

Н. Н. ВОРОНИН

ИЗ ИСТОРИИ РУССКО-ВИЗАНТИЙСКОЙ  
ЦЕРКОВНОЙ БОРЬБЫ XII В.

I. КУЛЬТ ВЛАДИМИРСКОЙ ИКОНЫ

1

В специальной статье «Андрей Боголюбский и Лука Хризаверт»<sup>1</sup> мы осветили историю церковно-политической борьбы 60-х годов XII в. вокруг вопроса о церковной независимости Владимирского княжества. Притязания на особую митрополию или епископию для Владимира, борьба за его церковно-политический приоритет в Русской земле, а также «самовластие» Андрея и его стремление к общерусскому господству требовали серьезной идеологической аргументации. Еще в XI в. борьба между отдельными домами князей, потомков Ярослава Мудрого, заставляла их прокламировать особое покровительство тому или иному пришедшему на киевский стол князю национальных святых Бориса и Глеба<sup>2</sup>, и если еще Юрий Долгорукий поставил храм их имени в Кидекше, где якобы было их «становище», то Андрей Боголюбский вовсе не почтил их память и не построил в их честь ни одного храма. Только меч Бориса был его династической реликвией, и упоминание в «Повести» об убийстве Андрея, что «князь бо не туне меч носит», приобретало особое значение. Возможно, что и самый смысл культа святых братьев, пропагандировавший безропотное подчинение старейшему и своего рода непотребление злу, резко противоречил воспитанным на историческом опыте борьбы Юрия за Киев взглядам Андрея. Кроме того, для намечавшихся им широких политических целей была необходима и более широкая и значительная идеологическая база. Владимирская земля должна была приобрести свою христианскую историю, свои святые, политическое возвышение нужно было подкрепить доказательством особого покровительства небесных сил. «Политические идеи Андрея Боголюбского осмыслились по-церковному и оформлялись в стилистической традиции житийной и церковно-учительской литературы»<sup>3</sup>. Однако столица Андрея — Владимир — была молодым городом без всяких исторических традиций; угро-финский Северо-Восток еще недавно стал Северо-Восточной Русью, и едва миновало столетие с начала его христианизации. Поэтому идеологическое обоснование церковно-политических притязаний Владимирской земли не могло не

<sup>1</sup> ВВ, XXI, 1962. §

<sup>2</sup> Л. В. Черепнин. Повесть временных лет. «Исторические записки», т. 25, 1948, стр. 39.

<sup>3</sup> Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, стр. 277.

пойти опасным путем создания религиозных и исторических легенд, подобно тому, как таким же путем шло позднее идейное оформление московского самодержавия. Так возникла легенда «Жития Леонтия ростовского», утверждавшая начало христианизации Северо-Востока во времена Владимира Святославича и греческое происхождение самого Леонтия, что было важно и для канонизации этого первого ростовского «святого»<sup>4</sup>. Так, в связи с установлением владимирского княжеского культа Спаса была создана горделивая версия о равенстве и «братстве» Андрея Боголюбского с самим византийским императором Мануилом Комнином<sup>5</sup>.

Необходимость опоры на авторитет религии в предстоявшей политической борьбе была ясно осознана Андреем еще до ухода из Вышгорода на владимирский Север. Решившись на это нарушение отцовской воли, он начал советоваться с вышгородским духовенством, ища такую значительную реликвию, которая могла бы освятить своим именем его дела. Ему указали на икону богородицы в храме вышгородского женского монастыря, вокруг которой вышгородские попы уже создали ореол чудотворной славы. Рассказывали, что она не раз даже проявляла желание покинуть Вышгород и не раз «сходила» со своего места. Это было как раз то, что требовалось для политических планов Андрея. Вместе с тем эта икона была и исключительным в художественном отношении произведением византийского мастера XI в., незадолго перед тем привезенным на Русь из Константинополя. Вопреки мертвящему церковному канону, богородица была изображена здесь художником не в образе гордой и неприступной «царицы небесной», но в виде глубоко страдающей о грядущих судьбах своего ребенка молодой матери. Ее прекрасное тонкое лицо с маленькими губами и полными скорби глазами склонилось к младенцу, сидящему на руках и тянущемуся с детской нежностью к лицу матери. Сама утонченная живопись этой иконы прекрасно гармонировала с ее лиризмом и одухотворенностью: сквозь нежную смуглую кожу лица просвечивал слегка играющий румянец, скорбные глаза матери как бы сияли изнутри полным любви и тревоги чувством. Эти черты реализма и волнующей эмоциональности, прорвавшиеся сквозь отвлеченные нормы церковного искусства, усиливали культовую действенность иконы: она действовала на молящихся живостью и человечностью образа богородицы. Этой иконе и суждено было стать палладиумом Владимирской державы Боголюбского. Андрей увез ее с собой.

Чтобы оценить политический смысл и значение развития во Владимире культа богородицы, следует коротко остановиться на его роли в Греции и Киеве.

В Византии почитание богородицы и ее икон особенно усилилось с VII в. Частые нападения на империю различных народов, и в их числе славян, способствовали усиленной пропаганде «чудотворной» «защитной» силы богородичных икон. С ними духовенство обходило стены города при его осаде; покидая столицу, император Ираклий поручает ее «охрану» чтимой иконе богородицы; победы императорских войск приписываются «помощи» ее иконы. Этот культ особенно усиливается после разгрома иконоборцев. Возвращаясь из победоносного похода, император Иоанн Комнин с особой пышностью встречает икону богородицы. В Византии богородица почиталась прежде всего как заступница, а образ богородицы-

<sup>4</sup> Н. Н. Воронин «Житие Леонтия ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. ВВ, XXIII, 1963.

<sup>5</sup> Н. Н. Воронин. Сказание о победе над болгарями 1164 г. и празднике Спаса. В кн.: «Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран». Сборник статей к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М., 1963.

оранты рассматривался как символ ее покровительства византийским царям и Константинополю<sup>6</sup>.

На Руси была особенно известна царьградская реликвия — «риза богоматери», хранившаяся во Влахернском храме<sup>7</sup>. В русской летописи было описано и знаменитое «чудо» этой святыни. Когда в 860 г. русские дружины осадили Константинополь, патриарх Фотий, после всеобщей молитвы в храме, вынес «ризку богоматери» и омочил ее в водах Босфора; после этого будто бы сразу поднялась буря, которая потопила русские корабли, и город был спасен<sup>8</sup>. Хотя Византия и после этого должна была пойти на договор «мира и любви» с Русью, патриарх Фотий составил по случаю «чуда» обширный хвалебный акафист богоматери, послуживший в дальнейшем образцом и источником для многих, в том числе и владимирских, церковных сочинений в честь богородицы<sup>9</sup>. Составленное по этому же поводу по поручению Фотия церковником Софийского собора Георгием «Слово»<sup>10</sup>, восхвалявшее влахернскую реликвию, прямо называло Царьград «градом богородицы», изобиловавшим храмами в ее честь<sup>11</sup>. Особое заступничество богоматери за столицу православия Царьград было подчеркнуто и в популярном на Руси, переведенном в XII в. «Житии Андрея Юродивого» (славянина родом)<sup>12</sup>.

С принятием христианства культ богоматери и ее икон распространился и на Руси, где также вскоре приобрел характер городского культа. Первый каменный храм в Киеве — митрополичья Десятинная церковь — был посвящен Успению богородицы. По словам митрополита Илариона, Ярослав «предал люди твоя и град [Киев] святей всеславней, скорей на помощь христианом святей Богородици. . .». С этим было связано грандиозное мозаическое изображение богоматери-оранты в Софийском соборе Киева. Позднее Успенская «великая церковь» была построена в первом русском Печерском монастыре в Киеве. Церковная легенда о чудесном прибытии из Царьграда мастеров-строителей, записанная в «Печерском патерике», обнаруживает новую тенденцию в русском богородичном культе. По словам этой легенды, мастера-зодчие якобы были вызваны самой Влахернской богородицей, которая дала им «на три лета злата» и повелела идти в Русь и построить там, в Печерском монастыре, храм

<sup>6</sup> Н. П. Кондаков. Иконография богоматери, т. I. СПб., 1914, стр. 347—348, 352; т. II. Пг., 1915, стр. 25, 33, 92—102; В. Сахаров. Апокрифические и легендарные сказания о деве Марии. «Христианское чтение», 1888, кн. III—IV, стр. 320—323; В. Н. Лазарев. Мозаики Софии киевской. М., 1960, стр. 29.

<sup>7</sup> Н. П. Кондаков. Указ. соч., т. II, стр. 56. Об этом подробнее см. ниже.

<sup>8</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 21—22; В. В. Мавродин. Образование древнерусского государства. Л., 1945, стр. 214—215.

<sup>9</sup> А. И. Пападопуло-Керамевс. Акафист божьей матери. ВВ, X, вып. 1—2, 1903.

<sup>10</sup> Хр. Лопарев. Старое свидетельство о положении ризы богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 г. ВВ, II, вып. 4, 1895, стр. 587—588.

<sup>11</sup> «Сей царственный и богохранимый град, который говорящий или пишущий должен с похвалою назвать «градом богородицы», украшен многими, до бесконечной меры простирающимися (если не грубо это слово), божественными храмами; выше же громадной части и числа их стоят божественные храмы девы-богоматери. Одни заняли одну часть города, другие — другую, и никто не нашел бы общественного места, царского дворца, смиренного жилища, или правительственного учреждения, где бы не было храма или молитвенного дома богородицы. . . Но сей царь-град имеет нечто изрядное во всяком месте: в стольких храмах и молитвенных домах богородица прославляется, вдохновенно почитается, или чисто восхваляется всецелое имя (ее), и оно вполне считается стеною и забралом спасения. Весь город так и блистает и возносится в этой красоте». И далее Георгий особо выделяет Влахернский храм, где хранилась «риза богоматери» (Хр. Лопарев. Указ. соч., стр. 588—589).

<sup>12</sup> С е р г и й. Св. Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Богородицы. СПб., 1898.

в ее честь. При этом «покровительница» Царьграда якобы выразила желание «переселиться» в Киев: «Прииду же и сама видети церкви и в ней хоужити»<sup>13</sup>. Хотя Печерскую церковь строили русские, киевские зодчие и никаких греков из Константинополя не вызывали<sup>14</sup>, смысл печерской легенды был весьма актуален для развития русского национального самосознания: Влахернская богородица, будто бы избавившая во времена патриарха Фотия Царьград от захвата Русью, теперь сама «поселялась» на Руси, в Киеве, становясь его специальной покровительницей. «Уход» чудотворной вышгородской иконы с Андреем из Киевщины на владимирский Север как бы продолжал развитие печерской легенды: тогда богородица покидала Царьград для Киева, теперь она покидала Вышгород для Владимира.

Мысль о покровительстве богородицы русским княжествам была подчеркнута в XII в. строительством во всех стольных городах главных соборов, посвящавшихся, по печерской традиции, Успению богородицы. Ее патронат распространялся тем самым на все русские княжества — такие храмы были созданы в Смоленске, Ростове, Суздале, Рязани, Галиче, Владимире Волынском. Однако нигде этот культ не нашел такого подчеркнутого развития, как во Владимире. Князь Андрей не жалел средств для его монументальной пропаганды. Его исключительное значение во Владимире было подчеркнуто посвящением ему новых храмов. Главный собор столицы был посвящен Успению богородицы; здесь и была поставлена вышгородская икона, ставшая отныне «Владимирской». Церковь на Золотых воротах посвятили празднику Положения риз богородицы: это имело явно особый смысл: реликвия, спасавшая в прошлом Царьград от русских, теперь прославлялась во Владимире и становилась покровительницей русского города и князя, осмелившихся пойти на борьбу с византийским авторитетом. Новому учрежденному Андреем празднику Покрова богородицы (о нем см. ниже) была посвящена церковь Покрова на Нерли. Рождеству богородицы посвятили дворцовый собор Боголюбовского замка. Исключительное обилие богородичных храмов в столице Андрея и его пригородном замке выражало стремление сравнять Владимир с «градом богородицы» Константинополем, множество храмов которого было так выпукло описано в цитированном выше «Слове» Георгия.

Андрей и его церковники позаботились о том, чтобы центральная святыня стольного Владимира и Владимирской Руси — Владимирская икона — продолжала «творить чудеса». Они-то и послужили темой особого литературного произведения владимирских писателей.

## 2

«Сказание о чудесах Владимирской иконы» было издано в 1878 г. В. О. Ключевским. Основной текст опубликован по списку середины XVII в. в милютинских Минеях (VIII, лл. 14—22). Здесь «Сказанию» предшествует рассказ о болгарском походе 1164 г. и установлении праздника Спаса, изданный по более раннему списку XV—XVI вв. (в сборнике № 556 Синодальной библиотеки, л. 426—429) вместе с летописным рассказом о 1164 г. в милютинской Минее<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1910 (далее — Патерик), стр. 5—6.

<sup>14</sup> Н. Н. Воронин. Политическая легенда в Киево-Печерском патерике. ТОДРЛ, т. XI, 1955.

<sup>15</sup> «Сказание о чудесах Владимирской иконы божьей матери». СПб., 1878 (далее — Сказание), предисловие В. О. Ключевского, стр. 14—15; см. также Н. Н. Воронин. Сказание о победе над болгарями. . .

В. О. Ключевский предпослал тексту «Сказания» краткое, но очень содержательное предисловие, в котором высказал свою оценку памятника, отметил его некоторые особенности и его значительный исторический интерес. «Несмотря на столь позднее время, в этом списке легко заметить некоторые особенности языка и орфографии, которые писец пощадил, переписывая более древний оригинал. Эти особенности, простота изложения и, наконец, отношение автора к действующим лицам, о которых он выражается, как будто они известны всем, для кого он составлял свою повесть, — все это дает основание догадываться, что рассказчик был очень близок к рассказываемым событиям». Далее исследователь указал на подтверждающие это заключение датировочные моменты: упоминание в «Сказании» вышгородского попа Микулы, известного из летописной повести о смерти князя Андрея<sup>16</sup>; заключительное в данном списке «Сказания» чудо с падением Золотых ворот, построенных в 1164 г.; прибавление к циклу из 10 рассказов «нового» чуда — победы над болгарами в 1164 г.; наконец то обстоятельство, что автор «Сказания» не знает еще о пожаре Успенского собора, происшедшем в 1185 г. «Итак, — заключает В. О. Ключевский, — печатаемая повесть о чудесах владимирской иконы Богородицы, по нашему мнению, памятник северно-русской литературы XII в. Суздальский край второй половины XII в. так любопытен, что даже мелкая черта его жизни, оставшаяся неизвестной, дает научную цену памятнику, ее сохранившему»<sup>17</sup>.

Однако, несмотря на серьезность данной исследователем характеристики памятника, «Сказанию» не посчастливилось в науке. После его издания Ключевским, кажется, лишь И. Е. Забелин коснулся вопроса о его происхождении и значении<sup>18</sup>. Но все же «Сказание» осталось вне поля зрения историков литературы, выпало и из ее общих обзоров, как, впрочем, и владимирская литература XII в. в целом.

Интерес к Владимирской иконе и ее чудесам особенно возрос в 1395 г., когда по распоряжению Василия Дмитриевича она была временно перенесена в Москву и якобы помогла отвлечь опасность нашествия Темир-Аксака. В честь «сретения» владимирской святыни в Москве был основан монастырь и установлен особый праздник 26 августа<sup>19</sup>. В этой связи возник и новый литературный памятник — «Повесть на Стретении» иконы, вошедшая позднее в «Степенную книгу»<sup>20</sup>. Ее составитель явно знал древнее «Сказание» и использовал его, но в новой «Повести» его содержание было вытеснено историей о Темир-Аксаке, «чудесной помощи» иконы и основании монастыря. «Повесть на Стретении» нашла большее отражение в русской письменности, ее списки многочисленнее, нежели списки «Сказания». В. О. Ключевский отметил, что с тех пор, как икона стала московской святыней, и литературное предание, по-видимому, начало забывать ее владимирские чудеса. Может быть, на это указывает то обстоятельство, что издаваемый памятник так редок в нашей письменности XV—XVII вв.»<sup>21</sup>.

Литературная история текста «Сказания» и ее отношение к «Повести» заслуживают специального текстологического изучения с выявлением и

<sup>16</sup> Н. Н. Воронин. «Повесть об убийстве Андрея Боголюбского» и ее автор. «История СССР», 1963, № 3.

<sup>17</sup> Сказание, предисловие, стр. 11—16.

<sup>18</sup> И. Е. Забелин. Следы литературного труда Андрея Боголюбского. «Археологические известия и заметки», 1895, стр. 37—49.

<sup>19</sup> ПСРЛ, т. XI, стр. 161; А. И. Анисимов. Владимирская икона божьей матери. Прага, 1928, стр. 18 сл.

<sup>20</sup> ПСРЛ, т. XXI, стр. 424—440; Н. С. Державин. «Степенная книга» как литературный памятник. Батум, 1902, стр. 32.

<sup>21</sup> Сказание предисловие, стр. 9.

сопоставлением всех их списков. Сейчас же мы должны привести новые данные, подтверждающие выводы В. О. Ключевского о близости изданного им текста к первоначальному и позволяющие принять этот текст за основу для оценки «Сказания» как памятника владимирской литературы XII в. Этот текст дает один из ярких примеров того, что часто поздние списки доносят до нас древнейшую редакцию памятника.

### 3

Текст «Сказания» в милютинских Минеях открывается вступлением, рассказывающим, как Андрей Боголюбский вывез икону из Вышгородского монастыря во Владимир. Сюда включено не выделенное особо I чудо со спасением тонувшего в Вазузе «повозника». Далее идут рассказы о чудесах, помеченные порядковым номером: II — о спасении от взбесившегося коня попадьи попа Микулы; III — об исцелении владимирца от «огненной болезни»; IV — об облегчении родов жены князя Андрея; V — об исцелении некоего отрока, отравленного заколдованным яйцом; VI — об исцелении некоей жены в Муроме от «сердечной болезни»; VII — об исцелении ослепшей Марии Жидиславны в Переславле-Южном; VIII — об исцелении сердечной болезни некоей Евфимии; IX — об облегчении родов некоей тверской боярыни; X — о спасении людей во время катастрофы Золотых ворот. ✕

Обратимся к некоторым подробностям этих рассказов.

В рассказе о чуде с микулиной попадьей интересны несколько древних бытовых деталей и терминов.

Конь сшиб с себя «повозника», т. е. возницу, который ехал не в колах с попадьей, а верхом на везшем колы коне. Этот способ езды хорошо описан в колоритной сценке в «Житии Феодосия Печерского», как он, будучи в бедной одежде, сел на воз и как «возяй [т. е. возница] его видевы и в такой одежи сущааго и мьнев яко един от убогих есть, глаголя ему: черноризьче, се бо ты по вся дни пороздья еси, аз же трудь сый се не могу на кони ехати, но сице сътвориве да аз ти лягу на возе ты же могый на кони ехати. Той блаженный съ всякымъ съмерениемъ вста въседе на кони, а оному же легъшу на возе и идяше путьмъ радуяся и славя бога и егда же въздремаашеся тьгда же съсед тек идяше въскраи коня, дождеже трудяшеша ты тако пакы на конь въсядыше. . .»<sup>22</sup>. Этот способ езды долгое время держался в древней Руси<sup>23</sup> и дожил до XIX в. в виде «вершника», или форейтора при упряжке цугом. Сам термин «повозник», т. е. крестьянин, отбывающий повозную повинность, напоминает о «повозниках», везших Яна Вышатича и собранную им дань, в рассказе летописи о поволжском восстании смердов 1071 г.<sup>24</sup> Само название колесной повозки «кола» является древнейшим названием, встречающимся в памятниках XI—XII вв.<sup>25</sup>

Особенный интерес представляют названные в этом рассказе детали одежды микулиной попадьи. Взбесившийся конь сбил ее с ног, запутался ногами в ее «кортли» и стал кусать попадью: «Кортель» — это название старинной женской легкой летней одежды типа халата «летника» с длинными

<sup>22</sup> А. А. Шахматов и П. А. Лавров. Сборник XII в. Московского Успенского собора. М., 1899, стр. 65.

<sup>23</sup> См., например, Альбом Мейерберга. СПб., 1903, рис. 69 и др.

<sup>24</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 178.

<sup>25</sup> И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам (далее — И. Срезневский. Материалы), т. I. СПб., 1893, стб. 1254; Н. Н. Воронин. Средства и пути сообщения. «История культуры древней Руси», т. I. М.—Л., 1948, стр. 309.

широкими рукавами; в зимнее время кортель подбивался мехом. Время этого «чуда» — ранняя весна (незадолго перед тем поезд с иконой должен был переходить разлившуюся Вазузу). Возможно, следовательно, что кортель попадьи был еще с меховой «подкладкой»<sup>26</sup>. Видимо, в этой одежде и «завертешася» ноги коня. Особое внимание привлекает название двух деталей женской одежды. Попадья, «чудом» оставшаяся невредимой, с огорчением говорит «жалми увисла же отлог еже изъяде конь», т. е. что ей особенно жалко, что конь изжевал эти части ее одежды. В других древнерусских письменных памятниках эти термины, кажется, нигде не встречаются<sup>27</sup>. Они находят объяснение в народном языке и этнографических материалах. «Отлог» — видимо, несколько деформированное южнорусское, украинское «видлога» — название пришитого к верхней дополнительной одежде — «кирее» или «опонче» — капюшона типа откидного колпака или башлыка: капюшон во время непогоды надвигался на голову и лицо и был снабжен отверстиями для глаз<sup>28</sup>. Наличие такой верхней накидки в одеянии попадьи вполне уместно в условиях холода ранней весны, когда еще недавно было половодье. Что такое «увисла», мы точно не знаем, может быть, это кожаная бахромчатая оторочка «видлоги»<sup>29</sup> или же это длинные концы — завязки — «видлоги»<sup>30</sup>. Так или иначе в costume попадьи есть украинские особенности, переданные автором рассказа о «чуде» с пониманием дела и в областных украинских терминах.

Конкретной деталью, уже отмеченной И. Е. Забелиным, является упоминание урочища «Рогожских полей», вероятно, в районе Богородска (совр. Ногинск)<sup>31</sup>.

В рассказе о IX чуде тверская боярыня послала к иконе богородицы во Владимир «златыя косы и серязи свои». «Серязи» это серьги или колты; термин в форме «усерязь» встречается в древнейших памятниках письменности, и в частности у Даниила Заточника (позднее, примерно с XIV в., — уже «серьга») <sup>32</sup>. В рассказе о VIII чуде с некоей женой Евфимией в составе ее дара к иконе названы «усерязи златыя», т. е. применена наиболее древняя форма названия серег<sup>33</sup>. «Косы» — это, видимо, «косник» — либо «женский наголовник наподобие шапочки с обручем впереди около верха тульи до ушей», либо украшение девичьей косы «в виде бисерной поду-

<sup>26</sup> В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка (далее — Словарь), т. II. СПб., 1905, стб. 729. Позднее, в XV—XVI вв., кортель стал женской парадной одеждой на дорогом меху (см. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М., 1950, стр. 312—350). По предположению М. В. Щепкиной, в кортель одета девушка, изображенная на шитой пелене XV в. из собрания Гос. исторического музея (М. В. Щепкина. Изображение русских исторических лиц в шитье XV в. М., 1954, стр. 14).

<sup>27</sup> На эти детали рассказа обратил внимание еще И. Е. Забелин: «Ув и с л о, как мы полагаем, означает какую-либо перевязку. В областном языке в я с л о м, п о в я с л о м, п е р е в я с л о м, называется пояска, вязка, которой перевязывают снопы; с в я с л о значит опояска; у в я с л о — головная повязка. Что значит о т л о г, объяснить не можем. В древнем языке это слово могло обозначать какую-либо часть женской одежды» (И. Е. Забелин. Следы литературного труда. . ., стр. 42).

<sup>28</sup> В. Даль. Словарь, т. II, стб. 1905; Г. С. Маслова. Народная одежда русских, украинцев и белорусов. «Восточнославянский этнографический сборник». М., 1956, стр. 553, 697, 708. См. также И. Е. Репин. Далеко близкое. М., 1953, стр. 142 (упоминание кирей с видлогою).

<sup>29</sup> Сообщено Д. В. Найдич.

<sup>30</sup> Едва ли «увисло» можно сопоставить с височным украшением, дополнявшим кикю — бисерные низки «вислюги» (см. Г. С. Маслова. Указ. соч., стр. 670, рис. 66).

<sup>31</sup> И. Е. Забелин. Первобытныя обитатели Московской промышленной области. «Живописная Россия», т. VI, ч. 1. СПб., 1898, стр. 2.

<sup>32</sup> И. Срезневский. Материалы, т. III, стб. 1264—1265, 340.

<sup>33</sup> Сказание, стр. 40.

шечки иногда на медной пряжке»<sup>34</sup>. Боярыня могла пожертвовать как золотые пряжки своих уже ненужных девичьих косников, так и золотые обручи со своих нагольников. В составе жертвования Евфимии названы также «рясы златягы» — характерные для богатого убора XII—XIII вв. подвески «рясна» с коническим полым верхом и длинными свисающими цепочками. Обычно рясна серебряные. Переход к серебряным украшениям от золотых происходит в середине XII в.<sup>35</sup> Следовательно, золотые рясна Евфимии — какая-то наследственная драгоценность. Это имеет некоторое значение и для датировки «Сказания». Характерно также архаическое наименование драгоценностей, пожертвованных некоей муромской женой, «кузную»: «посла в Володимерь к у с н ь с в о ю к святей Богородицы в клирос»<sup>36</sup>.

Для истории городов Северо-Восточной Руси драгоценно первое упоминание в рассказе о тверской боярыне и Твери, видимо, уже связанной с Владимирским княжеством. Оно особенно существенно теперь, когда другой документ, называвший «тверского гостя», — уставная грамота новгородской церкви Ивана на Опоках — оказался составленным в конце XIV—начале XV в.<sup>37</sup> Существование Твери в XII в. археологически доказано<sup>38</sup>, так что и в этой подробности текст «Сказания» не расходится с действительностью.

Все эти наблюдения над элементами древнерусского быта и точностью деталей рассказов «Сказания» действительно подтверждают хорошую сохранность его древнего текста в изданном В. О. Ключевским позднем списке.

Можно еще более уточнить этот вывод.

Особенно ценны местные владимирские подробности, свидетельствующие о составлении «Сказания» коренным владимирцем и подтверждающие датировку памятника. В этом смысле интересны некоторые детали III чуда об исцелении некоего болеешего «огненной болезнью» владимирца, который «от этой болезни онемел и рука ему уше»<sup>39</sup>. Он жил, как указывает «Сказание», поблизости от церкви Николая вне города. Во Владимире за Золотыми воротами и теперь существует построенная в 1734 г. на месте деревянной церкви Николая, стоящая на склоне к Клязьме и сохранившая древнее название «Николаы Галейского», или «Николаы Мокрого в галейх» (или в «галее»), т. е. у речной пристани галер — «галей», известных в древней Руси речных судов<sup>40</sup>. Церкви покровителя путешественников Николая ставились обычно у пристаней или в начале далеких дорог: церковь Николая Мокрого стояла на москворецкой пристани на Великом посаде, на Великой улице, соединявшей пристань с Кремлем<sup>41</sup>. Церковь Николая есть в углу Суздальского кремля при выходе на большую дорогу и мост через Каменку. Таким образом, упоминание церкви Николая «Сказанием» является конкретной владимирской реальей.

<sup>34</sup> В. Д а л ь. Словарь, т. II, стб. 441—442.

<sup>35</sup> Г. Ф. К о р з у х и н а. Русские клады IX—XIII вв. Л., 1954, стр. 28 и 30.

<sup>36</sup> Сказание, стр. 38.

<sup>37</sup> А. А. З и м и н. Уставная грамота Всеволода Мстиславича. Сборник «Академику Б. Д. Грекову ко дню 70-летия». М., 1952, стр. 129; см. возражения М. Н. Тихомирова в кн.: «Крестьянские и городские восстания на Руси в XI—XIII вв.». М., 1955, стр. 181 и сл.

<sup>38</sup> Н. П. М и л о н о в. Археологические разведки в Тверском кремле. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10; А. Н. В е р ш и н с к и й. Возникновение феодальной Твери. Там же; Э. А. Р и к м а н. Новые материалы по топографии древней Твери. КСИИМК, вып. XLIX, стр. 46—48.

<sup>39</sup> Сказание, стр. 34—35.

<sup>40</sup> С. Н и к о л ь с к и й. Церковь св. Николая чудотворца, что в Галее во Владимире. Владимир, 1872; Н. Н. В о р о н и н. Средства и пути сообщения, стр. 290.

<sup>41</sup> М. Н. Т и х о м и р о в. Древняя Москва. М., 1947, стр. 170.



Далее рассказывается, как больного привезли «во град ко святей Богородицы на заутреню», где с ним случился припадок, в связи с чем «извлекоша и в притвор и ту лежащу ему до обедни». Успенский собор во Владимире, построенный князем Андреем в 1158—1160 гг., после пожара 1185 г. был восстановлен Всеволодом III в 1185—1189 г., причем старое здание было обстроено с трех сторон закрытыми высокими галереями. Реконструируя облик первоначального здания, мы сомневались в справедливости упоминания «Сказания» о притворе. Однако при строительных работах, производившихся в 1951 г. в северной галерее собора, было установлено наличие сохранившихся под полом остатков фундамента притвора перед северным порталом андреевского собора<sup>42</sup>. Таким образом, «Сказание» упоминает действительно существовавшую часть храма 1158—1160 гг., которая уже исчезла при реконструкции здания в 1185—1189 гг. Т. е. «Сказание» действительно было составлено до этого года.

Завершающее цикл рассказов чудо о падении Золотых ворот имеет дату — Золотые ворота были окончены в 1164 г. В этом рассказе нас вновь удивляет конкретность сведений автора — он хорошо знает причину катастрофы: «бе бо еще не суха известь во вратех», в связи с чем массивные петли, на которых висели тяжелые, окованные золоченой медью полотнища ворот, вырвались из своих гнезд в белокаменной кладке стен<sup>43</sup>. Так описать происшествие мог только очевидец, который по его свежим следам осмотрел и, может быть, потрогал места вырвавшихся петель. Это был, несомненно, владимирец.

Отмеченные терминологические особенности и реальные бытовые подробности подтверждают определение и оценку «Сказания» В. О. Ключевским и позволяют нам признать данный его список близким к первоначальному и рассматривать его как текст, составленный во Владимире до 1164 г.<sup>44</sup>, и в этом его виде принять для исторического и литературного анализа и оценки.

В. О. Ключевский отметил, что в списке «Сказания» в милютинской Минее «встречаются неясные места, происшедшие, вероятно, от неисправности переписчика»<sup>45</sup>. В свете сделанных нами дополнительных наблюдений о близости милютинского списка к древнему можно думать, что его погрешности не столько результат небрежности переписчика, сколько следствие ветхости и древности самого оригинала, с которого списывалось «Сказание».

Но, видимо, этот оригинал не был полным сборником «чудес».

#### 4

Есть основания считать, что первоначальный состав рассказов «Сказания» был значительно шире.

Первые чудеса были организованы вышгородскими церковниками еще до уноса иконы на север. Во вступительной части «Сказания» сообщается, что икона чудесным образом трижды переходила в вышгородском храме с места на место, заявляя о своей воле покинуть Вышгород, и «и не х

<sup>42</sup> Н. Н. Воронин. Зодчество Северо-Восточной Руси, т. 1. М., 1961, стр. 162 и сл.

<sup>43</sup> Позднейшее понимание данного текста, отраженное в миниатюре Лицевого летописного свода XVI в. и в существовавшей до недавнего времени росписи 1764 г. в переходах Боголюбовского дворца, связывало «чудо» с городскими Золотыми воротами, хотя неверно представляло катастрофу, как падение свода Золотых ворот. См. Н. Н. Воронин. Зодчество. . . , т. 1, стр. 132—134.

<sup>44</sup> А. И. Анисимов, не аргументируя своей точки зрения, полагал, что «Сказание» составлено между 1163—1180 гг. (указ. соч., стр. 14).

<sup>45</sup> Сказание, предисловие, стр. 10.

ч ю д е с множество». Здесь также сказано, что эта икона «прешла бо всех образов», т. е. была наделена наибольшей магической силой, с которой не могли равняться известные в Киеве иконы богородицы Десятиной и Пирогощей<sup>46</sup>. Можно думать, что еще в Вышгороде эти чудеса записывались и образовали начало цикла рассказов «Сказания». Составители «Степенной книги», видимо, имели под руками такой более полный текст «Сказания», где все три перемещения иконы изложены как отдельные рассказы<sup>47</sup>. Возможно, что эти рассказы имели свою нумерацию (ср. «и паки, в т о р о е ч ю д о видеша», «и паки т р е т и е видеша. . .»)<sup>48</sup>. В приведенной здесь же молитве Андрея, явно распространенной и переделанной, есть элементы древнего текста, в частности намерк на установленный Андреем праздник Покрова («тебе бо имеем. . . стену твердо и покров нерушим земли нашей») <sup>49</sup>. Передая несколько рассказов о древних чудесах иконы, составитель «Степенной книги» подтверждает, что в его распоряжении был пространный текст «Сказания» — «многа чудеса содеяшася [от иконы] тогда и потом, о них же потреба есть особому сказанию быти. Зде же настоящи вкратце мало да глаголется»<sup>50</sup>.

Передавая древний текст «Сказания», «Повесть о Стретении» очень сокращает его. Так, в рассказе о чуде с микулиной попадшей опущено указание, что она была «непраздна туне», а в отношении повозника добавлено, что он был «раб иереев», т. е. Микулы. Была ли эта деталь в древнем «Сказании» — сказать трудно. Существеннее другое, что «Повесть» содержит рассказы, опущенные в тексте милютинских Миней.

Так, в «Сказании» отсутствует весьма важное в политическом смысле чудо с остановкой везших икону коней на месте будущего Боголюбовского княжеского замка. Этого следует коснуться подробнее.

Текст данного рассказа передан «Степенной книгой» под особым заголовком «Чюдо в Боголюбове» (или «Чюдо о Боголюбьском месте»): «И оттоле дошед близ града Владимиря, и егда бывша на реце на Клязьме, и ту стаха кони со иконою Богоматери и не поступниша никамо же. И многи кони изменяху и чюдную икону на сани поставляху, и не един же конь не може с а н е й двинути со святою иконою. Великий же князь Андрей на том месте постави две церкви камены во имя Святыя Богородица и ту сотвори град и нарече имя месту тому — Боголюбимое»<sup>51</sup>.

В этом тексте обращает на себя внимание очень важная деталь: икону везут на саях, тогда как люди ехали уже на «колах»: Эта подробность подтверждает древность рассказа: в древней Руси был обычай в торжественных случаях пользоваться саями и летом. Так, на саях перевозили гробницу Глеба в новую вышгородскую церковь<sup>52</sup>.

В статье «а се князи русьтии» в Комиссионном списке Новгородской I летописи, внесенной в 40-х годах XV в., под 6663 (1155) годом приведен текст о вокняжении Андрея Юрьевича и увозе им вышгородской иконы: «И помолися князь Андрей той чудней иконе матери божии, и взя нощию

<sup>46</sup> Сказание, стр. 30.

<sup>47</sup> ПСРЛ, т. XXI, стр. 426. В «Степенной книге» материал «Сказания» привлечен дважды. Сначала в рассказе о переносе иконы во Владимир и ее чудесах (ПСРЛ, т. XXI, стр. 230—235) и вторично в «Повести на Стретение» (ПСРЛ, т. XXI, стр. 425—440).

<sup>48</sup> ПСРЛ, т. XXI, стр. 231.

<sup>49</sup> Там же, стр. 426.

<sup>50</sup> Там же, стр. 427.

<sup>51</sup> ПСРЛ, т. XXI, стр. 233 и 427. Сходный текст в «Повести на Стретение» в сборнике 1642 г. ростовского происхождения (Гос. публичная библиотека, собрание Общества любителей древней письменности, Q-SIX, л. 325 об.); Хр. Л о п а р е в. Описание рукописей Общества любителей древней письменности, ч. II. СПб., 1893, стр. 155 и сл.

<sup>52</sup> А. А. Шахматов и П. А. Лавров. Сборник XII в. . . , стр. 32.

святую ту икону без отчая повеления, и поеха на Русскую землю съ своею княгинею и съ своим двором и поят с собою крилошаны вышегородския: попа Микулу и зятя его Нестера диакона, и с их попадьями; и многа чудеса быша, идущем им до Володимеря, от чудные иконы мать божии: и постави ей храм на реце Клязьме, 2 церкви каменны во имя святяя Богородица, и сътвори град и нарече ему имя: «се есть место Боголюбимое». Ту же коня много били, а конь с того места с иконою не идет; и створи ту многы церкви, 30»<sup>53</sup>. Автор этой статьи был явно знаком с каким-то списком «Сказания», где было и это «чудо». При этом данный список отличался некоторыми подробностями от текста мильютинской Минеи. Так, вместо краткого и глухого «поеха на Ростовскую землю, поим крылос с собою» в списке, использованном в Новгородской I летописи, север назван «Русской землей», упомянут княжеский «двор», тронувшийся в путь вместе с князем, а вместо «клироса» указаны поименно Микула и дьякон Нестер, причем составитель счел уместным отметить их родство: Нестер приходился Микуле зятем. Эти детали свидетельствуют об отражении данным списком подробностей первоначального текста, опущенных позднейшими переписчиками.

В Боголюбском монастыре, возникшем на территории княжеского замка Андрея, первоначальная редакция чуда обрастает новыми домыслами, связанными уже с главной святыней монастыря — Боголюбской иконой богородицы. Так, поздний летописец монастыря — игумен Аристарх, составлявший свою летопись в 1767—1770 гг., используя сюжет с остановкой коней, передает отраженную в позднем житии Андрея монастырскую легенду, что в сущности не это послужило поводом к основанию Боголюбова, а явление богородицы Андрею во сне, которая и заявила протест против Ростова: «не хочу да образ мой несеш в Ростов, но во Владимире постави его, а на сем месте во имя моего рожества церковь каменную воздвигни». Далее, по словам легенды, Андрей и приказал живописцам написать икону богородицы такой, как она явилась во сне, и установил праздник этой иконы 18 июня<sup>54</sup>.

При том же боголюбском «летописце» Аристархе была сделана в 1764 г. роспись сеней и перехода у монастырского собора на темы «Сказания». Любопытно, что X чудо, где говорится о катастрофе Золотых ворот, сообщает об обрушении свода, а не о падении воротных полотниц, как это ясно изложено в «Сказании». Следовательно, в монастыре был его текст, уже вольно переосмысленный. Но здесь же было изображено «чудо в Боголюбове», причем художник изобразил и отмеченную выше интересную деталь — икону везут л е т о м н а с а н я х. Следовательно, и монастырский список «Сказания» содержал рассказ о «чуде в Боголюбове».

Собственно «чудо о Боголюбовском месте» является важнейшим в комплексе «чудес»: икона вторично «санкционирует» уход Андрея с юга на север, избрание столицей молодого города Владимира и постройку у устья Нерли княжеского каменного замка, взявшего под контроль важнейшую артерию Владимирской земли. Изложение политической программы Андрея самой богородицей в «видении» было в духе всей идеологии церковно-литературных памятников 60-х годов. Некоторой аналогией этому сюжету является внесенная в Киево-Печерский патерик упомянутая выше легенда о «явлении» Влахернской богородицы греческим зодчим, которых она направляла в Киев для постройки Великой церкви — «и

<sup>53</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, стр. 467; А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, стр. 171—172.

<sup>54</sup> Летопись Боголюбова монастыря. . . Чтения ОИДР, 1878, кн. 1, стр. 3—4; В. Дорхотов. Древний Боголюбов город. М., 1852, стр. 105—106.

в ней хощу жити»<sup>55</sup>. Вспомним также, что «чудеса» санкционировали обычно особенно значительные княжеские мероприятия. Так, например, построенный Мономахом Остерский городок, сыгравший столь важную роль в последующей борьбе Юрия Долгорукого за Киев, был также освящен видением «огненного ангельского столпа»<sup>56</sup>. «Чудо о Боголюбьевском месте» прикрывало божественной волей один из важных шагов Андрея — сооружение Боголюбьевского замка.

Таким образом, несомненно, что «чудо о Боголюбьевском месте» входило в круг организованных княжескими церковниками чудес, было хорошо известно и оформлено соответствующей записью в «Сказании».

Если рассказ о начале Боголюбова был в «Сказании», то естественно думать, что он-то и заканчивался сведениями о постройке Андреем храмов в Боголюбове и Владимире. В изучаемом же списке «Сказания», где «чудо о Боголюбьевском месте» опущено, упоминание о строительстве только владимирского Успенского собора оказалось соединенным с рассказом о спасении микулиной попадьи. В справедливости нашего предположения убеждает приведенный выше текст Комиссионного списка Новгородской I летописи, где о строительстве храмов Андреем сказано именно в связи с боголюбьевским чудом.

Цикл рассказов «Сказания» в изучаемом Милютинском списке завершается X чудом о падении створ Золотых ворот и спасении придавленных ими владимирцев. Этот рассказ о происшедшем в 1164 году событии датирует, как мы говорили, и основной цикл рассказов «Сказания»<sup>57</sup>.

История с Золотыми воротами занимает особое место в ряду чудес иконы. Все предшествующие чудеса весьма «камерны» — их реальность лежит на совести упомянутых в рассказах о них немногих лиц. Владимирские церковники не очень заботились о какой-либо документации занесенных ими в «Сказание» чудес показаниями «послухов»; таково VI чудо, совершенно лишнее указаний на конкретных людей, — не названо и имя «некой жены в Муроме», не назван никто из соборян, отпустивших ей воду от иконы; так же безымянно V чудо об отроке, отравившемся яйцом, — тут неизвестно даже, где произошло это чудо. Пожалуй, только рассказ III об исцелении больного «огненной болезнью» сухорукого владимирца выходит из узкого круга самих организаторов чудес — владимирских соборян и их высокопоставленных клиентов. Свидетелями чуда с сухоруким были молящиеся в соборе — «множеству людем видящим в в церкви». Поп Нестер «сотвори праздник, призва к себе князи и боляре, и исцелившего одаривше и пустиша. И бысть радость велика во граде Владимире того дни». Несомненно, пир был богатый, на нем была собрана княжеско-боярская знать, и ясно, что туда горожане не попали. Несомненно также, что не зря одарили героя инсценировки — сухорукого, чтобы не болтал лишнего, чтобы славил «чудо». Не знаем, насколько реальной была всенародная «радость велика» во Владимире. Но ясно одно — это было первое чудо, организованное широко, с расчетом на массовый эффект. Чудо с Золотыми воротами, вернее — случайность, осмысленная как чудо, произошло при большом стечении народа — «снидеся народ ко вратом». Когда под воротными створами оказались живые люди, — «се

<sup>55</sup> Патерик, стр. 5—6.

<sup>56</sup> ПСРЛ, т. II, стб. 268.

<sup>57</sup> Осторожное предположение В. О. Ключевского, что речь могла идти о «золотых вратах» в порталах Успенского собора, оконченного постройкой в 1160 г., и что цикл рассказов «Сказания» завершен был в этом году (Сказание, предисловие, стр. 13), едва ли вероятно, так как последовательность повествования такова, что после сообщения о постройке Успенского собора (чудо II) следуют два рассказа (III и IV), действие которых происходит в Успенском соборе.

чудо видяще на р о д и ч у д и ш а с я». Случайность вынесла «чудотворную» славу иконы в широкие массы горожан.

В этой же связи следует рассмотреть рассказ о победе 1164 г., одержанной владимирскими войсками над болгарами и приписанной чуду Владимирской иконы. В милютинском списке «Сказания» этот сюжет вынесен вперед и снабжен точной датой<sup>58</sup>. Текст почти точно совпадает со статьей Владимирского летописного свода под 1164 г.<sup>59</sup> Это в сущности один и тот же текст. Существенно, что это первое упоминание Владимирским сводом о чуде Владимирской иконы. Думаю, что этот рассказ был и в «Сказании», где он должен был следовать за X чудом о Золотых воротах. Таким списком «Сказания» располагал составитель «Степенной книги», где и в истории приноса иконы во Владимир, и в «Повести на Стретение» следом за X чудом идет «чудо о победе на Болгары». Однако в обоих случаях место простого и ясного «летописного» текста здесь занял более сложный рассказ не столько о чуде иконы, сколько об установлении праздника Спаса 1 августа<sup>60</sup>. Этот сюжет в виде особой повести или проложной статьи присутствует и в милютинской Минее (текст издан В. О. Ключевским по более исправному списку сборника Синодальной библиотеки № 556, XV—XVI вв.) рядом с кратким «летописным» рассказом и также перед основным текстом «Сказания». Вопрос о том, случайно ли это сочетание, выводит нас за рамки изучения собственно «Сказания». Поэтому остановимся лишь на летописной статье о болгарском походе.

Этот рассказ очень краток и конкретен, и в этом смысле подобен другим рассказам «Сказания». После разгрома владимирской ратью болгар в открытом бою князь вернулись к «пещам», стоявшим под княжескими стягами «на полчищи» у Владимирской иконы, и поклонились иконе, «хвалы и песни въздавающе ей». После этого поход был продолжен, захвачены и сожжены четыре болгарских города и «град их славный Бряхимов». Ни о каких чудесных знамениях нет и речи. Но успех похода приписан помощи иконы. Автор статьи и заключает: «Се же бысть чудо новое святое Богородици Володимерское, юже взял бяше с собою благоверный князь Андрей; и принес ю с славою, и постави ю в святей Богородице Володимери, в Золотоверсей, и де же стоит и до сего дне». Последние слова указывают, что текст о болгарской победе вошел в круг летописных записей не сразу, а некоторое время спустя после 1164 г. Тожество штампа «се же бысть чудо новое» в летописной статье и в «Сказании» (ср. в VII чуде: «се же бысть святей богородицы велне чудо володимерской», в VIII чуде: «се ж бысть новое чудо святей богородицы») позволяет предположить, что автором статьи и «Сказания» было одно лицо<sup>61</sup>.

Само изложение статьи о болгарской победе, где своевременно не сказано, что в поход была взята икона, где сначала сообщается о взятии Бряхимова и уже потом говорится, что до того были захвачены еще четыре города, и лишь в конце читатель узнает об участии иконы в походе, — все это свидетельствует, что автор летописной статьи излагал какой-то другой и более полный, и более последовательный рассказ о событии.

Как и в чуде с Золотыми воротами, пропаганда чудесной силы Владимирской иконы здесь обрела вновь широкую аудиторию. Икона, осененная княжескими стягами, в своем драгоценном уборе сияла в окружении воинов городского ополчения — пещцов.

<sup>58</sup> Сказание, стр. 27—28.

<sup>59</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 352—353.

<sup>60</sup> ПСРЛ, т. XXI, стр. 234—235 и 428.

<sup>61</sup> В Никоновской летописи чудо о болгарской победе названо «вторым», что подтверждает его принадлежность к основному циклу рассказов «Сказания». Сама победа отнесена ошибочно к 1160 г. (ПСРЛ, т. IX, стр. 230).

Эффект был умножен песнопениями в честь иконы: «хвалы и песни въздавающе ей». Возврат иконы во Владимир также происходил «съ славою». Видимо, это были вольные импровизации. Возможно, что эти «песни» и «славы» оказали влияние и на автора летописного рассказа. Во всяком случае в тексте есть следы ритмической речи — местами ясной, местами неудавшейся, сглаженной или нарушенной при переписках вставкой новых слов. Поясним это наблюдение разбивкой текста. Думаем, что начало его варианта в милютинской Минее близко передает зачин «славы».

А се ся содея в лето (нынешнее)  
 Иде князь Андрей на Болгары  
 С сыном своим Изяславом,  
 И с братьем своим Ярославом,  
 И с Муромским князем Гюргем.  
 И поможе им Бог и святая Богородица на Болгары:  
 Самех исекоша множество,  
 А стяги их поимаша,  
 И одва в мале дружине  
 Утече князь Болгарский  
 До Великаго города.  
 Князь же Ондрей воротися с победою,  
 Видев поганья Болгары избиты,  
 А свою дружину всю сдраву.  
 Стояху же пешци со святою Богородицею  
 На полчище под стягы.  
 И приехав до святое Богородици  
 Князь Андреи с Гюргем, и со Изяславом,  
 И с Ярославом, и со всею дружиною —  
 Ударisha челом пред святою Богородицею  
 С радостью великою и со слезами,  
 Хвалы и песни въздавающе ей.  
 И шедше взяша град их славный Бряхимов  
 А переди четьре города их пожгоша.  
 Се же бысть чюдо новое  
 Святое Богородици. . .

С этой чертой — склонностью прозаического письменного текста к ритмике устной поэзии — мы встретились при анализе последнего владимирского литературного памятника рассматриваемого времени — «Повести об убийстве Андрея Боголюбского», автором которой мы считаем княжеского духовника и советника, вышгородского выходца попа Микулу<sup>62</sup>.

Эти полусветские-полуцерковные «славы» в честь Владимирской иконы, отражающие ее популярность и действенность ее культа, были созвучны тем торжественным празднествам, которые устраивали в ее честь владимирские церковники. В престольный праздник Успенского собора они организовывали массовое паломничество к иконе горожан и пришедших издалека богомольцев. От сеней епископского дома около собора к его северным дверям натягивали «две верви чюдных», на которых развешивали драгоценные ткани и облачения, пожертвованные собору князьями великолепные одежды. Этот колеблемый ветром «коридор» сверкавших золотом, многоцветными шелками и бесценным жемчугом тканей вводил внутрь храма, где около царских врат алтаря сияла своим золотым убором и драгоценными камнями Владимирская икона<sup>63</sup>. Можно представить, как это

<sup>62</sup> Н. Н. Воронин. «Повесть об убийстве Андрея Боголюбского» и ее автор.

<sup>63</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 392.

великолепие действовало на воображение простого народа, как усиливало его слепую веру в могущество князя и его покровительницу.

Сейчас же мы должны продолжить наблюдения над стилем, формой и содержанием «Сказания о чудесах» и коснуться вопроса о его авторе.

## 5

Чтобы оценить значение и литературные качества «Сказания о чудесах», следует помнить, что в русской литературе в ту пору не было аналогичных по теме произведений, которые могли бы послужить образцом для владимирских витий. Культа отдельных богородичных икон был еще слабо развит. Источники упоминают ряд таких икон. «Киево-Печерский патерик» рассказывает об иконах выдающегося киевского живописца XI в. Алимпия, вся необычность которых состояла в том, что они якобы не сгорали во время пожаров; такая богородичная икона была послана Мономахом в Ростов<sup>64</sup>. «Слово о полку Игореве» говорит об особом почитании иконы богородицы «Пирогощей»<sup>65</sup>. Летопись упоминает о «чуде» иконы богородицы «Десятиной», обеспечившей победу Михалки Юрьевича над половцами в 1169 г.<sup>66</sup> Однако нигде культ богородичной иконы не был столь планомерно развит, как во Владимире, нигде не было попытки привлечь к этому помощь литературы. Таким образом, владимирским церковникам пришлось выступать в своем «Сказании» в известной мере пионерами в этом жанре. Тем больший интерес приобретает этот памятник, живо ответивший выдвигавшимся идейно-политическим задачам и обнаруживший незаурядный литературный талант его авторов.

Призванный ходом политической борьбы упрочить позиции и авторитет Владимирской земли и дать широким массам владимирских «мизинных людей» уверенность в освященной небом правоте действий княжеской власти, культ Владимирской иконы приобрел особый отпечаток. В. О. Ключевский справедливо отметил, что для владимирских горожан «чудотворная икона получила. . . не церковное только, но и политическое значение»<sup>67</sup>. Еще до публикации В. О. Ключевским «Сказания о чудесах» О. Миллер отмечал связь культа Владимирской иконы с зарождавшимися задачами объединения Руси, с утверждением приоритета Владимира над Ростовом и писал о князе Андрее: «любо было ему и распространение слухов о богородице: народу, таким образом, внушалось, что сама она, мать господя, идет против Ростова»<sup>68</sup>. «Сказание» усиливало эту пропаганду.

Другой важнейшей стороной и задачей культа Владимирской иконы было воспитание в сознании народа веры в единство его интересов и интересов феодалов, создания патриархального миража, маскирующего нарастающую остроту классовых противоречий. Эта была та же задача пропаганды гражданского мира, необходимость которой была осознана еще в конце XI в. и в пору Мономаха<sup>69</sup>. Этой же задаче отвечало и владимирское искусство, где была особенно популярна тема Деисуса — моления богородицы и Ивана Предтечи к Христу «за род христианский». «Мы имеем здесь дело, — замечает В. Н. Лазарев, — со своеобразной формой средневековой утопии, вбирающей в себя социальные чаяния народных масс»<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Патерик, стр. 124.

<sup>65</sup> «Слово о полку Игореве». Л., 1950, стр. 31.

<sup>66</sup> ПСРЛ, т. I, стб. 357—361.

<sup>67</sup> Сказание, предисловие, стр. 7.

<sup>68</sup> О. М и л л е р. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1863, стр. 103—104.

<sup>69</sup> И. У. Б у д о в н и ц. Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960, стр. 103—148.

<sup>70</sup> В. Н. Л а з а р е в. Мозаики Софии киевской, стр. 30—31.

Сложность задачи «Сказания о чудесах» увеличивалась тем, что оно обращалось к очень трудной аудитории — к «новопросвещенным» людям. Не прошло и столетия с начала миссионерской деятельности на Северо-Востоке епископа Леонтия среди двуязычной массы славяно-мерянского языческого населения, которое восставало под водительством волхвов и которое, видимо, было повинно в «мученическом» конце Леонтия, павшего от руки восставших «невегласей». Несомненно, что не только крестьянство, но и рекрутировавшиеся в новые города Северо-Востока из деревни «мизинные люди» владимирские были сильнее всего заражены пережитками языческой идеологии и патриархальной старины, принося в город свои деревенские нравы и обычаи. Поэтому связанные с пропагандой нового культа и его центральной святыни — Владимирской иконы — произведения литературы должны были учитывать сознание не только славянского, но и мерянского населения Владимира и его округа, они должны были быть понятны простым людям, затрагивать их кровные интересы, волновать их чувства. Религиозные вымыслы и фантастические чудеса должны были облечься реальными чертами, владимирским писателям было необходимо «создавать сказочные образы как действительность», стать на позиции народного творчества. И они сумели решить эту тонкую задачу с большим мастерством и тактом.

«Сказание о чудесах» подчеркнуто «демократично». Оно не содержит рассказов о прямой помощи самому князю; икона будто бы помогала главным образом простым людям в их человеческих бедах, а князь и его окружающие являлись лишь благодарными «свидетелями» ее чудес. Более всего икона помогала женским недугам, особенно при тяжелых родах: в этом она помогла жене князя Андрея. Она исцелила какого-то сухорукого, жившего на посаде за владимирскими Золотыми воротами, далее — отравившегося испорченным яйцом отрока, ослепшую внучку боярина Славяты в Переславле-Русском, «сердечную болезнь» некоей Евфимии и «некоей жены» в Муроме и т. п.

Просто передается и обстановка этих «чудес». Мы видим попа Лазаря, гостящего в Твери у боярыни, которая мучилась родами и затем, отдав «златые косы и серьязи [серьги] свои ко иконе», «исцелилась». Разговор Лазаря с попом боярыни передан живо и выразительно: «он же [Лазарь] вопроси попа о здравии, он же рече: здравы есмы, но не велми: боярыня наша в кончине есть. . .» В этой беседе как бы слышится народная поговорка: «здоров, да не очень». Пригласившая обоих попов — своего и владимирского — к себе в опочивальню боярыня просто говорит, что она не стыдится их в своем положении, так как она почти при смерти: «Не при сраме есть, понеже смертна есмь». Во всех подобных особенностях текста звучит народная, просторечная основа «Сказания». Язык рассказов очень выразителен и ясен, насыщен, как мы видели, живыми бытовыми терминами того времени, например в описаниях одежды и убора. Проникаясь чертами народного просторечия и как бы свободного, разговорного течения мысли, эти «сказания» уподобляются народным сказкам, создавая впечатление «реальности» чудес, умело и тонко вплетенных в ткань бытовой обстановки, связанных с знакомыми местами города и известными людьми. В этом отношении «Сказание» резко отличается, например, от крайне условного и отвлеченного «Чтения» о житии Бориса и Глеба, где почти исчезли имена и географические определения и события разворачиваются как бы в некоей абстрактной среде<sup>71</sup>. Здесь же, в «Сказании», все на редкость конкретно, жизненно, как бы приземлено.

<sup>71</sup> Н. Н. Воронин. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время. стиль и автор. ТОДРЛ, т. XIII, 1957.



Самые рассказы о чудесах просты по построению и кратки, в них нет никаких нарочитых литературных украшений и искусственных приемов, столь характерных для торжественного и витиеватого литературного стиля церковных писателей того времени, каков, например, Кирилл Туровский. Эти рассказы кажутся бесхитростными записями современника, почти не переработанными для какого-либо официального употребления. Вот, например, удивительные по лаконизму и почти летописной деловитости рассказы о четвертом и шестом «чудесах». «По неколидех же временех пришеду празднику госпожину дни. Князь же Андрей на каноне стояше во церкви, пения лики сотворяя, а сердцем боляше: бе бо княгиня его боляше детиную болезнию — два дни напрасно боляши. Яко по каноне бысть, омывше водою икону пресвятая богородица, посла ко княгине. Она же вкуси воды тоя и роди дитя здраво и сама бы [сть] здрава том часе молитвами святая богородицы». Или «Чюдо шестое»: «Боляшет некая жена в Муроме сердечною болезнию. И слышавши о иконе святых богородицы бываемая чудеса и посла в Володимерь куснь свою [кузнь, т. е. драгоценности] ко святей богородицы в клирос и воды взяти от святая богородицы иконы. И яко принесоша воду, вкусивши и бысть здрава, и нача не чюти сердечныя болезни».

Если эти два текста слишком кратки и скупы на жизненные подробности, как бы протокольны, то замечательным образцом живого, реалистического, короткого рассказа является II чудо — о Микулиной попадье. Оно начинается очень просто, словно автор продолжает прерванное бесхитростное повествование: «Князю же суцу на Рогожских полах, се же микулиная попадьа еха на колех [повозке] со снохою своею. Бывшима же има на истоде и соидоста с кол: бе бо попадьа микулиная непрадна туне. Яко хотеша минути конь и нападе бес на конь и зби [сшиб] повозника с себе и ногу ему изломи. И порази попадью микулину передними ногами, и завертешася ему копыта в кортля [женская одежда] и се на мног час ядышет ю [ее], мнеша бо [ее] мертву суцу. И возвестиша попу Микуле, яко попадьа твоя мертва ест. Он же, возрев на икону пречистая богородицы, и рече: «Госпожа, пречистая богородице владычице, аще ты не избавиши ея от смерти — се уже мертва ест. . .» Конь же исторг нозе ис кортля и бежа в лес, и завис [запутался], и стал. [Тогда] вопросиша ю [ее, т. е. попадью] о ядении коня, и [она] рече, яко здрава есмь молитвами пресвятая богородица, жал ми увисла же отлог еже — изъяде конь [т. е. «Я-то молитвами богородицы здорова, да вот жаль платье, которое изгрыз конь. . .»]. И приеха в Володимер благородный князь Андрей, и созда церковь во имя пресвятая богородица, украсив ю всяким благочестием и поставиша в ней чюдотворную икону пресвятей владычицы нашей богородицы. . .». Таков этот замечательный по своей изобразительной выпуклости рассказ, заставляющий нас своим крепким образным языком и сквозящим меж строк народным юмором вспомнить лучшие страницы «Соборян» Н. С. Лескова.

Нельзя не отметить некоторых особенностей самих «чудес». Икона только в Вышгороде да в Боголюбове проявила «свою волю», переходя с места на место или останавливая коней. Никаких эффектных «знамений» она не творит. Во всех рассказах чудо сводится к помощи иконы в болезнях и житейских обстоятельствах, особенно женщинам: из двенадцати чудес иконы шесть занимают исцеления или помощь женщинам. На первых порах Владимирская икона сохраняет полуязыческие черты женского божества — она, в сущности, и действует как языческий «оберег». Существенно также, что особой магической силой обладает не столько сама икона, сколько вода от нее, что связывает культ Владимирской иконы также с языческими представлениями. Вспомним восходящие к язычеству народные

верования об очистительной силе воды («Матушка святая водица. . . сними с раба божья [имярек] всякие болезни и скорби. . .») <sup>72</sup>. У пограничных с Владимирской землей мордовских племен было особое божество воды Ведь-ава, своя у каждого водоема; была и какая-то связь культа воды с деторождением — бесплодные женщины обращались к воде с молением о даровании детей <sup>73</sup>. Вода от Владимирской иконы помогала при родах. «Житие Константина муромского» свидетельствует о распространении на Северо-Востоке и конкретного представления о целебной силе воды в отношении именно глазных болезней — язычники умывались у колодцев «очными ради немощи» и бросали в них сребреники; <sup>74</sup> также и вода от Владимирской иконы «исцелила» от слепоты Марию Жидиславну. Так, в самой «аранжировке» чудес иконы были использованы народные языческие верования, что облегчало внедрение нового культа в сознание недавних «невегласей».

Можно с большой осторожностью указать на возможность учета авторами «Сказания» представлений и местной языческой среды. Любопытно, что «чудо о Боголюбовском месте» с остановкой коней, везших вышгородскую икону, переключается с мордовским фольклором. Так, в мордовской сказке о богине домашнего очага Юрт-аве («содержащей корень-дом») рассказывается, как один парень-мордвин, переезжая на новое место жительства, забыл взять с собой Юрт-аву. Его лошадь стала, а колеса повозки перестали вертеться. Старухи объявили это обидой Юрт-авы и велели парню заложить тройку и плакать; телега сначала едва шла, так как села Юрт-ава, потом по просьбе парня она сошла на землю, и кони пошли вскачь <sup>75</sup>. Вспомним, что как Владимир, так и две другие левобережные крепости на Клязьме — Сунгиревское городище и Боголюб-ов-город — ставились в районе, густо заселенном аборигенным мерянским населением <sup>76</sup>.

Все эти черты «режиссуры» чудес Владимирской иконы и «Сказания» о них делали это произведение доходчивым и действенным.

В заключение следует остановиться на вопросе об авторе «Сказания о чудесах». К нему уже подходили исследователи памятника. В. О. Ключевский заметил, что автор «был очень близок к рассказываемым событиям. Одно из лиц, упоминаемых в повести (чудо II), поп Микула, известен и по летописи. Он, очевидно, был близок к князю Андрею, с которым ехал из Киева. . .» <sup>77</sup>. Однако исследователь так и оставил свою мысль в форме намека. И. Хрущов полагал, что рассказы о чудесах Владимирской иконы были составлены близкими к князю людьми <sup>78</sup>. И. Е. Забелин, заподозрив причастность князя Андрея к составлению особого произведения — рассказа о празднике Спаса, высказал предположение, что и «Сказание о первоначальных чудесах Владимирской богородичной иконы было составлено также при его участии, как это может обозначаться лично до него касающимися обстоятельствами чудесных событий. . .» <sup>79</sup>. Нет сомнения, что «Сказание» составлялось с ведома и по распоряжению князя

<sup>72</sup> А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. II. М., 1868, стр. 189—190.

<sup>73</sup> Е. И. Горюнова. Очерки истории культуры мордовского народа (рукопись), стр. 226.

<sup>74</sup> А. Афанасьев. Указ. соч., т. II, стр. 207.

<sup>75</sup> А. А. Шахматов. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910, стр. 77—80, 95.

<sup>76</sup> Н. Н. Воронин. Из ранней истории Владимира и его округи. «Советская археология», 1959, № 4.

<sup>77</sup> Сказание, предисловие, стр. 11—12.

<sup>78</sup> И. Хрущов. О древнерусских исторических повестях и сказаниях. Киев, 1878, стр. 137.

<sup>79</sup> И. Е. Забелин. Следы литературного труда. . ., стр. 49.

Андрея, что, может быть, от него был услышан и внесен рассказ о помощи иконы в трудных родах княгини. Но «Сказание» называет и нескольких духовных лиц из числа владимирских соборян, тесно связанных с чудесами Владимирской иконы и организовавших их. Это вышгородские выходцы — Лазарь, Нестер и Микула. Лазарь, видимо, играл главную роль. При его участии устроено исцеление некой «жены именем Еуфимии», жившей, видимо, во Владимире. Он совершает поездки в Переяславль-Южный и Тверь, где происходят эффектные исцеления именитых боярынь — монахини Марии Жидиславны и некой тверской «боярыни». С именем попа Нестера связана организация первого «массового» чуда — исцеления сухорукого в Успенском соборе («множеству людям видящим в церкви») и больших торжеств по этому поводу. Микула занимает в «Сказании» скромное место: он выступает в пассивной роли в рассказе о спасении по его молитве беременной попадьи, сбитой взбесившимся конем.

Драгоценной деталью текста, подтверждающей составление «Сказания» рукой вышгородцев, южан, являются рассмотренные нами в начале главы местные украинские названия частей костюма микулиной попадьи. В какой-то мере «Сказание о чудесах» было плодом коллективного труда трех названных соборян, объединенных участием самого князя Андрея.

Но можно с большой вероятностью выделить из этого триумвирата Микулу и отвести ему главную авторскую роль. Примым указанием на причастность Микулы к составлению «Сказания» являются подробности чуда с микулиной попадьей, его особая «выписанность», а также сохраненное в пересказе в Новгородской I летописи упоминание о родственных связях Микулы и его зятя дьякона Нестера, не представляющее никакого значения для истории чудес иконы и интересное лишь для автора. Но главное даже не в этом. Несомненным произведением Микулы была великолепная «Повесть об убийстве Андрея Боголюбского»<sup>80</sup>. Многие в стиле и литературной манере «Повести» очень близко к «Сказанию». Это тяготение к ритмической прозе, которое мы видели в рассказе о «чуде новом» — болгарской победе 1164 г., это ярко выраженная любовь к конкретной реальности повествования, его ясность и простота, умение даже в краткий рассказ о чудесах ввести живой диалог, превратив схему в занимательную новеллу. Все эти качества, присущие «Сказанию», с особой силой развернулись в позднейшем труде Микулы — «Повести об убийстве».

## II. ПРАЗДНИК ПОКРОВА

### 1

Владимирское приурочение культа богоматери не ограничилось чрезвычайным развитием культа Владимирской иконы и строительством храмов, посвященных ее каноническим праздникам. Князь Андрей установил новый, специально владимирский, праздник Покрова богородицы, который одновременно получил свое закрепление в произведениях искусства и литературы.

Долгое время в русской науке считалось, что праздник Покрова был установлен в Византии и оттуда пришел на Русь. Последним защитником этой точки зрения был Г. П. Георгиевский<sup>81</sup>.

Специальное изучение вопроса Сергием убедительно показало ее ошибочность<sup>82</sup>. Обследование византийских источников выяснило, что там

<sup>80</sup> Н. Н. Воронин. Повесть об убийстве Андрея Боголюбского. . .

<sup>81</sup> Г. П. Георгиевский. Русский ли праздник Покров? «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», 1893, ноябрь.

<sup>82</sup> Сергий. Указ. соч.

нет упоминаний о празднике Покрова. Сергей привлек и важнейшие для решения вопроса русские источники. Основными и древнейшими являются краткое «Проложное сказание»<sup>83</sup> и «Служба Покрову», известная по списку XIV в.<sup>84</sup> В Великих Минеях Четых митрополита Макария есть два «Слова на Покров». Первое — очень пространное — несомненно, использовало «Проложное сказание» и «Службу», оно имеет ряд сходных с ними оборотов и выражений. Сергей считал его относящимся «по всей вероятности, к домонгольскому периоду», но позднее первых двух памятников, как дополнение к «Службе»<sup>85</sup>. Второе «Слово», как явствует из его заголовка, — «творение смиреннаго ермонаха Пахомия» (Серба), т. е. принадлежит XV в.<sup>86</sup> Анализ этих произведений показал, что праздник Покрова установлен не в Византии, а на Руси, что версия о его византийском происхождении оформляется лишь во второй редакции «Слова» XV в., приписываемой Пахомию.

Собрав данные, явно указывающие на связь праздника Покрова с Владимирской землей (постройка церкви Покрова на Нерли в 1165 г.; первое изображение Покрова на западных вратах Суздальского собора 30-х годов XIII в. и пр.), Сергей все же считал, что праздник мог быть установлен только центральной церковной властью совместно с князем, т. е. митрополитом в Киеве. К этому выводу его склоняло «самоличное», без «указания свыше» решение об этом мероприятии, сообщаемое в «Проложном сказании», а также не местное, но общерусское значение памятника. К Киеву вели и моления к богородице о помощи против «поганых», под которыми Сергей разумел южных врагов Руси — половцев. Обращения о заступничестве за «город» казались исследователю «более приличествующими великокняжескому царствующему граду Киеву». Нахождение праздника Покрова уже в древнейших прологах, подтверждая раннее время его установления (по Сергию — до 1157 г., до «разделения России на два великия княжества: киевское и владимирское»), вновь вело исследователя к мысли о киевском происхождении праздника, так как в прологе преобладают праздники киевские и лишь память об открытии мощей Леонтия ростовского явно не связана с Киевом<sup>87</sup>.

К мысли о русском происхождении праздника склонялся и Е. Голубинский, сомневавшийся, однако, в отнесении его к домонгольскому времени<sup>88</sup>.

Конец этим колебаниям положила затерявшаяся в церковном журнале и не замеченная учеными статья М. А. Остроумова<sup>89</sup>. Автор убедительно доказал, что праздник был установлен не в Киеве, а во Владимире при Андрее Боголюбском (около 1165 г.) и входил в ряд его мероприятий по развитию богородичного культа.

Однако авторов-церковников интересовала собственно церковно-историческая сторона вопроса, сами же литературные памятники культа

<sup>83</sup> Великие Минеи Четых, Октябрь. СПб., 1870 (далее — ВМЧ), стб. 4—5; С е р г и й. Указ. соч., стр. 60.

<sup>84</sup> Пергаменная псалтырь (около 1340 г.) Синодальной библиотеки. Отдел рукописей Гос. исторического музея, отд. III, № 431 (далее — Служба), лл. 126—128.

<sup>85</sup> ВМЧ, стб. 6—17; С е р г и й. Указ. соч., стр. 84—87.

<sup>86</sup> ВМЧ, стб. 17—23.

<sup>87</sup> С е р г и й. Указ. соч., стр. 61—84, 107 и след.

<sup>88</sup> Е. Г о л у б и н с к и й. История русской церкви, т. 1, ч. 2. М., 1894, стр. 400—406.

<sup>89</sup> М. А. Остроумов. Происхождение праздника Покрова. «Приходское чтение», 1911, № 19. Позднее Н. П. Кондаков исходил из старых данных работы Сергия («Иконография богородицы», т. II, стр. 94). Также не учел выводов М. А. Остроумова искусствовед Лату (R. P. L a t o u d. La tème iconographique du «Pokrov» de la Vierge. «L'art byzantin chez les slaves», t. II. Paris, 1932). См. также В. Т. Г е о р г и е в с к и й. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911, стр. 103—104.

Покрова как замечательные исторические источники и произведения художественного слова не вызывали их интереса.

Крупным вкладом в разработку этих сторон темы явилась кандидатская диссертация покойной Е. С. Медведевой, где в связи с историей иконографии Покрова были вновь изучены и ее литературные источники; некоторые наблюдения, сделанные в этой работе, мы частично используем в данной главе <sup>90</sup>.

## 2

Сюжетное зерно культа Покрова восходит к житию Андрея юродивого <sup>90а</sup>. Там рассказывалось, как на всеобщем богослужении в константинопольском Влахернском храме «узре блаженный Андрей святую богородицу очивеств велими высоту высоко пришедшу царскими врагы [со] страшными слугами, в них же беаше честный Предтеча и громный сын, обапола держащую ю, и иней святци мнози в белых ризах идяху перед нею, а друзии по ней с песнеми духовными. . . И по молитве прииде ко алтарю, молящися о стоящих людей тамо. Да егда ся отмоли, амафор ея яко молнийно видение имея, еже на пречистем ея версе лежаще, отвивши от себя пречистыма рукама своима взявше, страшно же и велико суще, верху всех людей простре стоящих ту, еже на многы часы видеста святца [Андрей и Епифаний] верху людей прострено суще и сия якоже иликтор [янтарь]. . .» <sup>90б</sup>. Это «чудо» было отражением повторявшейся еженедельно во Влахернском храме тонко организованной духовенством инсценировки. Она, по словам источников, состояла в том, что пурпурный покров на иконе богоматери «без всякого содействия, божественным чудом как бы подымался к небу», «покрывало остается поднятым, пока солнце совершает свое течение» <sup>91</sup>. Этот малозначительный в обширном тексте «Жития Андрея юродивого» сюжет, темой которого было «чудо», символизировавшее покровительство богоматери, и привлекло внимание князя Андрея и владимирских церковников. На это указывают прямые ссылки на «Житие Андрея юродивого» как в «Службе на Покров» <sup>92</sup>, так и в «Проложном сказании».

Последнее в сущности имеет задачу мотивировать самостоятельное, без санкции митрополита, установление праздника Покрова и оправдать это нарушение церковной дисциплины и субординации <sup>93</sup>. Речь здесь ведется от лица автора, который, коротко описав видение Андрея юродивого, о котором он узнал из слушания чтения «Жития», замечает: «Се убо, егда слыша, помышлях: како страшное и милосерд-

<sup>90</sup> Е. С. Медведева. Древнерусская иконография Покрова. Диссертация на ученую степень кандидата искусствоведения. Архив Института археологии АН СССР, Р-2, № 1728. Работа Е. С. Медведевой велась параллельно с моей работой над теми же источниками, связанной с исследованием владимирской архитектуры XII—XIII вв. Работая в тесном контакте (консультация работы Е. С. Медведевой), мы очень часто приходили к общим или сходным выводам. И. У. Будовниц не уделил должного внимания памятникам покровского культа, ограничившись лишь кратким упоминанием об установлении праздника: «С походом на Волжских болгар в 1164 г. связано и установление Андреем Боголюбским нового праздника Покрова богородицы. Характерно, что этот праздник был установлен без согласия киевского митрополита и даже константинопольского патриарха» («Общественно-политическая мысль древней Руси XI—XIV вв.», стр. 244).

<sup>90а</sup> Житие написано в VI в. и переработано и дополнено в X в.; русский перевод появился в XII в. (И. И. Срезневский. Житие Андрея юродивого. «Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках», № LXXXVII. СПб., 1879).

<sup>90б</sup> ВМЧ, стб. 207.

<sup>91</sup> Н. П. Кондаков. Иконография богоматери, т. II, стр. 57, 59, 99—100.

<sup>92</sup> Служба, л. 127.

<sup>93</sup> ВМЧ, стб. 4—5; Сергий. Указ. соч., стр. 60.

ное видение, паче надеяние наше и заступление, бысть без праздника?». Далее следует молитва богородицы, где она просит Спаса о покровительстве славящим ее людям. В этой связи автор пишет: «Тем словесем [т. е. молитвы] надеяся, в охотех, да не без праздника останет святыи покров твой, преблагая». Таким образом, во Владимире просто вспомнили о забытом греками чуде и установили в честь него праздник. Существенна и прямо изложенная идейно-политическая задача нового праздника: «Яко же там о [т. е. в Царьграде] суцая народы в церкви милостивно покры, тако и нас, грешных раб твоих покрыи кровом крилу твоею, низлагающаи советы же и думы помышляющаи на нязя, и спаси ны по милости сына твоего...» Эта молитвенная формула не только реально отражает напряженную борьбу Андрея с боярской знатью, с другими князьями, заключавшими союзы против «владимирского самовластца» и сопротивлявшимися его энергичной политике, но и уравнивает Русь и Византию, Владимир и Царьград, в равной мере находящиеся под патронатом богородицы. Мы уже встречались с данными, говорящими о близкой причастности князя Андрея к руководству церковно-литературной работой его сподвижников. Нет сомнения, что и здесь, в прорвавшихся личных заявлениях, мы слышим его голос, а может быть, можем признать его и автором краткого и властного «Проложного сказания».

Ту же задачу раскрытия смысла праздника Покрова и причин его установления решает и первое «Слово на Покров». Вопрос о его датировке спорен. Сергей, как мы упоминали, с некоторым колебанием отнес его к домонгольской поре. Е. С. Медведева очень убедительно оспорила эту дату, показав, что «Слово» в известном нам виде составлено не ранее XIV в.; центр тяжести здесь перемещен с политической идеи праздника в плоскость морально-этических задач Покровского культа; в отличие от лаконизма двух древнейших сочинений, «Слово» необычайно многоречиво и сложно, а его литературная ткань рыхла и вяла; очень подробно описано видение Андрея юродивого, что как бы предрешает появившееся в «Слове» Пахомия Серба произвольное утверждение об установлении праздника Покрова в Византии, а не на Руси<sup>94</sup>.

Думаем, что оба автора правы в своих наблюдениях, но истина лежит посередине. «Слово» показывает, что составитель его поздней редакции использовал какой-то древний текст, аналогичный «Проложному сказанию», но не адекватный ему. Это было более пространное и торжественное сочинение, видимо, также «Слово», выполнявшее те же задачи, что и «Проложное сказание». Подробное описание видения Андрея юродивого подводило слушателя к выводу, что оно-то «настоящему празднику вина... такому торжеству притча», т. е. повод к установлению праздника Покрова<sup>95</sup>. «Сего ради... днесь аз недостойный предначинаю торжество страшного сего чудесе»<sup>96</sup>, т. е. чудо, не отмеченное в Византии специальным праздником, получает его только теперь, «днесь» на Руси: «торжествующе же сие, обновляем древле бывшее схождение богородица и чюдное видение тоя»<sup>97</sup>. В проскользнувшей в позднюю редакцию уничижительной ремарке «недостойного» учредителя «днесь» нового праздника нельзя не видеть снова руку самого князя Андрея. При составлении же «Слова» вновь в XIV в. едва ли в нем нашли бы место эти уместные и понятные только во Владимире XII в.

<sup>94</sup> Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 160—168.

<sup>95</sup> ВМЧ, стб. 11.

<sup>96</sup> Там же, стб. 7.

<sup>97</sup> Там же, стб. 11.

древние детали. В «Слове» с еще большей остротой сформулирована и политическая сущность праздника Покрова: богородица защищает своим покровом «от стрел, летящих во тьме разделения нашего» от одного его [покрова] прикосновения «всяк союз злых решится [рушится]» и низлагаются «советы помышляющих злая на души наши и телеса»<sup>98</sup>. Здесь в ярких образах раскрыто основное зло, в борьбу с которым вступал Андрей и его союзники-горожане, — это «тьма разделения нашего», рознь русских сил. Именно поэтому, разъясняет «Слово», и нужно празднование Покрова: «того нужно нам есть, яко дыхание животу и страшное всем съпротивным имя ея [богородицы] призывати»<sup>99</sup>. Вся эта аргументация, существующая в пору установления праздника Покрова и необходимости пропаганды его смысла, едва ли была бы приведена, если бы «Слово» составлялось заново в XIV в. Его автор распространял и, вероятно, портил и искажал аналогичное сочинение XII в.

Владимирское происхождение и политический смысл праздника Покрова наиболее ярко раскрываются в «Службе на Покров».

Здесь живо встает образ стольного Владимира. Получается даже так, что это о нем уже говорил древнееврейский пророк Исайя как о «горе господней», увенчанной храмом. Теперь-де это пророчество сбылось: «горы бо и холмы украсишася многоименитыми церквами твоих [богородицы] празднико»<sup>100</sup>. Действительно, все созданные Андреем храмы были посвящены, как говорилось, различным («многоименитым») праздникам богородицы. На краю Владимирской горы стоял величественный златоглавый Успенский собор, над главными Золотыми воротами столицы был храмик Положения риз богоматери, дворцовый собор Боголюбовского замка был посвящен Рождеству богородицы. В честь нового праздника Покрова владимирские зодчие создали у устья Нерли под княжеским замком великолепную церковь, окруженную стройной галереей и поднятую над равниной поймы на искусственном, облицованном белым камнем холме — в полном согласии с пророчеством Исайи и образным представлением о богородице как «усыренной», т. е. белой, как творог, «горе»<sup>101</sup>.

Обилие владимирских богородичных храмов и преимущественное почитание богородицы во Владимирской земле и дают владимирцам первоочередное право на ее заступничество. Они требуют: «о нас молися, славящих верно твоего покрова праздник», «молися избавити град и люди, славящих тя верно»<sup>102</sup>, «тебе едину ведуще, верою поклоняющесе. . . молися за рабы своя на тя бо надеемся. . .»<sup>103</sup> Владимирцы претендуют даже на то, чтобы богородица перешла из Греции, где было видение Андрея, в новую владимирскую церковь: «Приди ныне въ славе въ свою си церковь, богородице [т. е. во владимирский Успенский собор], с соборы всех святых, с ними же ты тогда святой Андрей виде на воздухе светле за крестьяны молящюся. . .»<sup>104</sup>

Однако новый праздник Покрова лишен местной ограниченности — он мыслится как торжество всего христианского мира, и особенно всей Русской земли: богородица «всему миру предивный покров», «придете вси конци земля честный покров божия матере

<sup>98</sup> ВМЧ, стб. 11, 13, 16.

<sup>99</sup> Там же, стб. 11.

<sup>100</sup> Служба, л. 126 об.

<sup>101</sup> Там же, л. 128. См. также Н. Н. Воронин. Зодчество..., т. 1, стр. 262—301.

<sup>102</sup> Служба, л. 126 об.

<sup>103</sup> Там же, л. 129.

<sup>104</sup> Там же, л. 127 об.

ублажим», «тебе вся земля дары приносить яко царице божиини мати», «за ны грешныя к богу помолися твоего покрова праздник в рустей земли прославльшим»<sup>105</sup>. В отличие от идей византийского культа богородицы с его исключительностью, утверждением вселенского господства, подавляющего другие народы, владимирский культ был более широк и гуманистичен<sup>106</sup>.

Но наряду с этой объединяющей всю Русь и весь мир силой нового культа он все же обращен прежде всего к насущным нуждам владимирской жизни — это праздник владимирский по преимуществу. Владимирские нужды вполне реальные и конкретны, как вполне четко сформулирован и самый объект божественного покровительства. Вот наиболее выразительные тексты «Службы»: «молися избавити град и люди», «защити князя и люди от всякого зла», «за град и люди богородице, молися, твой славящих честный праздник», «господь спасает град и люди на ты надеющихся», «спаси град и люди умножи и дажь князю сдравие телеси, на поганыя победу»<sup>107</sup>. В этих обращениях с полной отчетливостью выступает триединая формула — «князь, город и люди», лежавшая в основе политической деятельности Андрея как внутри княжества, так и за его рубежами. Характерно моление об «умножении людей», т. е. городского населения, о чем особенно пеклись Юрий Долгорукий и Андрей. Столь же ясно изложены и основные нужды князя и людей. Это борьба с «погаными», — конечно, не с далекими половцами, а соседними болгарами и племенами Поволжья; это жажда мира, а если он нарушен — то победы над врагом. У богородицы просят «мира мирови, а князем державы и утвержения», «молися победу подати князю на врагы да, яко мадиамы низложив, прославляется святыи твой праздник», «укрепи, владычице, славящего тя князя на противныя врагы яко Давида на Голыяда», богородица молится «подати победу князю нашему и погубити на нас воюющих»<sup>108</sup>. Особенно выразительна восьмая песня канона: «Гордыню и шатания низложи и совет неправедных князь разори, зачинающих рати погуби. . . и верному князю нашему рог [силу, крепость] възнеси»<sup>109</sup>. В приведенных строках молитв ясно звучит мысль о борьбе с феодальным хаосом, о жестоком сопротивлении, которое встречала тогда эта рано начатая борьба, вызывавшая гордыню, заговоры и шатания «неправедных князь», поднимавших усобицы. Этим силам и противостоял союз горожан и княжеской власти; усиление могущества последней передано здесь библейским оборотом «вознести рог».

Праздник Покрова был приурочен, по данным «Проложного сказания», к 1 октября, — видимо, по связи с празднованием памяти Андрея юродивого 2 октября<sup>110</sup>.

Сопоставляя литературные памятники культа Покрова с предшествующим им «Сказанием о чудесах Владимирской иконы», нельзя не заметить их существенной разницы. «Сказание», утверждая культ Владимирской иконы, обращалось в первую очередь к народным массам, которые нужно было убедить в силе новой реликвии, конкретной вещи, иконы. Отсюда простота и непосредственность рассказов об ее «чудесах», утверждение ее «скорой помощи» рядовому человеку. «Служба на Покров» и «Слово» (в его начальном виде) направлены на пропаганду отвлечен-

<sup>105</sup> Служба, л. 126 об., 128, 128 об.

<sup>106</sup> Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 112 и 347.

<sup>107</sup> Служба, л. 126 об., 127 об., 128 об.

<sup>108</sup> Там же, л. 127—128.

<sup>109</sup> Там же, л. 128 об.

<sup>110</sup> ВМЧ, стб. 5.



ного чуда, «видения» и более широких задач культа: помощи богородицы князю и его союзникам-горожанам в их трудной политической борьбе за приоритет Владимирского княжения в Русской земле. Отсюда их более отвлеченная форма и торжественность, пространность и сложность литературной ткани «Слова».

«Служба на Покров» и «Слово» являются весьма своеобразными произведениями церковно-служебной литературы. По своей композиции и форме «Служба на Покров» следует приемам, установленным в византийской и киевской гимнографии. Но, в отличие от обычных сочинений этого рода, во владимирских литературных памятниках с откровенной обнаженностью выявлен политический смысл культа Покрова, его жизненная, практическая целеустремленность; сочинения владимирских церковников проникнуты горячим дыханием действительности и непосредственности. В этом отношении памятники Покровского культа сближаются со «Сказанием о чудесах Владимирской иконы». «Служба на Покров» представляет собой как бы цепь похвал божеству и его заклинаний с единой целью, с единым лейтмотивом.

«Служба на Покров» — очень цельное как по идейно-политическому замыслу, так и по своим художественным средствам поэтическое произведение, обнаруживающее незаурядный литературный талант автора. В «Службе», как в «Проложном сказании» и «Слове на Покров», мы встречаемся с вкрадшейся в текст прямой авторской речью: «Многими отяготихъся грехи и недоумею по достоянию написати твоего, богородице, покрова похвалы. . .»<sup>111</sup>. Автору явно непривычен литературный труд, он явно не духовное лицо. Уничижительное признание в своей греховности было характерно для Андрея, у которого демонстративное самоуничтожение действительно было «паче гордости»<sup>112</sup>. Целостность политического замысла, пронизывающего «Службу», где на первом месте — нужды князя и моления за него, явно указывает и здесь, в составлении всех этих сочинений, на руководящую роль владимирского князя. Следует при этом подчеркнуть, что ни в «Сказании о чудесах», ни в памятниках Покровского культа нет и намека на причастность к этим литературным предприятиям помощника Андрея — епископа Федора, а он, конечно, играл в этом деле не последнюю роль. Видимо, неопределенность его положения не позволяла упоминать о нем.

Время сочинения рассмотренных памятников Покровского культа не вызывает сомнения: это то же начало 60-х годов, когда составлялся основной цикл рассказов «Сказания о чудесах Владимирской иконы». В 1165—1166 гг. уже была построена знаменитая церковь Покрова на Нерли.

### 3

По очень обоснованному предположению Е. С. Медведевой, культ Покрова был развит ранее установившегося культа так называемой Боголюбской иконы<sup>113</sup>. Выше мы говорили о связанной с ней монастырской легенде, отраженной в XVIII в. в «Житии Андрея Боголюбского» и летописи Аристарха, о том, что якобы сама богородица явилась Андрею в его походном шатре на месте будущего княжеского замка и что это видение князь приказал изобразить в большой иконе, названной князем «Боголюбской».

Дошедшая до нас в крайне разрушенном виде Боголюбская икона была произведением тонкого художественного мастерства, видимо, не

<sup>111</sup> Служба, л. 128 об.

<sup>112</sup> См. названные выше наши статьи о владимирских литературных памятниках 60-х годов XII в.

<sup>113</sup> Е. С. М е д в е д е в а. Указ. соч., стр. 47—55.

уступавшим Владимирской иконе. Высокая и стройная фигура богоматери занимает почти всю узкую плоскость иконной доски; в правой руке она держит свиток, левая поднята в молитвенном жесте к Спасу, изображенному в правом верхнем углу. Верхний край иконы занят Деисусом, якобы воспроизводящим иконы, которым молился Андрей в ночь перед видением. Возможно, что в правом нижнем углу иконы был изображен и сам Андрей, коленапреклоненный перед богородицею, как это имеет место на иконах типа богородице-заступницы<sup>114</sup>.

Сергий заметил, что текст молитвы, помещенной на хартии, явно переименованный позднейшими поновителями<sup>115</sup>, сходен по смыслу с молитвой богородицы к Спасу, приведенной в «Проложном сказании»: «Царю небесный, прими всякого человека, славящего тя и призывающего имя твое на всяком месте, идеже бывает память имени моего, святи место се и прослави прославляющего тя именем моим, приемля их всяку молитву и обет»<sup>116</sup>. Исходя из этого наблюдения, Е. С. Медведева высказала очень правдоподобную гипотезу, что первоначально на иконе и был помещен этот текст<sup>117</sup>. Он выражает в сущности ту же, что и в «Службе на Покров», идею о божественном патронате над тем местом, где чтят богородицу, следовательно, — над Владимиром и Боголюбском, и особенно над инициатором прославления здесь богородицы — самим Андреем. Сергий заметил, что цитированной молитвы «Проложного сказания» вообще нет в житии Андрея юродивого и что она сочинена русским автором, который вовсе не связывал молитву с влахернским чудом явления богородицы!<sup>118</sup> Сходство текста на хартии Боголюбской иконы и молитвы «Проложного сказания», а также постоянное упоминание в «Службе на Покров» о молении богородицы к Спасу позволяют предположить, что Боголюбская икона и была древнейшим изображением смысла нового праздника Покрова<sup>119</sup> как моления богородицы Спасу, как бы разновидностью Деисуса.

Таким образом, легенда о явлении богородицы князю Андрею как покровительницы его дел и его стольного Владимира как бы вытесняла и замещала видение Андрею юродивому в Царьграде, составляющее второстепенный сюжет в его «Житии». Как видим, князь Андрей в своем стремлении русифицировать культ Покрова шел на весьма смелые меры, пустив в обращение слух о явлении непосредственно ему самой богородицы и подкрепив эту легенду заказом специальной иконы. Этот акт еще выше поднимал авторитет «боголюбивого князя», «сподобившегося» такого же внимания богородицы, как и его древний святой тезка — Андрей юродивый. От византийского зерна культа Покрова в сущности ничего не оставалось; оно было лишь предлогом, оправдывающим установление русского праздника, пропагандировавшего не вселенский патронат богородицы, а ее особое покровительство Русской земле, и в первую очередь Владимир-

<sup>114</sup> В. Н. Лазарев. Живопись Владимиро-Суздальской Руси. В кн.: «История русского искусства», т. 1. М., 1953, стр. 444—446.

<sup>115</sup> «Владыко многомилостиве, господи Иисусе Христе, сыне и боже мой! Молю тя, да пребудет божественная благодать на людех твоих и светозарный луч славы твоея да нисходит всегда на место мною избранное» (Сергий. Указ. соч., стр. 105).

<sup>116</sup> ВМЧ, стб. 4.

<sup>117</sup> Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 53—54.

<sup>118</sup> В старшем «Слове на Покров» эта молитва, более распространенная и подробная, связана с влахернским чудом; в редакции же «Слова» Пахомия Логофета молитва еще более изменена и в «Слове» введено утверждение, что праздник Покрова был установлен в Византии (Сергий. Указ. соч., стр. 85—86).

<sup>119</sup> На связь иконографии Покрова с Боголюбской иконой указывал еще В. Т. Горгиевский («Фрески Ферапонтова монастыря», стр. 103—104); Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 244—251, 259.

скому княжеству. Поэтому владимирские писатели глубоко переработали свой византийские источники в направлении русификации богородичного культа и приурочения праздника Покрова в особенности к условиям и нуждам Владимирской земли.

То же можно сказать и о стиле памятников Покровского культа.

Естественно, что составители «Службы на Покров» должны были прежде всего обратиться к таким образцам, как, например, византийские акафисты Иосифа Песнописца и Георгия<sup>120</sup>. Однако от них взята лишь общая форма и структура канона. Владимирские авторы избежали обилия цитат из Священного писания, сложных символических толкований, изобилия похвал, характерного особенно для акафиста Георгия. Есть некоторое сходство в образах и обращениях к богородице. Например: «сохрани, богородица, град твой от всякого вражеского пленения», «радуйся, всеблагословенная, покрове и державо, стено и утверждение поющим», «радуйся, покрове миру, ширший облака», «церкве непоколебимый столпе», «царствия нерушимая стено»<sup>121</sup>. Поскольку праздник Покрова был праздником похвалы богородицы, естественно, что в его памятниках мы найдем и сходные общие места с акафистом Фотия (обращение «радуйся», некоторые общие определения богородицы — «честный венче царя правоверным», «царствия неразоримая стена» и др.)<sup>122</sup>. Сходные с обращениями и оборотами «Службы на Покров» места мы найдем и в цитированном выше «Слове» Георгия по поводу нашествия русов на Царьград, где они имеют более общий характер<sup>123</sup>, тогда как в «Службе» они более конкретны. По сравнению с византийскими сочинениями, особенно с многословным и витиеватым акафистом Фотия, «Служба» более компактна и выразительна<sup>124</sup>.

К образам греческих сочинений присматривались во Владимире очень внимательно, а их символика привлекала интерес не только писателей, но и зодчих, созидавших богородичные храмы Владимира и Боголюбова. Так, видимо, в связи с этими произведениями стоит появление на фасадах Успенского собора рельефного изображения «Трех отроков в печи огненной», сюжета, в котором видели «проображение» богородицы<sup>125</sup>. Может быть, многое в композиции Покрова на Нерли с ее пристанью, холмом и лестницами, стройностью и высотой храма было навеяно образами названных греческих канонов: «радуйся, яко пристанище душам готовиши» (или «пристанше житейских плаваний»), «радуйся лестнице небесная, ею же спиде бог» (или «лествица, благодатию возвысившая всех от земли»), «гора нерассекаемая», «высото неудобовосходящая человеческими помысли»<sup>126</sup>. Однако как владимирское зод-

<sup>120</sup> Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках, изданные Е. Ловягиным. СПб., 1861.

<sup>121</sup> Там же, стр. 198—199 (канон Иосифа); стр. 206, 212 (акафист Георгия).

<sup>122</sup> Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 106—116.

<sup>123</sup> «Сохрани граду твоему неотъемлемую милость, и да не увидит, таким образом, человеческое око осквернения божественной церкви или запустения сего твоего градского града; отжени от него всякого врага, из какого бы то он был народа, замышляющего что-либо воинственное на него; ясно покажи, что град укрепляется твоею силою: . . . даруй же и мир крепкий жителям града твоего, отогоняя из него всякий племенной мятеж; избави его, госпоже, от глада и язвы, огня и труса и всякой другой вещи, могущей вредить, даруя ему собою беспрестанно богатую помощь; даруй верным царям нашим мирное и многолетнее царство; сохрани на долготу жизни блаженного иерарха, просвещающего народ; всем же нам вообще просящим и о них особенно молящимся. . . даруй твои благодеяния живым и умирающим. . .» (Хр. Лопарев. Старое свидетельство. . ., стр. 610—612).

<sup>124</sup> Объем акафиста Фотия составляет около 10500 печатных знаков, объем «Службы на Покров» — около 8000.

<sup>125</sup> Богослужебные каноны. . ., стр. 105, 115, 198, 199.

<sup>126</sup> Богослужебные каноны. . ., стр. 195, 196, 201, 202, 203, 209 и др.

чество, так и владимирская литература, используя зарубежный опыт, оставались идейно и художественно самобытными.

Культ Владимирской иконы и культ Покрова с его Боголюбской иконой, при общности своих задач, имели различную направленность. Если Владимирская икона была городским палладиумом, то праздник Покрова был культом главным образом княжеским, а Боголюбская икона — княжеской реликвией. Вспомним, что очень вероятно изображение на ней самого князя Андрея, коленопреклоненного перед своей патронессой<sup>127</sup>. И в «Службе на Покров» также на первом месте «князь наш», о помощи которому прежде всего и говорится; он глава союза «князь, город и люди»; его власть представляет начало порядка в феодальном хаосе и средство сплочения нации. В одном обращении «Службы» — «радуйся, покрове святыи и заступнице роду нашему» — можно видеть указание не на «род людской», а на «род княжеский» — владимирскую династию Мономаха, который постройкой Суздальского собора положил начало пропаганде культа богородицы на Северо-Востоке. На преимущественно княжеский характер культа Покрова указывает и помещение на южном фасаде галереи Покрова на Нерли княжеских воинских эмблем — поднявшихся в прыжке барсов<sup>128</sup>.

Хотя культ Покрова был по преимуществу княжеским, он, как мы видели, не терял своего широкого народного диапазона. Как в «Сказании о чудесах», так и в произведениях, связанных с культом Покрова, особенно в «Службе», авторы стремятся снизить отвлеченность церковно-служебного текста, сделать его простым для понимания, доходчивым, эмоционально заразительным, привлекательно-сказочным. Они стремятся поднять мажорный, жизнеутверждающий тон своих сочинений, насыщают их выпуклыми образами и красочными эпитетами. Богородица здесь не неприступная «царица небесная», но близкое к земным горестям и отзывчивое на людские мольбы божество. Само отвлеченное понятие «покрова», «защиты», материализуется в виде «плата» (платка, покрывала), он «светел» и сияет «паче солнечных луч», простертый над людьми в руках богородицы, освещая «церковь и люди». Сама богородица представляется стоящей «на воздухе светле» или «на легце облаце славы», одаряя молящихся ей «светлыми победами». Праздник отмечают «радующаяся светло», «веселящаяся воспевают» хвалебные песнопения, «усты приносящи ти пение. . . ибо внутрь сердца наши горять». Но как и в жизни, так и здесь звенящая радость соседствует и сплетается с нотой элегической грусти и тревоги. Со светом контрастирует «тьма грехов наших», «беды и скорби», «печали и напасти», обуревающие простых людей «крестяны», «в беде сущих, не имущих помощи», надеющихся, что богородица осенит их «кровом крылу своею от всех бед», так как она может «всех крестяны недуги исцелити и от бед избавляти, и грехы отпущати, и от плена спасати и всякоа напасти».

Более того, исследование Е. С. Медведевой привело ее к заключению, что в самом замысле праздника Покрова прослеживаются черты его связи с фольклором и народными языческими представлениями о благодетельном женском божестве и его чудесном покрове — плате. В этом смысле интересно выражение «кров крылу», т. е. крылатый покров, связанный с космическим комплексом «покров — облако — птица». Покров — время свадеб; покрывало-фата русского свадебного обряда сим-

<sup>127</sup> Специально княжеское патрональное назначение Боголюбской иконы помнили и позднее, когда в XV—XVI вв. она была символом покровительства московскому великокняжескому семейству (см. М. В. Щепкина. Изображения русских исторических лиц в шитье XV в. М., 1954, стр. 10).

<sup>128</sup> Н. Н. Воронин. Зодчество. . . , т. 1, стр. 294.

волизировало чудодейственную силу «Матери-Покрова» («Мать-Покров! Покрой землю снежком, меня молодую платком», «Покров-богородица! Покрой меня, девушку, пеленой своей нетленной — иди на чужую сторону»). В славянском языческом ритуале, в почитании Матери—сырой земли, плат (или полотенце) имел большое значение. Чудесный плат в русских народных сказках спасает в трудную минуту своего владельца. Е. С. Медведева, вслед за А. Афанасьевым, видела зависимость оформления Покровского культа от образов сказочно-заклинательного фольклора о Заре-зарянице, деве Заре с ее чудесной фатой-зарей, защищающей от болезней, от смерти на войне и т. п. Само приурочение праздника Покрова к 1 октября, когда земледелец собрал плоды своих трудов, когда его жизнь озарялась коротким избытком, также говорит о приурочении нового культа к сельскохозяйственному календарю, а может быть, и к времени традиционных языческих праздников<sup>129</sup>.

Однако едва ли правильно на основании этих наблюдений заключать о «народности» праздника Покрова, как это делает Е. С. Медведева.

Как в «Сказании о чудесах Владимирской иконы», так и здесь мы имеем дело с сознательным литературным приемом владимирских витий, стремившихся достичь наибольшей действенности своих сочинений, нарочито «демократизировавших» отвлеченные идеи. Той же цели служит и подчеркнуто жизнерадостный, оптимистический стиль «Службы», который обволакивал сияющим ореолом идею «равенства» князя и его подданных—«крестьян» перед лицом божества, усиливал действенность пропаганды гражданского мира, единства интересов господ и подданных, способствовал созданию картины их патриархального единодушия, действовал в том же направлении, что и «Сказание о чудесах Владимирской иконы». Рост феодального гнета, насилия и произвол местной княжеской администрации и алчных мелких землевладельцев делали жизнь народных масс все более тяжелой. Церковники «из кожи лезли, доказывая, что крепостное право одобрено священным писанием и узаконено богом»<sup>130</sup>. Низы города и деревни, бессильные перед растущим социальным гнетом, искали утешения в религии — в том, что, беззащитные на земле, они имеют могущественную заступницу на небе. Владимирские писатели всеми силами своего таланта упрочивали эту веру и, нужно признать, достигли своей цели: культ богородицы послужил сплочению народных сил в борьбе за приоритет Владимирской земли в XII в., а культ Покрова стал одним из наиболее популярных народных верований.

Другой — и не менее важной — своей стороной создание культа Владимирской иконы и «самочинное» установление нового праздника Покрова было обращено против византийской «игемонии». Оно резко нарушало церковную субординацию: престиж греческого ставленника — киевского митрополита — и самого византийского патриарха был дерзко подорван. Вспомним, что послание патриарха Луки Хризверга князю Андрею по делу церковной самостоятельности Владимирской земли кипело плохо скрытой яростью и угрозой. Их причиной был не только вопрос об автокефалии, но и смелые шаги владимирских владык князя Андрея и «ложного епископа» Федора в создании местного «национального» культа богородицы. Он повышал авторитет Владимирского княжества и владимирской династии на Руси. Русский владимирский культ богородицы противостоял греческому константинопольскому. «Земная» политическая борьба втягивала в свой бурный поток и «небожителей».

<sup>129</sup> Е. С. Медведева. Указ. соч., стр. 60—74; А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865, стр. 85—86, 114—121, 221—239, 273—274, 287, 363, 491, 540, 552, 649.

<sup>130</sup> В. И. Ленин. К деревенской бедноте. Полное собр. соч., т. 7, стр. 194.