Богородицы с Младенцем. Отметим, что в сборнике содержится и акафист Успению с его образом Богородицы — древа жизни.

На иконе Ушакова все персонажи в медальонах держат в руках свитки с текстами⁹³, которые содержат растительную символику и восходят к стихам службы Акафиста, но не всегда точно им соответствуют. Например: точно цитирует Акафист (икос 3) надпись «Радуйся, яко

90. Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богородица Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богородице Владимирской»: Опыт историко-культурной интерпретации // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 290—308.

91. Там же. С. 293.

92. Воспроизведен в указанной работе В. Г. Чубинской, с. 295.

93. Тексты на свитках расшифрованы в работе: Филимонов Г. Симон Ушаков и современная ему эпоха русской иконописи // Сборник на 1873 год, изданный обществом древнерусского искусства. М., 1873. С. 33—39. Тексты эти никогда не анализировались. В. Чубинская дополнила описание, прочитав стихи из Апокалипсиса около фигуры Христа.

рай пышный процвѣтаеши»⁹⁴; цитируется с небольшой переделкой стих из канона Иосифа (песнь 7): «Лозо истинная, гроздь зрѣлый воздѣлавшая», в надписи: «Лозо истинная, возрастившая плод животный».

Тема выращивания грозди присутствует очень настойчиво, варьируясь с разной степенью близости к первоисточникам:

«Радуйся, тайный богонасажденный винограде и зрелый грозде нетлѣния возрастивши» (на свитке митрополита Киприана). Ср.: «Радуйся, отрасли неувядаемыя розго; радуйся, плода безсмертнаго стяжание» (Акафист, икос 3);

«Радуйся, винограде тайный, израстивший живот»;

«Радуйся, розго, изнесшая гроздь живота».

При этом гроздь появляется и в похвале самой Богородице:

«Радуйся, грозде тайный, вино источающий, веселяще вѣрных», — что близко к уже цитированным стихам из канона Иосифа из песни 7: «Лозо истинная, гроздь зрѣлый воздѣлавшая, вино источающий, души веселящее, вѣрою ты славящихъ».

Формула из канона Иосифа здесь переделана так, что образуется возможность двойного понимания: либо наименование Христа «гроздь» перенесено на Марию, либо эта надпись есть обращение к Христу.

Тот же процесс изменения исходного хайретизма находим в другой надписи:

«Радуйся, яблоко благовонное и краснозримое». Ср.: «Радуйся, едина прозябшая яблоко благовонное, радуйся, рождшая благоухание, единаго царя» (канон Иосифа, песнь 1).

В надписи на иконе Ушакова наименование «яблоко благовонное» отнесено к Богоматери — или, опять же, наименование Богоматери переделано так, чтобы стать обращением к Христу⁹⁵. Таким образом,

94. Акафист и канон Иосифа цитируем по изд.: Канонник, или Полный молитвослов. Здесь цит. с. 91. Надписи — по изд.: *Филимонов Г.* Симон Ушаков и современная ему эпоха... С. 34—35.

95. В уже цитировавшейся в главе II проповеди на Успение Иоанна Дамаскина: «Ты бо яко яблокъ в древесѣхъ дубравныхъ, и пло(д) твои сладость в гортани вѣрныхъ» (Песн. 2: 3) (л. 340). «Яблокъ» здесь означает «яблоня».

вводится возможность двойственного понимания и в этом случае, а значит, такая трансформация символических имен Марии для двойных «радостей» Христа и Богородицы является конструктивным принципом надписей. Они восходят к первообразам через посредство иконы Владимирской — образа Богородицы и Христа.

Двойственность значения символических имен заложена в композиции всей иконы, включая надписи. Как синонимы поставлены рядом корень и плод, то, что произрастает, и то, что произрастает:

«Радуйся, кореню вѣры православныя и плоде без(смертный)»;

«Радуйся, листе прекрасный древа животнаго Христа».

Вторая надпись возвращает древу значение древа жизни, Христа. А плодом и листом становится, по-видимому, икона Богородицы.

«Лист» в славянских литургических текстах не является именем Марии. Появление здесь этого слова заставляет вспомнить о древе жизни в варианте Апокалипсиса (Откр. 22: 2): «и листья дерева — для исцеления народов».

Соотнесенность древа жизни — как упоминаемого в свитке, так и самого изображения на иконе — с Апокалипсисом тем более вероятна, что вся икона венчается двумя стихами из Апокалипсиса, вписанными рядом с фигурой Христа: о вручении венца жизни (Откр. 2: 10) и о белых ризах (Откр. 3: 5), которых удостоятся праведные.

Таким образом, икона Ушакова представляет собой синтез Апокалипсиса с Акафистом и оказывается типологически близка западным изображениям древа как развития царства Нового Израиля. Традиции, как иконографические, так и литургические, проявляют содержательное сходство и единство символики при отсутствии непосредственных пересечений и при наличии важных особенностей: русский вариант — это древо с иконой Богородицы с Младенцем, а символика древа жизни предпочитается символике древа Иессеева. Это диалектическое сходство-различие традиций обусловлено общностью корней и общим пониманием Марии как корня истории и ее развивающей силы.

Таким образом, икона Ушакова, завершающая русскую традицию богородичного древа, демонстрируя сходство деталей и символов с за-

падной традицией, имеет важную специфику, мотивированную особенностью пути развития русской богородичной символики в литургических текстах: в вершине русского древа находится не сама Мария, а ее икона, включающая Младенца. Премудрость — это не Христос, как на православном Востоке, и не Мария, как на католическом Западе, а Богоматерь с Младенцем, в материальном историческом плане ее символ — чудотворная икона Владимирская.



Заключение

«Сон Богородицы» — это молитва-заговор, сообщающая о том, как Богоматерь видит во сне своего Сына принявшим муки и распятым на кресте. «Сон» чрезвычайно распространен в России, известен в списках с XVII века; традиция его не прерывалась и в советский период. Переписываемый в тетрадки и на отдельных листках, сохраняемый как оберег, он заменял литургию и Писание в местах, где не было богослужения и церкви. «Сон» в России не исчез и сейчас. Это европейское явление, особенно он распространен у славян, но известны итальянские, румынские, немецкие и прочие версии¹. Выявлены итальянские письменные версии «Сна» начиная с XIV века. Еще А. Н. Веселовский выразил мнение, что «Сон» распространился по Европе из Италии, но он не исключал и возможности византийского источника². Заговор «Сон Богородицы» вообще предлагает историю спасения так, как ее видели в разные периоды народы Европы. Заговор нужно читать или переписывать в надежде избавиться от посмертных мучений и всяческих земных неприятностей.

-
1. Обзорную статью о «Сне», в том числе в его печатных версиях, включающую новую библиографию и комментарий, см. в кн.: Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010. С. 416—422.
 2. *Веселовский А. Н.* Очерки по истории развития христианской легенды. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // ЖМНП. 1876. № 4. С. 341—363.

В духовном стихе «Сон Богородицы» можно найти формулу русского культа богородичной иконы в ее связи с Успением. В некоторых русских версиях «Сна» евангельская история завершается Успением Богоматери, которое непосредственно связывается с созданием иконы:

...В третий Я день, мати, вокресну,
Сам Я по тебе, мати, буду,
Сам Я из тебя душу выну,
И спишу твой лик на икону,
Положу икону въ Божью церкву,
В Божию церковь за престолом:
Пойду — иконе помолюся,
Пойду — иконе поклонюся...³

Или другой вариант:

Я Сам из тебя душу выну,
Погребу твое тело со святыми,
Напишу твой лик на икону,
Поставлю его на престоле,
Дам свое имя Христово⁴.

Или:

Спишу твой лик на икону,
И поставлю ж Я твой лик
Во Божьей церкви за престолом:
И тебе, Матушка, будут величати,
А меня, Криста, будут возвышати⁵.

3. Бессонов П. Калѣки перехожие: Сборник стихов и исследование. М., 1861 (переизд.: *Bezsonov P. Kaleki perekhozhie: Sbornik stikhov i izsledovanie*. М., 1861—1865. Gregg International Publishers LTD, 1970). Ч. 6. С. 183. № 607.

4. Там же. С. 186. № 609.

5. Там же. С. 188. № 610.

По этим версиям получается, что Христос воскреснет и сразу же придет за душой своей Матери. Успение с созданием иконы становится важнейшей завершающей частью этого народного Евангелия: Христос принимает душу Богоматери и создает ее икону, которую помещает в церкви. На иконе запечатлен лик Богоматери, но она служит для почитания Христа, как христобогородичная, она — богородичный источник милости Божией. Эти версии «Сна Богородицы» принадлежат только русской устной поэтической традиции. Письменные версии, сохранившиеся с XVII—XVIII веков и теснее связанные с европейской традицией «Сна», не включают Успения, останавливаясь в евангельском рассказе исключительно на Страстях Господних. Такой параллелизм принятия души Богородицы в Успении и создания богородичной иконы, такое представление о месте этой иконы в Церкви и ее назначении быть источником милости Божией кажутся отголоском проповеди на Торжество Православия, которая начиналась, как мы помним, историей создания образа Богоматери апостолом Лукой и явлением ее нерукотворного образа и завершалась периодом о двойной природе милости — Христовой и Богородичной, о Сыне, который вечно остается с Матерью, унаследовал от нее милосердие и служит ей. Можно сказать, что этот духовный стих с его параллелизмами и внерациональными построениями кратко передает то, что мы так долго и подробно старались обосновать в этой книге.

Литургическая поэзия, посвященная чудотворным богородичным иконам, является особенностью русской богослужебной традиции и значительной частью русской литературы; она начинает формироваться в конце XIV века на основе словесности Успения и Торжества Православия, соединяет, перерабатывает, пересоздает византийские и славянские традиции — службы Успению, трем Спасам, молебн Одигитрии, ряд других служб. Создается новый тип служб, в которых икона чувствуется как «сообразная» Богородице, пребывающая ближе к первообразу, чем какая-либо реликвия; прообраз двойной — Богоматерь с Младенцем, в чудотворной иконе встречаются и через нее источаются

милость Богоматери и милость Божия; икона *кипит светлостями* — исцелениями, прощением и светом, просвещает разум.

Чудотворная икона Богоматери с Младенцем, Одигитрия, прежде всего является жилищем милости Божией. На нее распространяются успенские хваления Богоматери, из которой воссияло Солнце, и самому Солнцу:

Песнь 5 Первого канона на Успение
...от Присносущныя бо Славы, Соприсносущное
и Ипостасное возсиявый Сияние, из девственных
утробы сушим во тьме и сени воплощся возсиял еси
Солнце⁶.

Русское богослужение «сообразной» иконе Богоматери с Младенцем в своей символике солнца, света, просвещения и мудрости следует учению о Фаворском свете и присносущном свете от Образа — переданном русской традиции через службы Образу и Преображению. На русской почве символика Премудрости не была перенесена на Богородицу, как на Западе, но, оставаясь христологической, сблизилась с символикой чудотворной «сообразной» иконы Богоматери с Младенцем. Символ Солнца, не усвоенный Богородице, но сближенный с ней, стал символом чудотворной иконы, чудесно являющейся на воздухе или проходящей путь. Чудотворная икона чествуется в богослужении как сияние света, просвещающее мир, или как солнце, обходящее вселенную.

Русская литургическая поэзия в честь чудотворных икон Богоматери идет от высших богослужебных традиций и всегда сохраняет связь с ними. Какой бы местный, частный характер ни носила прославляемая икона, новая служба хотя бы до некоторой степени сохраняет связь с уже заданными образцами и, следовательно, прославляет новоявленную икону в ее «сообразности».

6. Скабалланович М. Успение Пресвятой Богородицы... С. 67.

В своей конкретности чудотворные иконы исторически часто использовались для политических целей — укрепления власти, государственности, личного престижа, защиты имущества и прочего. Эти аспекты жизни иконы получили отражение в исторических и нарративных источниках, которые могут служить и служат материалом для успешных исследований по тематике «Образ и власть». Здесь мы касались этого материала в основном в той мере, в которой он был полезен для прояснения истории служб и их особенностей, то есть не со стороны социологии образов. Хотя мы отдаем себе отчет, что литургическая поэзия не была защищена от воздействия социально-политической тематики, но мы не сосредотачивались на ней, выбрав менее разработанный аспект исследования.

Мы рассматривали русские службы чудотворным иконам не в проекции на рассказы об иконах, о судьбе материальных образов, с которыми основные службы вообще не согласованы, а в соотношении с высокой церковной словесностью, гомилетической и литургической, с которой они связаны прямым родством и к которой вполне принадлежат. Русские службы празднуют явление первообраза в образе. Для этого церковный календарь открывал две даты: 26 августа, успенское сретение народом и городом Богоматери-Наставницы в ее иконе, и 9 июля — старинная церковная дата явления Богоматери земному миру через изливание милости Божьей. Икона Владимирская стала в русской церковной жизни (и не только в русской, но и в европейской, где она часто стоит в церквях у алтаря) идеальным образом, через который происходит приближение к первообразу (ил. 24). Этот статус Владимирской иконы обусловлен не закрепленностью за ней ряда исторических чудес — это дело государственно-политическое и давно утратившее религиозный смысл, если когда-либо вообще его имело, — а ее онтологическими свойствами. Для прославления этой иконы не нужны были чудеса исцелений или побед: мистический свет присутствует в ее красоте. То, что эта икона находилась в Северо-Восточной Руси, было, как мы полагаем, существенным фактором, повлиявшим на возникновение русских служб и праздников в честь икон.

Второе из двух основных русских празднований в честь икон — явления милости Божьей, прощения и света через икону — формировалось, соотносясь больше с прообразной иконой по проповеди на Торжество Православия и литургическим текстам, и меньше — с исторически явленными образами. Не только посвящения службы в месяцесловах были неустойчивы и неопределенны, но и сами исторические образы, прославившиеся как явленные, в силу преходящего характера этой явленности иногда приобретали качество неопределенности, исчезали с исторического горизонта, уходили, скрывались. Служба была вдохновлена, может быть, явлением в Можайском княжестве — чудесами от иконы Смоленской или Колочской, а то и Полоцкой, а может быть, явлением Тихвинской. По-настоящему служба прославила Казанскую икону и прославилась ею, но и Смоленская, и Казанская, и Полоцкая, и Колочская вещественно, как чудотворные иконы, — исчезли, что никак не уменьшило значения церковной службы.

Русское богослужение иконам складывалось начиная с конца XIV века в контексте богатой церковной словесности восточного, неоплатонического, идеального склада, в которой были весьма развиты средства определения степеней близости к первообразу. В XVII веке это идеальное измерение было отчасти потеряно, в новых условиях культа икон стали более вещественными, определенная икона и местные связанные с ней интересы начинали доминировать, на первый план стали выходить сказания. Эти процессы не повлияли, однако, на содержание основных служб, на основные празднования, которыми продолжают чествоваться прообразы.

СОКРАЩЕНИЯ

- БАН** — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
- БЛДР** — Библиотека литературы Древней Руси
- ВВ** — Византийский временник
- ВМЧ** — Великии Минеи четии
- ГИМ** — Государственный Исторический музей (Москва)
- ГРМ** — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)
- ГТГ** — Государственная Третьяковская галерея (Москва)
- ДРИ** — Древнерусское искусство
- ЖМНП** — Журнал Министерства народного просвещения
- ИРЛИ** — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)
- ЛЛС** — Лицевой летописный свод
- МДА** — Московская Духовная академия
- МЛС** — ПСРЛ. М., 2004. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века
- НГОМЗ** — Новгородский государственный объединенный музей-заповедник
- ОЛДП** — Общество любителей древней письменности
- ОР** — отдел рукописей
- ОРЯС** — Отделение русского языка и словесности Академии наук
- ПЛДР** — Памятники литературы Древней Руси
- ПМВ** — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и много восполненное. Владимир, 1901. Т. 1—3. Фототип. переизд.: М., 1997
- ПСРЛ** — Полное собрание русских летописей

- ПЭ** — Православная энциклопедия
- РГАДА** — Российский государственный архив древних актов (Москва)
- РГБ** — Российская государственная библиотека (Москва)
- РНБ** — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
- РФА** — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века / подгот. текста А. И. Плигузова, Г. В. Семенченко, Л. Ф. Кузьминой. М., 1986—1992. Т. 1—5
- СККДР** — Словарь книжников и книжности Древней Руси
- СПбДА** — Санкт-Петербургская духовная академия
- Тип.** — ПСРЛ. М., 2000. Т. 24: Типографская летопись
- ТОДРЛ** — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
- ТСЛ** — Троице-Сергиева лавра
- ЦМиАР** — Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Москва)
- ЧОИДР** — Чтения в Обществе истории и древностей российских
- ДОР** — Dumbarton Oaks Papers

ЦВЕТНЫЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ (вклейка)

- Ил. 1. Мастерская Дионисия. Успение Богоматери. Конец XV в. ЦМиАР.
- Ил. 2. Дионисий. Богоматерь на троне. Фреска Рождественского собора Ферапонтова монастыря, роспись алтарной конхи. 1502 г.
- Ил. 3. Круг Дионисия. «О тебе радуется». Конец XV в. Успенский собор Московского Кремля.
- Ил. 4. Успение. 2-я пол. XV в. Успенский собор Московского Кремля.
- Ил. 5. Мария с Младенцем. Середина — 2-я пол. XV в. Часослов из Брюгге. Библиотека Лоренциана, Флоренция.
- Ил. 6. Тициан. Ассунта («Взятая на небо»). 1516—1518 гг. Картина маслом на дереве в церкви Santa Maria Gloriosa dei Frati, Венеция.
- Ил. 7. Богоматерь Одигитрия Кирилло-Белозерская. Конец XIV в. ГТГ.
- Ил. 8. Дионисий. Преподобный Кирилл Белозерский. Конец XV — начало XVI в. ГРМ.
- Ил. 9. Пелена с иконой Одигитрии по типу Тихвинской и с текстом стихир. Середина XVI в. Музеи Московского Кремля.
- Ил. 10. Похвала Богоматери с Акафистом. 3-я четверть XIV в. Музеи Московского Кремля.
- Ил. 11. Богоматерь Донская. Конец XIV в. ГТГ.
- Ил. 12. Успение. Оборот иконы «Богоматерь Донская». ГТГ.
- Ил. 13. Тихвинская икона Божьей Матери. Между XIII и XV вв. Успенский монастырь, г. Тихвин.
- Ил. 14. Дионисий. Одигитрия. Из Вознесенского собора в Кремле. 1482 г. ГТГ.

- Ил. 15. Дионисий. Одигитрия. Из Успенского собора Иосифо-Волоколамского монастыря. 1480-е гг. ЦМиАР.
- Ил. 16. Неизвестный автор. Богоматерь с ангелами. Фреска в Доме Богоматери в Лорето. XIV в.
- Ил. 17. Антониаццо Романо. Богоматерь с Младенцем, Одигитрия. Написана по заказу кардинала Виссариона в 1464 г. Базилика Двенадцати Апостолов в Риме.
- Ил. 18. Джованни Беллини. Греческая Мадонна. 1460-е гг., Венеция. Галерея Брера, Милан.
- Ил. 19. Маттео да Гуальдо. Генеалогическое древо рода Давидова. 1497 г. Рокка Флеа. Городской музей (Италия).
- Ил. 20. Псалтирь Девы Марии. 1470-е гг., Франция. Библиотека Палатина, Парма.
- Ил. 21. Явление Богоматери и св. Николая пономарю Юрьшу. Конец XVII в. ГРМ.
- Ил. 22. Богоматерь Елецкая. XIX век. ГТГ.
- Ил. 23. Симон Ушаков. Похвала Богоматери Владимирской. 1668 г. ГТГ.
- Ил. 24. Богоматерь Владимирская. XII в., Византия. ГТГ.

ЧЕРНО-БЕЛЫЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ

Глава IV

- Рис. 1 (с. 242). Клеймо иконы «Похвала Богоматери с Акафистом», иллюстрирующее кондак I. 3-я четв. XIV в. Музей Московского Кремля.

Глава VII

- Рис. 1 (с. 435). Клеймо иконы «Похвала Богоматери с Акафистом», иллюстрирующее икос XII. 3-я четв. XIV в. Музей Московского Кремля.
- Рис. 2 (с. 436). Дионисий. Фреска Рождественского собора Феррапонтова монастыря. Из цикла Акафиста. 1502 г.
- Рис. 3, 4 (с. 438, 439). Сказание о Тихвинской иконе. Миниатюры. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 186 об., 188.

Глава VIII

- Рис. 1 (с. 507). Перемещение святой церкви из Назарета. Титульный лист брошюры: *Dati Giuliano. La historia di Santa Maria de Loreto*. [Roma, 1492—1493].
- Рис. 2—4 (с. 508—510). Сказание о Тихвинской иконе. Перемещения иконы Одигитрии Тихвинской. Миниатюры. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 187, 187 об., 188 об.

Глава IX

- Рис. 1 (с. 541). Св. Анна с Богоматерью и Младенцем на лоне. 1530 г. Розарий. Библиотека Честера Битти, Дублин.
- Рис. 2 (с. 545). Лука и Франческо Синьорелли. Непорочное Зачатие с пророками. 1521—1523 гг. Епархиальный музей, Кортона.
- Рис. 3, 4 (с. 554, 555). Сказание о Колочской иконе. Икона на дереве. Миниатюры. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 807 об., 808.
- Рис. 5 (с. 557). Сказание о Тихвинской иконе. Икона на дереве. Миниатюра. 1560-е — 1570-е гг. ЛЛС. Остермановский второй том. БАН. 31.7.30-2. Л. 186.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрамович Д. И. 159, 269, 317, 410
Авгарь, царь 221
Август, имп. 551
Августин Кордецкий, приор 32
Авраам, библ. 525, 527, 528
Авраамий, еп. Суздальский 153
Авраамий Палицын 24, 183
Агапкина Т. А. 553
Адам, библ. 72, 406, 522, 523, 525, 527, 528, 542—544, 566
Адриан, св. 248, 267, 270, 303, 307
Айналов Д. В. 361
Алан де ла Рош (Alano della Rupe; Alain De La Roche) 151
Алевиз Фрязин 376
Александр, диак. 163, 165
Александр, кн. Стародубский 351
Александр Свирский, св. 320
Алексеев А. А. 84, 122, 123, 455
Алексей, митр. 159
Алексей Михайлович, царь 565
Алексий Студит, патриарх 175
Алляция Л. (Allaci L.) 173
Амвросий Медиоланский (Амбросей Медиоламский), св. 380
Амвросий (Погодин), архим. 88
Амосов А. А. 496, 499
Андерсон П. (Anderson P. M.) 21, 32
Андрей, ап. 417, 473—480, 483, 484, 487
Андрей Боголюбский, кн., св. 252—257, 276, 278, 280, 285, 307, 308, 364, 365, 376, 378, 384
Андрей Дмитриевич, кн. Можайский 323, 340—342, 345—347, 350—353, 356, 372
Андрей Иерусалимский (Андрей Критский), св. 35, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 523, 534
Андрей Юродивый, св. 184, 299
Андрей Юрьевич, кн. 349, 367, 379
Андроник II Палеолог, имп. 170—172, 212, 308
Анжелита Дж. (Angelita G.) 464—466, 468, 492—495
Анисимов А. И. 251, 314, 315
Анна, св. 231, 492, 533, 534, 538, 541, 548, 551, 552
Антоний, архиеп. Новгородский, св. 178, 179

- Антоний Печерский, св. 562
Антоний (Храповицкий), архиеп. 150
Антонова В. И. 157, 158, 360, 361, 441, 565
Арранц М. (Arranz M.) 136—138, 156
Арсений Глухой 175, 180—184, 186—188, 190, 191, 203, 326
Арсений, иером. 130, 310, 385, 386, 388, 398
Арсений, св. 132
Артамонова Ю. В. 220
Афанасий Великий, св. 91
Афанасий I, патриарх 101, 102, 174
Афанасьева Т. И. 116, 209
Афиногенов Д. Е. 393, 424
Ахмат, хан 310, 489
- Бадаланова-Геллер Ф. К. (Badalanova F.) 60
Бартолини М. Г. (Bartolini M. G.) 122, 125
Баталов А. Л. 374
Батый (Бату), хан 268
Бахрушин С. В. 348
Баччи М. (Bacci M.) 9, 15, 19, 20, 22, 35, 36, 45, 50, 166, 189, 479—481, 483
Баязет (Баязид I), османский султан 17, 295
Бегунов Ю. К. 95
Беллини Дж. (Bellini G.) 481, 579
Белоброва О. А. 431, 449
Бельтинг Х. (Belting H.) 49, 218
Беляев Л. А. 251
- Бернардин Сиенский (Bernardino da Siena) 107, 108
Бернардино де Бустис (Bernardino de Bustis) 539
Бернацкий М. М. 88
Бессонов П. (Bezsonov P.) 571
Бёш Гайано С. (Boesch Gajano S.) 42, 53, 55
Битти А. Ч. (Beatty A. Ch.) 541, 580
Богдановић Дм. 102, 132
Бонавентура (Bonaventura; San Bonaventura) 528, 529
Борис, св. 278, 279
Борис Годунов, царь 373, 420
Браманте Д. 443
Буганов В. И. 374, 379
Буланин Д. М. 7, 8, 40, 46, 52, 53, 526, 550
Бунина И. К. 129
Бурхард Я. (Burckhardt J.) 15, 473
Бусева-Давыдова И. Л. 48, 360
Буслаев Ф. И. 226, 503
Бьянка, герцогиня миланская 472
- Варки Б. (Varchi V.) 31
Варлаам, митр. 312, 314, 377, 379, 381, 382
Варлаам (Денисов), архим. 154, 205, 312
Варлаам Хутынский, св. 160
Варсонофий, еп. Смоленский 377, 381, 383
Василий I Дмитриевич, вел. кн. 267, 289, 292, 358, 364, 367, 372
Василий II, имп. 211

- Василий II Васильевич Темный, вел. кн. 189, 350—352, 354, 363, 367, 368
- Василий III Иванович, вел. кн. 312, 313, 320, 350, 373—379, 381, 382, 384, 385, 387, 388, 430, 432, 433, 484, 490, 491, 497, 498, 500, 505
- Василий Васильевич Шуйский, кн. 379
- Василий Софьянин 7, 40
- Василий Юрьевич Косой, кн. 367, 368
- Василик В. В. 63
- Васильев А. А. 170
- Васильева О. А. 437, 548
- Васильева Т. М. 396
- Вассиан Патрикеев 410
- Вахрина В. И. 251, 315
- Вельманс Т. (Velmans T.) 232, 235, 240, 531, 532, 543
- Верещагин Е. М. 278
- Веселовский А. Н. 526, 570
- Вздорнов Г. И. 235
- Викторов А. Е. 132
- Виноградов А. Ю. 473
- Виссарион, митр. Никейский, кардинал (Bessarione) 19, 20, 38, 470—477, 479—488, 579
- Витовт, вел. кн. Литовский 18, 305, 351, 364
- Владимир (Ферапонтов), архим. 8, 40
- Власов А. Н. 369
- Водолазкин Е. Г. 348
- Вознесенский А. В. 103, 125, 126, 152
- Вольф Г. (Wolf G.) 33, 35, 36, 49, 50, 53, 218
- Воротынский Федор, кн. 351
- Всеволод Юрьевич, кн. 514
- Вяземский П. П. 175, 176
- Габсбурги 447
- Гавриил, архангел 61, 94, 95, 97, 104, 120, 151, 213, 216, 446, 493
- Галактион, старец 501
- Галятовский Иоанникий 44, 45, 234, 562, 564
- Гардзанити М. (Garzaniti M.) 53, 449
- Гарэн Е. (Garin E.) 471
- Геннадий, архиеп. 159, 317, 430—432, 504
- Георгий, свящ. 494, 505
- Георгий Акрополит (George Akropolites) 167
- Георгий Амартол 396
- Георгий Дмитриевич см. Юрий Дмитриевич
- Георгий Писида 226
- Герман I, патриарх 43, 219, 396, 401, 478, 479, 512
- Герман II, патриарх 33, 219, 264, 265, 398
- Герман Подольный 410
- Герман Тулупов 66, 329, 560
- Гермоген (Ермоген), патриарх, св. 195—197, 336, 389, 390
- Главинич Ф. (Glavinich F.) 468, 559
- Глеб, св. 278, 279
- Голубинский Е. Е. 257, 259—262, 290, 310

- Голубцов А. 199, 319, 320, 559
Гордиенко Э. А. 503
Горский А. В. 47, 66, 67, 102, 116, 131, 161, 183, 205, 234, 259, 267, 270, 301, 314, 327, 328, 330, 372, 524
Грабовский Я. (Grabowski J.) 55
Гребенюк В. П. 251, 279, 287, 290, 293—295
Григорий, нижегородец 24
Григорий I Великий, папа римский 452
Григорий II, папа римский 43, 394, 396, 402, 478
Григорий IX, папа римский 22, 37, 38
Григорий Богослов, св. 524—526
Григорий Грек, митр. 377
Григорий Палама (Gregorio Palamas), архиеп. Солунский, св. 6, 7, 58, 65, 66, 86—88, 90—93, 99, 106, 120, 226, 543
Григорий Синаит, св. 206, 397
Григорий Цамблак, митр. Киевский 86, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 104, 111, 119, 120, 350, 351
Громова Е. Б. 48, 241, 400, 434, 437
Гронек А. (Gronek A.) 533
Грумель В. (Grumel V.) 170, 171, 184, 212
Губин-Маглаков Постник (Федор), дьяк 378—380
Гукова С. Н. 483
Гумпшенберг В. (Gumpfenberg W.) 10, 45
Гурий Тушин 410
Гусева Э. К. 8, 40, 188, 247
Давид, библист. 94, 96, 98, 524, 527, 531, 532, 534
Даниил, игум. 448, 449, 493
Даниил, митр. 310, 323—325, 382, 385, 388, 433, 496, 499, 500, 501
Дворник Ф. (Dvornik F.) 477, 534
Делагарди Яков (Пунтусов Яков) 27, 28
Демосфен 452, 479
Дергачев В. В. 393
Джироламо д'Асколи см. Николай IV, папа римский
Дианова Т. В. 95, 161
Димитрий Ростовский, свт. 10, 201
Дионисий, архиеп. Суздальский, св. 19, 20, 135, 349
Дионисий, архим. 173, 175, 180, 181, 183
Дионисий, иконописец 59, 99, 104, 244, 436, 440, 441
Дионисий Ареопагит, св. 63, 79, 82, 85, 229, 230, 238
Дмитриев Л. А. 250, 500
Дмитриева А. 112
Дмитриева Р. П. 430, 496, 499—501
Дмитриевский А. 160, 175, 234
Дмитрий Герасимов 490, 491, 497
Дмитрий Иванович Донской, вел. кн. 209, 247, 248, 291, 306, 345, 346, 351, 352, 361, 365—367, 372, 499, 500

- Дмитрий Юрьевич Шемяка, кн. 352, 367, 368, 369, 372
- Добрынина Э. Н. 116
- Добшютц Э. фон (Dobschütz E. von) 33, 395
- Долмат (Далмат), еп. Новгородский 414
- Дорофей, авва Палестинский, св. 397, 398, 519
- Дробленкова Н. Ф. 117
- Дукас, греч. историк 174
- Дыбо В. А. 129
- Ева, библ. 97, 98, 525, 542—544
- Евдокия, вел. кн. 306
- Евфимий (Евтимий) Тырновский, патриарх 130, 133
- Евфросин Псковский, св. 412, 413
- Евфросиния Полоцкая, св. 23, 326
- Едигей 348
- Езекия, иудейский царь 302
- Екатерина Александрийская, св. 284
- Елена, св. 20, 23, 382, 463, 472
- Елена Волошанка 431
- Елизавета Праведная, св. 14
- Енин Г. П. 28
- Епифаний Премудрый, св. 182, 290, 504, 551
- Ермоген см. Гермоген, патриарх
- Ефросин Белозерский 115, 117, 118, 124, 163
- Желтов Михаил** 226, 259
- Живов В. М.** 6
- Жихдимонт см. Сигизмунд**
- Журова Л. И. 46, 323, 328—330, 357, 362, 553
- Жучкова И. Л. 251, 287
- Жюжи М. (Jugie M.) 64, 66, 82, 113
- Загребин В. М. 325
- Запаско Я. П. 125
- Заруцкий Иван 26
- Зерву Тоньянци И. (Zervou Tognazzi I.) 34, 133, 134, 138, 139, 165, 171, 176—178, 184, 188, 211
- Зимин А. А. 351, 363, 369, 383, 388, 441
- Зонова О. В. 486
- Иаков, ап.** 443, 493, 504
- Иван III Васильевич, вел. кн. 351, 387, 409, 473, 485
- Иван IV Васильевич Грозный, царь 198, 247, 269, 270, 318, 373, 385, 389, 409, 420, 515
- Иван Андреевич, кн. Можайский 351, 352—354, 367
- Иван Данилович Калита, кн. 565
- Иван Дмитриевич Шемячич, кн. 352
- Иван Иванович, сын вел. кн. Ивана III Васильевича 484
- Иван Фрязин (Giambattista Della Volpe) 485
- Иван Шишман, царь болгарский 133
- Иван Юрьевич, кн. 354
- Иванов Й. 278
- Иванова И. А. 503
- Иванова К. И. 62, 66, 67, 71, 76, 88, 524

- Игнатий, иером., автор канона Оди-
гитрии 7, 127, 131, 133—136,
143—148, 150, 155, 159, 174,
175, 177, 178, 181, 186, 191,
193, 194, 202, 206, 221, 222,
230, 243, 311, 330, 339, 384,
385, 389, 515
- Игнатий, митр. Никейский 173
- Игнатий, патриарх 178
- Игнатий Грек 360, 361, 520
- Игнатий Ростовский, св. 414
- Игнатий Смольнянин 134, 135, 141,
227, 361
- Иезекииль, библ. пророк 461
- Иессей, библ. 68, 524, 528—530,
531, 532, 534, 535, 538—540,
542, 546, 550, 552, 566, 568
- Иисус, сын Сирахов, библ. 107, 109,
110, 459, 460, 539, 540, 547
- Иларий, иером. 130, 310, 385, 386,
388, 398
- Илия (Илья), библ. пророк 97, 356,
320, 356, 362
- Илья, монах 102
- Илья Иоанн Новгородский (архиеп.
Иоанн), св. 47, 300, 320, 370
- Иннокентий II, папа римский 166,
167
- Иоаким, св. 492, 533, 534, 538, 548,
551, 552
- Иоанн, архиеп. см. Илья Иоанн Нов-
городский
- Иоанн Богослов, св. 61, 65
- Иоанн Дамаскин, св. 6, 7, 58, 61—
63, 65, 66, 76—78, 80—85, 106,
122, 123, 143, 178, 183, 229,
230, 336, 396, 567
- Иоанн Дунс Скотт 111
- Иоанн Златоуст, св. 90, 91, 399
- Иоанн Лествичник (Иоанн Синай-
ский), св. 397, 398
- Иоанн Палеолог, имп. 512
- Иоанн Предтеча 101, 102, 155, 171,
380, 474
- Иоанн Синайский см. Иоанн Лествич-
ник
- Иоанн Солунский, св. 61
- Иоахим Флорский 469, 528, 529
- Иовий Павел (Giovio Paolo) 491
- Иона, иером. 115
- Иона, митр. 190, 268, 352, 354, 355
- Иосиф, иером. 323, 339
- Иосиф Бриенний 177
- Иосиф Волоцкий, св. (в миру Иоанн
Санин) 393, 424, 429, 433, 441,
501
- Иосиф Обручник, св. 216
- Иосиф Песнописец, св. 130, 142, 143,
148, 157, 210, 212, 215, 339,
538, 567
- Иосиф Флавий 496
- Иракий, имп. 463
- Исаак, библ. 386
- Исаевич Я. Д. 125
- Исайя, библ. пророк 454, 524
- Исайя, инок 230
- Исидор, митр. 27, 100—102, 105,
117, 125, 153, 172, 200
- Йовчева М. 132, 133, 139

- Каган М. В. 115, 124, 163, 412, 525
Каган-Тарковская М. Д. 525, 527
Казакова Н. А. 153, 317, 428, 429, 442, 490
Карамзин Н. М. 250, 289, 290, 367—369, 489, 498
Карбасова Т. Б. 55, 156—158, 338, 339
Карл V, имп. 31
Карпов А. Ю. 278, 279
Карпов С. П. 471
Качалова И. Я. 530, 547, 550
Квливидзе Н. В. 48, 97, 373, 375, 399, 420, 434, 437, 530
Кемпфер Ф. (Kämpfer F.) 410
Киприан (Керн), архим. 140, 150
Киприан, митр. 86, 94, 114, 117, 127, 129—131, 133—137, 152, 160, 161, 172, 173, 192, 206, 208, 209, 220, 230, 245, 246, 259, 286, 292, 294, 297, 303—306, 308, 309, 321, 349, 350, 391, 393, 397, 398, 567
Кирилл Белозерский, св. 3, 39, 117, 118, 153—155, 157—160, 205—210, 212, 215, 217, 220, 223—225, 228, 250, 268, 324, 325, 332, 337—343, 345—350, 354, 357, 366, 413, 414, 433
Кирилл Философ, св. 7, 40, 277, 132
Кириллин В. М. 46, 361, 400, 430, 488, 499, 500—504, 506, 511, 512, 515, 556, 558, 559
Кирпичников А. И. 61, 492
Климент VII, папа римский 31
Климент Охридский, св. 65, 66, 71—73, 277, 278
Климент Римский, св. 277—279
Клосс Б. М. 23, 157, 163, 254, 268, 287, 289, 290, 304, 310, 313, 385, 496, 499, 500
Ключевский В. О. 500
Князевская О. А. 129, 130
Кодин (псевдо-Кодин) 174
Козлов М. 102
Козма (Косма) Маюмский 61, 102, 212, 213, 227
Коляда Е. И. 156
Комарович В. Л. 253
Комнины, династия 179
Кондаков Н. П. 35, 362, 562
Константин Великий, имп., св. 9, 20, 382, 472
Константин Костенецкий 7, 40
Константин XI Палеолог, имп. 473
Константин Острожский 377, 387
Конявская Е. Л. 46, 254
Косма Маюмский см. Козма Маюмский
Косницкая А. Е. 365
Костюхина Л. М. 95, 161
Кочетков И. А. 44, 247, 315
Кракко Дж. (Cracco G.) 14, 15, 16, 450, 451, 462, 465
Кривко Р. Н. 227
Криза А. (Kriza A.) 393, 424, 427
Кром М. М. 351, 352
Крушельницкая Е. В. 155
Крысько В. Б. 222, 538
Кузьмина Л. Ф. 353

- Кулаковский С. (Kułakowski S.) 33, 55, 397—401, 420, 423, 424, 426, 427, 441, 488, 495
- Курицын Федор, дяк 431
- Кучкин В. А. 163, 254, 258, 279
- Лазарев В. Н. 63, 91, 92
- Лаут Э. 77
- Ле Гофф Ж. 22
- Лев III Исавр, имп. 211, 233, 394, 396, 478
- Леон, лекарь 484
- Леонид (Кавелин), архим. 112, 190, 318
- Леонтий Ростовский, св. 159, 433
- Лидов А. М. (Lidov A. M.) 6, 19, 46, 48, 50, 51, 139, 235, 395, 469, 562
- Лобовикова К. И. 471
- Лодыгин Шарап 491, 492, 497, 498
- Ломагистро Б. (Lomagistro B.) 467
- Ломизе Е. М. 473, 474
- Лосева О. В. 46, 67, 254—256, 258, 263, 323
- Лот, библ. 525, 527
- Лука, ап. 9, 14, 35, 162, 175, 179, 182, 191, 216, 225, 248—250, 280, 285, 286, 292, 307, 312, 316, 317, 326, 357, 372, 376, 379, 385, 396, 401, 421—426, 431—433, 440, 447, 449, 452, 454, 458, 463, 464, 476, 480, 483, 493, 502, 572
- Лука, крестьянин 328, 356, 357, 553, 560
- Луковникова Е. А. 543
- Лурье Я. С. 290, 291, 317, 428, 429, 442, 496
- Магеллан Ф. 497
- Магомет, пророк 447
- Магомет II (Мехмед II Завоеватель), османский султан 463, 467, 471, 476
- Маисано Р. (Maisano R.) 523, 524
- Майеска Дж. (Majeska G. P.) 134, 165, 227, 473
- Макарий, митр. 365, 474, 496, 498, 524
- Макарий (Булгаков), митр. 205, 230, 413
- Максим, митр. 246
- Максим (сын Федора, диак.) 24
- Максим Грек, св. 500
- Максим Исповедник, св. 79, 229
- Максимилиан, имп. 387
- Малинин В. Н. 409, 411, 413, 415, 416
- Маль Э. (Måle E.) 529, 533, 540
- Мамай 248, 249, 365
- Мансветов И. 129, 135, 209
- Мантовано (Спаньоли Дж. Б.; Spagnoli G. V.) 462, 463, 503
- Мануил I Комнин, царь 255—257, 307, 308
- Мариамна (Мариам), библ. пророчица 155
- Мария, жительница Тихвинского посада 29
- Мария Египетская, св. 398

- Марк Евгеник, архиеп. Эфесский, св. 173
- Маркел (Маркелл), агиограф 365
- Мартиниан Белозерский, св. 348
- Марфа, старица (в миру Ксения Романова) 26
- Масленникова Н. Н. 412
- Матизен Р. (Mathiesen R.) 100, 101
- Матрона, казанская девочка 336
- Маттео да Гуальдо (Matteo da Gualdo) 542, 579
- Махмет-Гирей (Мехмед I Гирей), хан 313
- Маясова Н. А. 222
- Медведев И. П. 471
- Мейендорф Иоанн, прот. 87, 93, 208, 209
- Мефодий, св. 132, 277
- Мехмед II Завоеватель см. Магомет II
- Милтенова А. 525
- Милютенко Н. И. 279
- Минин Кузьма 26
- Мисаил (Михаил), еп. Смоленский 190, 353, 355
- Михаил, архангел 61, 101, 361
- Михаил, еп. 352
- Михаил (в миру Митяй), архим. 245
- Михаил Андреевич, кн. Верейский 346, 351
- Михаил VIII Палеолог, имп. 167—170, 384
- Михаил Глинский, кн. 377
- Михаил Кируларий, патриарх 166
- Михаил Медоварцев 496, 497
- Михаил Фёдорович, царь 26, 200
- Мнева Н. Е. 157, 441, 565
- Мнишек Марина 26
- Моисей, библ. 68, 155, 214, 217, 463, 466
- Моисей, диак. 268
- Момина М. А. 57
- Морсель Ж. (Morcelle J.) 64
- Моховиков С. 44
- Мошин В. А. 392, 393
- Мошкова Л. В. 71, 125
- Мстислав Ростиславич, кн. 514
- Мунехин Мисюрь (Михаил Григорьевич), дьяк 409, 418
- Мюллер Г. А. 195
- Наседка Иван 180
- Наталья, св. 248, 267, 270, 303, 307
- Науменко Л. А. 129
- Наумов А. Е. (Naumow A.) 42, 56, 133, 536
- Нахимов Н. 140
- Невзорова Н. Н. 155
- Невоструев К. И. 47, 66, 67, 102, 116, 131, 161, 183, 205, 234, 259, 267, 270, 314, 327, 328, 330, 372, 524
- Нерсеян Л. В. 243—245
- Нестор Искандер 496
- Никанор, ап. из семидесяти 380, 387
- Никифор Каллист Ксанфопул (Niséphore Callist Xanthopoulos) 113, 133, 134, 172, 177, 188, 230, 233—236, 238—240, 323, 336
- Никифорова А. Ю. 67, 102

- Николай, кн. 494
Николай IV, папа римский (Джирола-
мо д'Асколи) 465, 467
Николай Кавасила (Nicolas Cabasi-
las), св. 113
Николай Чудотворец, св. 29, 160,
199—201, 329, 356, 362, 497,
505, 511, 556, 558—561
Никольский К. 393
Никон, патриарх 234, 243
Нил Сорский, св. 410, 429, 441
Нифонт, еп. Новгородский, св. 320
Нифонт, игум. 500
Новиков К. Ю. 205, 206, 220, 228
Новикова О. Л. 380, 431
Ногарола Леонардо 539, 540
- Оболенский М. А. 278
Опарина Т. А. 180
Орсини Дж., кардинал 451
Осташенко Е. Я. 63, 91, 106, 241
- Павел, ап. 97, 104, 220, 475, 477
Павел II (Барбо П.), папа римский
481
Палеолог Зоя Софья см. Софья, вел.
кн.
Палеолог Мария 351
Палеолог Фома 473—475, 478, 489
Палеологи (Paleologi), семья 20, 49,
171, 179, 382, 504, 542
Панченко А. М. 180
Панченко О. 196
Панченко Ф. В. 47, 328
Пападопуло-Керамевс А. 101
- Паренти С. (Parenti S.) 37, 38, 53, 524
Пармен, ап. из семидесяти 380
Паттерсон-Шевченко Н. (Patterson-
Shevchenko N.) 34, 39, 138
Пафнутий Боровский, св. 190
Пахомий Логофет (Пахомий Серб)
11, 157—159, 181, 269, 301
Пекарский П. П. 103
Пеликан Я. (Pelikan J.) 60, 151, 152
Пентковский А. М. 175
Пенчева Б. В. (Pentcheva B. V.) 139
Петр, ап. 61, 97, 104, 220, 266,
474—478
Петр, митр. 159, 220, 245, 246, 269,
565
Петр, патриарх Антиохийский 166
Петр I, имп. 103, 126
Петрухин В. Я. 526
Пивоварова Н. В. 158
Пий II (Энеа Сильвио Пикколомини;
Рио П), папа римский 19, 470—
475, 477, 478, 480—483, 488
Пий V, папа римский 20
Пимен, митр. 18, 134, 135, 249, 349,
361
Пирлинг П. 473, 485, 486, 488
Плигузов А. И. 353, 412, 441, 499,
501
Плюханова М. Б. (Pliukhanova M.)
42, 55, 115, 119, 198, 254, 394,
400, 415, 423, 424, 429, 431
Погодин М. П. 325, 331, 333, 422,
426, 427, 516, 549
Подобедова О. И. 374
Пожарский Д. М., кн. 26, 27

- Поздеева И. В. 95, 161, 194, 389, 390
Покровский И. М. 195
Покровский Н. В. 243
Покровский Ф. И. 183
Поляков Ф. Б. 8, 40
Понтани Г. (Pontani G.) 22
Понырко Н. В. 115, 124, 163, 412
Попов А. Н. 61, 103, 165, 166, 527
Попов Г. В. 71, 106, 278, 503
Попова О. А. 48
Попова О. С. 362
Поппе А. 55
Порфирьев И. Я. 61, 524
Преображенский А. С. 100, 547
Приселков М. Д. 19, 288—290, 307, 345
Прокопий Устюжский, св. 327, 372, 388, 389
Протасий, еп. 268
Прохор, ап. из семидесяти 380, 387
Прохоров Г. М. 15, 18, 19, 55, 79, 101, 114—118, 152, 154, 155, 205—209, 229, 245, 253, 293, 306, 325, 342, 347, 348, 397, 398, 449
Пунтусов Яков см. Делагарди Якоб
Пуцко В. Г. 562, 563

Радеева О. Н. 10
Ралева 485
Рамазанова Н. В. 328
Ретковская Л. С. 373
Риччи Дж. (Ricci G.) 450—458, 460, 461, 483, 492, 495, 506
Рождественская М. В. 115, 124, 163, 412
Розов Н. Н. 155, 205
Роман Сладкопеев, св. 523
Романенко Е. В. 67
Романова А. 155
Романовы 25
Руди Т. Р. 50, 55, 56, 394
Рускони Р. (Rusconi R.) 54
Рындина А. В. 558

Савва Освященный, св. 380
Савва Сербский, св. 132, 380
Савва Сторожевский, св. 190, 350, 365, 366
Савваитов П. 179
Савельева Н. В. 24
Садов А. И. 471
Салавилль С. (Salaville S.) 138, 151, 171
Саликова Э. П. 241, 243, 434
Сангалло Антонио (Antonio da Sangallo il Giovane) 443
Санин И. см. Иосиф Волоцкий
Сапожникова О. 57
Сарабьянов В. Д. 48
Сартор Д. 13
Свешников Григорий 43
Севастьянов П. И. 132
Севериан Гевальский 524
Седакова И. А. 60
Седакова О. А. 226
Седельников А. Д. 431
Седова Р. А. 220, 245
Семашко А. 55

- Семен, кн. Можайский 352, 379
Семенченко Г. В. 353, 499
Семячко С. А. 50, 55, 56, 365, 394
Серапион, еп. Владимирский, св. 413, 414
Сергий, патриарх 239
Сергий (Азаков), еп. 268
Сергий (Булгаков), свящ. 87
Сергий (Правдолюбов), свящ. 67
Сергий Радонежский, св. 117, 156, 157, 160, 208, 349, 365
Сергий (Спасский), архиеп. 41—45, 171, 190, 258, 259, 322, 323, 326
Серебрякова Е. И. 552
Серебрякова М. С. 208
Серебрянский Н. И. 412
Серегина Н. С. 47, 205, 220, 268, 270
Сигизмунд I (Жихдимонт), вел. кн. литовский, король польский 378
Сигизмунд Герберштейн 387
Сидоренко Г. В. 50, 562
Сикст IV, папа римский 458, 462, 473, 480, 482, 483, 486, 539, 542
Симеон, еп. 413
Симеон, кн. 378
Симеон Метафраст, св. 113
Симеон Новый Богослов, св. 397, 398
Симеон Полоцкий 414
Симеон Сербский, св. 132
Симеон Солунский, св. 113
Симон Ушаков 51, 551, 565—568
Симчич О. 468
Синицына Н. В. 409—413, 418, 487, 491, 496, 499
Синьорелли Лука 443, 544, 545
Синьорелли Франческо 443, 544, 545
Сиренов А. В. 327
Сиф, библ. 525, 526, 542
Скабалланович М. 63, 66, 78, 112, 113, 122, 137, 522, 523, 573
Скарпа М. (Scarpa M.) 7, 86, 88, 467
Скворцов Д. 180
Скорца-Барчеллона Ф. (Scorza-Barcellona F.) 54
Скржинская Е. Ч. 485
Смирнов П. 66, 69, 72, 75
Смирнова Э. С. 48, 243, 245, 316, 361, 362, 421, 433, 434, 437, 504
Снесорева С. 42—44, 518, 519, 563
Соболевский А. И. 117
Соколова Г. С. 550
Соловьева И. В. 205
Солодкин Я. Г. 25
Соломон, библ. 68, 78, 81, 111, 521, 525, 526, 528, 531
Сорокатый В. М. 48, 99, 360, 489
Софья, вел. кн. (Зоя София Палеолог) 125, 431, 433, 473, 484—486, 488—490
Софья Витовтовна, вел. кн. 358, 359, 367—369
Спаньоли Дж. Б. см. Мантовано
Спасский Ф. Г. 34, 41, 47, 190, 191, 193, 194, 204, 211, 221, 246, 259, 260, 264, 269, 270, 515
Сперанский М. Н. 124

- Срезневский И. И. 110, 131, 134, 183, 226
Станчев К. (Stancev K.) 53, 71, 278
Статис Г. 156
Стерлигова И. А. 18, 19, 48, 56, 63, 73, 135, 241, 247, 434
Сумникова Т. А. 163, 254, 258, 279, 527
Сфорца А. 20

Тамаркина И. В. 393
Тамерлан см. Темир Аксак
Тасева Л. 238
Тафт Р. 138
Творогов О. В. 46, 61, 163, 325, 504, 551
Тейлор М. Д. (Taylor M. D.) 530
Темир Аксак (Тамерлан, Тимур) 17, 210, 211, 245, 251, 266, 267, 270, 286—292, 294—298, 301—305, 307, 348, 364, 376
Терамано (Pietro di Giorgio Tolomeida Teramo) 446, 448—452, 457, 462, 463, 492—494
Тепчегорский Г. П. 44
Тимон, ап. из семидесяти 380
Тимофеев А. 523
Тимур см. Темир Аксак 348
Титова Л. В. 24
Тихомиров Б. А. 523
Тициан Вечеллио 106, 484
Толстая Т. В. 8, 40, 63, 105, 188, 362, 487
Толстой Н. И. 553
Топорков А. Л. 570
Топоров В. Н. 535
Тохтамыш, хан 18, 248, 286, 295, 306
Траханиот Дмитрий 431
Траханиот Юрий 430, 431
Траханиоты, братья 433
Тревизан Джованни Баттиста (Иван) 486
Трубецкой Д. Т., кн. 26
Трусов Е. М. 491, 492, 497, 498
Турилов А. А. 6, 7, 8, 23, 40, 46, 71, 76, 88, 102, 125, 134, 156, 188, 194, 208, 277, 350, 358, 359, 389, 390
Убертино да Казале (Umbertino da Casale) 529
Удальцова З. В. 471
Урбан V, папа римский 468
Успенский Б. А. 52, 174
Успенский Ф. И. 393
Уханова Е. В. 57, 487

Федор, диак. 24
Федор, игум. 208
Федор, св. 137
Федорова И. В. 134, 449
Федотова М. А. 10
Феогност, еп. Переславльский 414
Феодор Ласкарь 138
Феодор Симоновский (Еврей) 114, 116, 117, 124, 134, 135, 192, 259
Феодор Студит, св. 66, 74, 75, 96, 398
Феодосий, архим. 269

- Феодосий Тырновский, св. 133
Феостирикт 136, 138—141, 153,
155, 171, 177, 188, 200, 202
Феофан Грек 247, 550
Феофан Начертанный, св. 130, 131,
140, 143, 172
Феофил, имп. 393—396, 478
Ферапонт Белозерский (Можайский),
св. 329, 348
Фетищев С. Ф. 290, 291, 366, 367
Филарет (Гумилевский), архиеп.
101—103, 116, 117, 125, 126,
173—175, 219
Филимонов Г. 566, 567
Филипп, митр. 269, 487
Филипп (Карл Филипп), шведский
королевич 28
Филипповский Г. Ю. 254
Филофей, еп. Пермский 431
Филофей, старец 409—418, 487
Филофей Коккин, патриарх, св. 86,
94, 100, 101, 114—121, 123—
126, 152, 154, 160, 161, 172,
206, 207—209, 226, 293, 294,
299, 305, 306, 324, 325, 392,
398
Филофей Синаит, св. 116
Флоря Б. Н. 165, 166
Фома, ап. 61
Фома Шмоилов 500
Фонкич Б. Л. 8, 40
Фотий, митр. 160, 163, 258, 477
Франкопане Николай 465
Фрётчнер Р. (Frötschner R.) 198, 373,
400, 420, 423, 515, 556
Ханник Х. (Hannick Ch.) 76, 141
Хозрой, царь персидский 463
Хорошкевич А. Л. 491
Цивьян Т. В. 60
Цит Джованни Франческо 491, 492,
497
Цицерон Марк Туллий 452
Цыпкин Д. О. 155, 492, 496, 497,
499
Черняк У. (Czerniak U.) 55
Черторицкая Т. В. (Certorickaја T. V.)
65, 394, 395
Чешко Е. В. 129, 130
Чешмеджиев Д. 130
Чубинская В. Г. 566
Шалина И. А. 34, 48, 139, 176, 178,
189, 327, 400, 558
Шахматов А. А. 295
Шаховской С. И. 515
Шевченко Е. Э. 155, 348
Шевченко Э. В. 233, 234, 235
Шибаяев М. 155, 163, 208, 413
Шмурло Е. Ф. 490, 491
Шубин Симон 385, 389
Щенникова Л. А. 48, 51, 135, 158,
247, 251, 287, 315—318
Эббингхауз А. (Ebbinghaus A.) 46,
251, 288, 290, 291, 295, 372,
373, 375, 400, 488, 502, 552,
560

- Эко У. 474
Эрхард А. (Ehrhard A.) 394, 395
Этингоф О. Е. 48, 63, 102, 217, 251, 434, 534, 535, 543
- Юрий** (Георгий) Дмитриевич, кн. 352, 358, 360, 361, 363—368, 372, 379, 504
Юрий Семенович (Лугвеньевич), кн. 358
Юрьш, пономарь 502, 505, 506, 511, 556, 579, 558
Юрьевич Д. 523
- Ян III Собеский**, король польский 21
Яруничева М. 47
- Ψευτογκάς** В. 124
- Alano della Rupe (Alain De La Roche)
см. Алан де ла Рош
Allaci L. см. Алляций Л.
Anderson P. M. см. Андерсон П.
Angelidi Chr. 34
Angelita G. см. Анжелита Дж.
Arranz M. см. Арранц М.
Azzaro G. 536
Azzaro P. 536
- Vacci M. см. Баччи М.
Badalanova F. см. Бадаланова-Геллер Ф.
Bartolini M. G. см. Бартолини М. Г.
Beatty A. Ch. см. Битти А. Ч.
Beck H.-G. 174
- Bellini G. см. Беллини Дж.
Belting H. см. Бельтинг Х.
Bentchev I. 46
Benvenuti A. 54
Bernardino da Siena см. Бернардин Сиенский
Bernardino de Bustis см. Бернардино де Бустис
Bessarione см. Виссарион, митр. Никейский
Bezsonov P. см. Бессонов П.
Boesch Gajano S. см. Бёш Гайано С.
Bonaventura (San Bonaventura) см. Бонавентура
Brubaker L. 60
Burekhardt J. см. Бурхард Я.
Butorac J. 467
Bux N. 479
- Calderoni Masetti A. R. 33, 50
Cavallaro A. 20, 22
Certorickaја T. V. см. Черторицкая Т. В.
Chevalier J. 532
Christians D. 227
Chrysostomides J. 395
Clemente VII, papa 464
Cracco G. см. Кракко Дж.
Crnica A. 467
Cunningham M. 60
Czerniak U. см. Черняк У.
Dekoninck R. 10
Delcorno C. 107
Della Valle M. 20, 49

- Dendrinos C. 395
De Nicolò Salmazo A. 50
Dessi R. M. 458
Dobschütz E. von см. Добшютц Э. фон
Duchesne L. 395
Dufour Bozzo C. 33, 50
Dvornik F. см. Дворник Ф.
- Ebbinghaus A. см. Эббингхауз А.
Ehrhard A. см. Эрхард А.
Ensole S. 53
- Farrugia E. G. 55
Finocchi Gfersi L. 20, 480
Francia V. 106, 459, 532
Frötschner R. см. Фрётчнер Р.
Fulton R. 122
Fusco R. 106, 459, 532
- Garin E. см. Гарэн Е.
Garzaniti M. см. Гардзанити М.
George Akropolites см. Георгий Акро-
полит
Gharib G. 41
Gheerbrant A. 532
Giorgio L. 54
Giullaum de Marcillat 458, 532
Glavinich F. см. Главинич Ф.
Grabowski J. см. Грабовский Я.
Greenhill E. S. 526
Gregorio Palamas см. Григорий Па-
лама
Grimaldi F. 446, 462—464, 482
Gronek A. см. Гронек А.
Grumel V. см. Грумель В.
- Gumpfenberg W. см. Гумпфенберг В.
Hannick Ch. см. Ханник Х.
Harvalia-Crook E. 395
Hirsch-Reich B. 528
- Iacobini A. 20, 49
- Jaksche H. 180, 183
Jugie M. см. Жюжи М.
- Kämpfer F. см. Кемпфер Ф.
Kaszlej A. 133
Kimball V. M. 60, 230
Kriza A. см. Криза А.
Kułakowski S. см. Кулаковский С.
- La Rocca E. 53
Lapostolle C. 529
Lathoud R. P. D. 184
Leone Tusco (Toscano) 166
Lidov A. M. см. Лидов А. М.
Loenertz R. 472
Loew J. 14
Lollini F. 19, 20, 472, 480
Lomagistro B. см. Ломагистро Б.
- Macrides R. 167
Maisano R. см. Маисано Р.
Majeska G. P. см. Майеска Дж.
Mâle E. см. Маль Э.
Maniura R. 10
Manna J. 530
Marchetti M. 473
Mariani G. Canova 50

- Martorelli P. V. 464, 465
Mateos J. 174
Mathiesen R. см. Матизен Р.
Matteo da Gualdo см. Маттео да Гу-
альдо
Maximos Holobolos 76
Michelangelo Urbani 458, 532
Miklas H. 395
Milanović V. 530
Miller D. 251
Mimouni S. C. 60
Moehler L. 473
Morcelle J. см. Морсель Ж.
Morello G. 53, 106, 459, 532
Mostaccio S. 10
Munitiz J. A. 395

Nante A. 50
Nasta A. M. 530
Naumow A. см. Наумов А. Е.
Nava A. 530
Nicéphore Callist Xanthopoulos см.
Никифор Каллист Ксанфопул
Nicolas Cabasilas см. Николай Кава-
сила
Nosilia V. 467

O'Connor E. D. 533
Okunev N. 63
Ostrogorsky G. 168

Paleologi см. Палеологи
Paola G. 151
Paola R. 151
Papamastorakis T. 34

Parenti S. см. Паренти С.
Patterson-Shevchenko N. см. Паттер-
сон-Шевченко Н.
Pélékanidis S. 531
Pelikan J. см. Пеликан Я.
Pentcheva B. V. см. Пенчева Б. В.
Petit L. 39
Piccirillo M. 469
Pio II см. Пий II
Pliukhanova M. см. Плюханова М. Б.
Pontani G. см. Понтани Г. 22
Potestà G. L. 528, 529
Prosperi A. 470

Rainini M. 528
Reeves M. 52
Ricci G. см. Риччи Дж.
Rinteln W. von 479
Rothe H. 227, 249
Rusconi R. см. Рускони Р.

Salaville S. см. Салавилль С.
Sansterre J.-M. 9
Santarelli G. 451, 458, 560
Sartor D. 36
Scaccia P. 478
Scaraffia L. 31, 444
Scarpa M. см. Скарпа М.
Sensi M. 444
Shoemaker S. J. 60
Skrzypczyk E. 9, 32
Spagnoli G. B. см. Мантовано
Sphrantzes G. 474
Stancev K. см. Станчев К.
Szvák G. 425

- Talbot A. M. 116, 235
Taylor M. D. см. Тейлор М. Д.
Thomson F. J. 109, 111
Thunø E. 49, 50
Toniolo F. 50
Tozzi I. 561
Trexler R. C. 31
Trifunović D. 172
- Varchi B. см. Варки Б.
Vassilaki M. 34, 60, 141
Vauchez A. 14, 15
Velmans T. см. Вельманс Т.
Vettore Ferraro P. 50
- Vilkovska E. 524
Virde G. 458—461, 532, 544, 546
Vloberg M. 533, 540
Vocotopoulos P. L. 531
Voicu S. J. 60
- Wolf G. см. Вольф Г.
Wolff R. L. 167
Wratislaw-Mitrović L. 63
- Zakythinos D. 474
Zervou Tognazzi I. см. Зерву Тоньяцци И.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава I. Вводная	3
Задачи книги	3
Богородичное возрождение	12
Исторические предпосылки и исторические обстоятельства Богородичного возрождения	17
Чудотворные богородичные иконы в Смутное время	24
Вопрос о русской специфике празднований в честь богородичных икон	32
Праздники в честь чудотворных икон в русском церковном календаре	40
Исследования по теме литургических празднований в честь богородичных икон	45
Исследования по чудотворным иконам	47
Персональная справка	52
Принципы цитирования	56
Глава II. Тексты Успения: новые поступления в русскую традицию	58
Исследовательские подходы к словесности Успения	59
Слова на Успение Андрея Критского, Климента Охридского, Феодора Студита, Иоанна Дамаскина. Беседа Григория Паламы	66
Новый стиль: Проповедь на Успение Григория Цамблака, акафист Успению	94
Канон Филофея на Успение	114

Глава III. Канон радостный Одигитрии	
как фактор Богородичного возрождения	127
Появление канона радостного в русской книжности	127
Канон радостный как молебный, или параклис.	
Соотношение с каноном Феостирикта	136
Содержание канона радостного в соотношении	
с Акафистом	142
Распространение канона радостного на Руси	152
Русские реконструкции царьградской судьбы Одигитрии	
и ее канона	161
<i>Русский рассказ об Одигитрии в Константинополе</i>	
<i>и возможные обстоятельства использования</i>	
<i>канона радостного в августе</i>	161
<i>Русский рассказ о византийской судьбе</i>	
<i>канона радостного. Данные об использовании канона</i>	
<i>для вторичной процессии</i>	173
<i>Исследования Арсения Глухого о каноне Одигитрии</i>	
<i>в богослужении</i>	180
Службы в честь богородичных икон с каноном Одигитрии	189
<i>От большого параклиса к службе</i>	
<i>Смоленской Божьей Матери</i>	189
<i>Была ли Казанская Одигитрией?</i>	194
<i>Празднование Одигитрии Тихвинской</i>	199
<i>«Нечаянная Радость»</i>	201
Глава IV. «Последование похвално» 26 августа	204
Последование похвальное в рукописных книгах	204
Сретенские стихиры в Последовании похвальном	212
Стихиры Наставнице	222
Стихиры «прес(вя)тѣи Б(огороди)ци исто(ч)ница	
и наставителници»	224
Богоматерь как «приснотекущий источник»	
и источник света в церковной традиции	230

Служба Живоносному Источнику как параллельная стихирам «источнице и наставнице».	
Пигия в Повести о неседальном	233
Икона Похвалы Богоматери	241
Последование похвальное и Куликовская битва: иконы Петровская и Донская	245
Глава V. Становление празднований Богоматери Владимирской.	
Служба 26 августа	251
Рассказ о походе князя Андрея на болгар	252
Служба Спасу 1 августа в связи с чествованием Владимирской иконы	258
Служба на Сретение Богоматери Владимирской	266
Сияние света и просвещение ума от Владимирской Божьей Матери	276
Повесть о Темир Аксаке и события 1395 года. Праздник 26 августа	286
Сретения Владимирской иконы, устраивавшиеся по воле светской власти. XVI век	309
Владимирская икона в Новгороде	316
Глава VI. Становление празднований явленной иконе	322
Служба явленной иконе 8 / 9 июля	322
От Последования похвального к службе чудесно явившейся иконе. Кирилло-Белозерская школа	338
Чудо от иконы на Колочи в историческом освещении	343
Явленная икона и политическая борьба XV века. Появление имени Смоленской и образа Тихвинской Богоматери	349
Устюжская Одигитрия	369
Следующая фаза развития культа явленной Одигитрии: от Московского великокняжеского свода — к Никоновскому	372

Государственные праздники в месяцеслове Шубинской псалтири. Казанский праздник 8 / 9 июля	385
Глава VII. Проповедь на Торжество Православия (Сказание о Римляныне) и ее влияние на службу явленной иконе	391
Сказание о Римляныне: его место в русской книжности и его содержание	391
Сочинение «Об обидах церкви»	408
Проповедь о Римляныне в службе чудесно явившейся иконе	420
Глава VIII. Между Лорето и Тихвином	443
Сказания о чуде Лорето	443
<i>Легенда Терамано</i>	446
<i>Легенда Риччи</i>	450
<i>Кармелитская легенда</i>	462
<i>Версия Анжелиты</i>	464
«Францисканский след»	466
Идея бегущей Церкви в Риме после падения Константинополя	470
Брак Софии Палеолог и русские образы бегущей Церкви	484
Русская версия лоретской легенды в соотношении с преданием об Одигитрии Тихвинской	490
Служба Божьей Матери Тихвинской 26 июня	515
Глава IX. Древо Богоматери и икона на древе	521
Библейские древа в символике исторического развития	521
Древо с Богоматерью в вершине	531
Богоматерь-древо в литургической традиции	534
Западные литургические формы	539
Новое древо в восточном богородичном богослужении	546
Икона на древе	552
Оковецкая икона	560
Икона на древе в XVII веке: Елецкая	562
Икона Симона Ушакова	565
Заключение	570
Сокращения	576
Списки иллюстраций	578
Указатель имен	581

Научное издание

Мария Борисовна Плюханова

**«Кипѣние свѣта»:
Русские Одигитрии
в литургической поэзии и в истории**

Директор издательства Е. И. Гончарова
Редактор Е. А. Перова
Художественное оформление Л. Л. Ликальтер
Технический редактор А. В. Осокин
Корректоры Е. Н. Досова, А. С. Лобанова

Подписано в печать 11.08.2016 г. Формат 70 × 100 ¼.
Гарнитура Old Standard. Усл. печ. л. 50,88.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ № 00

Издательство «Пушкинский Дом»
199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Тел. (901) 315 49 11
Факс (812) 343 09 38
www.pushkindom.ru
e-mail: pushkindom2008@yandex.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии
ООО ИПК «Береста»
196084 Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28