

Шон Гриффин

## Византийская литургия и создание *Повести временных лет*<sup>1</sup>

Ясное летнее утро, Константинополь, X в. Ромеи со всей столицы стекаются к Великой церкви, Святой Софии, где они будут отмечать праздник основателя города, давшего ему своё имя — святого Константина Великого и его матери святой Елены. Внутри массивного собора на алтаре курятся благовония, перед иконами святых мерцают свечи. Стихи пятидесятого псалма эхом разносятся под куполом огромного храма<sup>2</sup>. Пение завершается и хор почти в двести голосов начинает праздничный тропарь<sup>3</sup>:

Τοῦ Σταυροῦ σου τὸν τύπον ἐν οὐρανῷ θεασάμενος, καὶ ὡς ὁ Παῦλος τὴν κλῆσιν οὐκ ἐξ ἀνθρώπων δεξάμενος, ὁ ἐν βασιλεῦσιν, Ἀπόστολός σου Κύριε, Βασιλεύουσαν πόλιν τῇ χειρὶ σου παρέθετο, ἦν περίσωζε διὰ παντὸς ἐν εἰρήνῃ, πρεσβεΐαις τῆς Θεοτόκου, καὶ ἐλέησον ἡμᾶς<sup>4</sup>.

Креста Твоего образ на Небеси видев и, якоже Павел, звание не от человек прием, в царех апостол Твой, Господи, Царствующий град в руке Твоей положи, его же спасай всегда в мире молитвами Богородицы, едине Человеколюбче.

Константинопольский патриарх в богатом облачении правит на утрени. На этой церемонии к нему присоединяются император, его свита и члены сената<sup>5</sup>. Вместе они готовятся вести церковную процессию из тысяч людей через весь город.

Последняя литания возглашена, и священное шествие начинается. Патриарх и император сходят по ступенькам Великой церкви, направляясь к храму

---

1 S. Griffin, *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus* (Cambridge, 2019). Материалы этой книги воспроизводятся здесь с разрешения издателей — Cambridge University Press.

2 *Le Typicon de la Grande Église*, ed. J. Mateos (Rome, 1962–63), vol. I, XXIV.

3 B.V. Pentcheva, “Liturgy and Music at Hagia Sophia,” *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, [www.religion.oxfordre.com](http://www.religion.oxfordre.com). О связи музыки и архитектуры в Великой церкви см.: B.V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space and Spirit in Byzantium* (University Park, 2017).

4 *Le Typicon de la Grande Église*, 296.

5 J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Rome, 1987), 225.

Святых Апостолов — последнему пристанищу Константина и Елены<sup>6</sup>. По дороге они посещают различные святыни и памятники. Певцы поют псалмы и гимны, а клир читает молитвы<sup>7</sup>. Священная история, начавшаяся на вечерне прошлого дня, и продолжившаяся на утрени, сейчас воплощается на улицах города. На каждой остановке, среди благовоний и икон, клирики ритуально пересказывают историю обращения Римской империи. Они поют о чудесном обращении Константина и о военном триумфе, о его победе над язычеством и уникальном избрании в ранг апостола. Они прославляют Еленину мудрость и поминают чудесное обретение ею «честного креста». Наконец, очутившись у дверей *Agiōi Apostoloi*, патриарх заходит в церковь и служит Божественную литургию. Гимны императорской паре исполняют вновь — на сей раз у их гробницы. Поют рефреном молитву Трисвятое и раздают причастие<sup>8</sup>. Через несколько часов после выхода из Святой Софии патриарх в последний раз даёт благословение. Ежегодное имперское празднование памяти Константина Великого и его матери Елены подходит к концу, чтобы повториться снова в следующем году, так же, как это было ежегодно, начиная, по-видимому, ещё с V в.<sup>9</sup>

*Asmatike akolouthia*, или служба с пением, в Великой церкви не была единственной формой литургии, проводившейся в этот день в Константинополе<sup>10</sup>. По всему городу отправляли некоторые менее роскошные монастырские обряды, и даже в то время, когда император с патриархом шествовали по улицам<sup>11</sup>. Некогда *akolouthia ton akoimeton*, или обряд неусыпных монахов, господствовал в византийской столице, но к X в. эта традиция почти полностью уступила место реформированным практикам, связанным со Студийским монастырём. В 799 г. харизматичный игумен Феодор вывел своих монахов из Вифинии ввиду вторжений арабов и поселил в этом загнивающем монастырском учреждении неподалёку от Мраморного моря<sup>12</sup>. Впоследствии он собрал группу монахов из Лавры святого Саввы, что в Иудейской пустыне между Иерусалимом и Мёртвым морем, и вместе они оживили монастырь, запустили серию решительных литургических реформ<sup>13</sup>.

6 *Le Typicon de la Grande Église*, 296. См. также: N. Teteriatnikov, “The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of Post-Iconoclastic Re-Evaluation of the Cross,” *Deltion XAE 18* (Athens, 1995), 169–188.

7 Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 205–225.

8 Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 225.

9 В вопросе о канонизации Константина царит неопределённость. Её можно датировать в диапазоне от V до IX в. См.: G. Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium* (Cambridge, 2004), 143–144.

10 О существовании различных обрядов в одном городе см.: D. Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem* (Oxford, 2018), 5–7.

11 J.C. Anderson, S. Parenti, *A Byzantine Monastic Office, A.D. 1105* (Washington D.C., 2016), 257–258.

12 О Студийском монастыре и его святом основателе см.: R. Chohji, *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness* (Oxford, 2002).

13 R. Taft, *A Short History of the Byzantine Rite* (Collegeville, 1992), 52–53; T. Pott, *Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition* (Crestwood, 2010), 135–160.

На протяжении веков формы церковного богослужения Иерусалима и Константинополя оказывали друг на друга сложное обоюдное влияние<sup>14</sup>. Императорский кафедральный обряд отличался своей ритуальной пышностью и хоровым изяществом; палестинский — мрачной молитвой, аскетической суровостью и активным псалмопением<sup>15</sup>. В IX в., частично из-за усилий по борьбе с иконоборчеством, Феодор и его последователи постепенно смешали эти две традиции<sup>16</sup>. Они пересадили 24-часовой цикл пустынного монашеского богослужения с его многочисленными псалмами, канонами и гимнами на каркас литаний и молитв, читаемых в алтаре Великой церкви. Результатом был новый гибридный обряд, т. н. «студийский синтез», который определил восточнохристианское богослужение на следующие полтысячелетия<sup>17</sup>.

Наблюдатель X в., привыкший к кафедральной службе, мог быть поражён обилием книг, включённых в монастырские церемонии. Священники Святой Софии читали молитвы с длинных и громоздких свитков, имевших до 6 м в длину<sup>18</sup>. С другой стороны, студийские клирики пели по более новым литургическим антологиям, таким, как *Минея*, *Триодь* и *Октоих*<sup>19</sup>. Эти книги содержали тысячи оригинальных гимнов, созданных на протяжении VIII, IX и X вв. палестинскими гимнографами, такими, как святой Козьма и святой Иоанн Дамаскин, а также их студийскими эпигонами, как, например, святой Иосиф<sup>20</sup>. Новые материалы не обязательно противоречили или замещали содержание более ранних обрядов, но скорее надстраивались над ними и расширяли их. Студиты продолжали отмечать, к примеру, праздники святых

14 См.: Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 1–73.

15 См.: G.M. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*. Inaugural dissertation zu Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie (Frankfurt am Main, 2002); S. Parenti, “The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition,” *ОСР*, 77 (2011), 449–469.

16 Желтов М. Чины вечерни и утрени в древнерусских служебниках студийской эпохи. *Богословские труды*, 43/44 (2012), 443–444; Pott, *Byzantine Liturgical Reform*, 153. Об истории иконоборчества в Византийской империи см.: L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850* (Cambridge, 2012); L. Brubaker. *Inventing Byzantine Iconoclasm* (London, 2012). О западной реакции на кризис см.: T.F.X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians* (Philadelphia, 2012).

17 Taft, *A Short History*, 55–67.

18 Арранц М. *Еухологий Константинополя в начале XI века* (Рим, Москва, 2003), 13. См. также: S. Gerstel, “Liturgical Scrolls in the Byzantine Sanctuary,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 35 (Durham, 1994), 195–204.

19 Об историческом развитии этих книг см.: Никифорова А.Ю. *Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря Святой Екатерины на Синае*. М., 2013; Крашенинникова О.А. *Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского*. М., 2006; Карабинов И.А. *Постная триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*. СПб., 1910.

20 Никифорова А.Ю. *Из истории Минеи в Византии*, 192–193; Пентковский А.М. “Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке,” *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung Bonn, 7.10. Juni 2005*, ed. H. Rothe and D. Christians (Paderborn, 2007), 17.

Константина и Елены, и священная история под их руководством становилась лишь более подробной, по мере добавления к службе дополнительных жанров гимнографии, таких, как стихиры и каноны.

### Славянские церковные книги

Монастырские обряды были не просто более разносторонними. Они также имели то преимущество, что легко «переносились». Когда византийская вера распространилась на новые земли, то это более суровое богослужение, а не роскошный концерт Великой церкви, стало господствовать одинаково и в кафедральных соборах, и в монастырях<sup>21</sup>. Принесённое в Древнюю Русь богослужение — хороший исследовательский пример в этом отношении. С середины XIX в. историки восточнохристианского богослужения предложили несколько конкурентных теорий о происхождении славянской литургии в Киеве<sup>22</sup>. Некоторые предполагали, что чисто константинопольские практики здесь преобладали, другие же доказывали влияние иной региональной традиции, которую они локализовали по-разному, но весьма широко: горы Синай, Афон, Восточная и Западная Болгария, Южная Италия<sup>23</sup>.

Наверно самое убедительное исследование было проведено только недавно, на протяжении последнего десятилетия, в Московской богословской академии. В серии независимых работ, выполненных на высочайшем уровне, двое российских лингвистов, Алексей Пентковский и Михаил Желтов, существенно переписали историю того, как византийские церковные книги попали на Русь<sup>24</sup>. Ранее считалось, что основной комплекс ранних русских

21 Пентковский А.М. «Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке», 8.

22 Обзор этой дискуссии см. в: Афанасьева Т.И. *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*. М., 2015, 8–22.

23 Дмитриевский А.А. *Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков*. Казань, 1882; Лисицын М.А. *Первоначальный славяно-русский типикон*. СПб., 1911; M. Arranz, «Les grandes etapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie», *Liturgie de l'Église particulière, liturgie de l'Église universelle* (Rome, 1976), vol. VII, 43–72; Момина М.А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. *ТОДРЛ*, 45, 1992, 200–219; Слущкий А.С. Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты». Ранние славянские версии. *ВВ*, 65. М., 2006, 126–145; Афанасьева Т.И. Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. *Ruthenica* VI, 2007, 207–242.

24 См.: Пентковский А.М. Славянское богослужение и славянская гимнография, 16–26; Пентковский А.М. К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу. *БТ*, 43–44, 2012, 401–442; Пентковский А.М. «Охрид на Руси: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях», *Zbornik na trudovi od Megunarodnot nauchen sober* (Skopje, 2014), 43–65; Пентковский А.М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX — первой половине X веков. *Slověne*, 2, 2016, 54–120; Желтов М. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. *БТ*, 41, 2007, 272–359; Желтов М. Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV в.

церковных книг был переведён в Киеве, в одном месте и в одно время, со студийских оригиналов, привезённых прямо из Константинополя<sup>25</sup>. Однако в ходе более тщательного анализа оказалось, что древнейшие русские рукописи не вполне отвечают монастырским практикам, господствовавшим тогда в имперской столице<sup>26</sup>. С другой стороны, отправляемые в Киеве XI в. службы, по-видимому, были основаны на иной и ныне утраченной греческой литургической традиции: она строилась на смешанной студийской системе, но также сохраняла ряд незначительных региональных различий<sup>27</sup>. Пентковский и Желтов расположили эту малоизученную византийскую традицию к западу от Константинополя, в северной провинции материковой Греции, между заливом Термаикос и Адриатическим морем. Таким образом, они пришли к заключению, что древнейшие русские литургические книги сохранили уникальные местные практики Фессалоникийской архиепископии или же более северной епархии в Эпире, или же Южной Албании<sup>28</sup>.

Однако не следует думать, что грекоязычные богослужебные книги были перевезены из Северо-Западной Византии прямо в Киев. Ключевое звено, связавшее эти два региона — приозёрный город Охрид, что на далёких западных рубежах Первого Болгарского царства<sup>29</sup>. Именно там в последнем десятилетии IX в. двое «епископов славян», святой Климент и Наум Охридские, занимались первыми переводами византийских обрядов на свой родной язык<sup>30</sup>. Впрочем, эти бывшие ученики святого Мефодия и Кирилла не удовлетворились только переводом восточноримской гимнографии. Они также стремились написать свои собственные священные песни<sup>31</sup>. Таким образом, под их перьями появились древнейшие славянские сочинения: каноны в честь Девы Марии, святых Климента Римского и Димитрия Солунского,

---

*ДР*, 35, 2009, 75–92; Желтов М. Чины обручения и венчания в древнейших славянских рукописях. *Palaeobulgarica*, 1, 2010, 25–43; Желтов М. Чины вечерни и утрени, 443–470; Желтов М. “Литургическая традиция запада Византии в древнейших русских Служебниках”, *Zbornik na trudovi od Megunarodniot nauchen sober*, 249–254.

25 Момина М.А. Проблема правки, 217–219; Верещагин Е.М., Крысько В.Б. Наблюдения над языком и текстом архаичного источника — Ильиной книги. *Вопросы языкознания*, 2–3, 1999, 3–26, 38–59; Пентковский А.М. *Титикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. М., 2001, 158–159; Желтов М. Богослужение Русской Церкви. X–XX вв. *Православная энциклопедия*. М., 2000, 495–517.

26 Пентковский А.М. Охрид на Руси, 48–49; Желтов М. Литургическая традиция запада Византии, 249–250.

27 Желтов М. Чины вечерни и утрени, 444.

28 Желтов М. Чины вечерни и утрени, 468–470; Пентковский А.М. Охрид на Руси, 58–59.

29 Пентковский А.М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг, 63–77.

30 Пентковский А.М. Охрид на Руси, 51–55; Пентковский А.М. Славянское богослужение и славянская гимнография, 24.

31 О роли Мефодия и Кирилла в переводе латинских и византийских церковных книг см.: Пентковский А.М. “Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия.” *Sancti Cyrillus et Methodius et hereditas Slavic litteraria DCCCLXIII–MMXII*, ed. J. Radich, V. Savich (Belgrade, 2014), 25–102.

рождественские и богоявленские стихиры, обычные службы для общей Минеи и многие другие<sup>32</sup>.

Вклад миссионерских трудов Климента и Наума в дальнейшем был ощущен и за скалистыми хребтами Южных Балкан. В конце X в. князь Владимир принял крещение от восточной церкви, и именно их переводы церковных книг были доставлены прямо из Охрида в Киев<sup>33</sup>. Славянские службы, которые впервые прозвучали в монастырях Юго-Западной Болгарии, следовательно, были также первыми литургическими обрядами, отправлявшимися в землях Руси. Хотя позднее в Киеве были созданы дополнительные редакции служб (очевидно, для согласования местных книг с актуальными тогда студийскими практиками), новый полный перевод с греческого никогда не был осуществлён<sup>34</sup>. В результате, примерно через триста лет после этого, когда киевское духовенство и миряне собирались вместе для служения Богу, они пели древние песни Иерусалима и Константинополя в соответствии с несколько изменёнными обычаями Северо-Западной Византии, используя переводы, сделанные южнославянскими иерархами в Македонии.

История восточнохристианской литургии была действительно «глобальным» и «транснациональным» явлением, однако назначение этих обрядов в широком контексте средневекового Средиземноморья остается крайне слабо исследованным за пределами весьма специфической дисциплины — восточнохристианской литургиологии. Таким образом, одна из целей данного исследования — познакомить читателей с торжественными, таинственными и причудливыми религиозными обрядами империи средневизантийского периода и её церковных спутников на северной периферии. С этой целью я решил заняться раннесредневековыми богослужебными текстами, как кажется, в новом ключе: не как источниковой базой для чисто лингвистической или литургиологической дискуссии, но как инструкциями, пособиями для реконструкции давно не замечаемого измерения домодерного общества. Впрочем, эти реконструкции проводятся не ради самих себя, поскольку эта статья вовсе не про обряд *qua* обряд. Меня прежде всего интересует та сила, которую литургия возымела вне церковных стен, когда раннесредневековые клирики возвращались со службы и начинали думать о прошлом. Итак, я буду противостоять соблазну рассматривать церковные книги исключительно как объекты текстологических разысканий, закрытые от окружающего мира как отшельник в своей келии. На мой взгляд, заслуживает внимания не только

---

32 Пентковский А.М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг, 64–70, 84–90. Также см.: Крашенинникова О.А. *Древнеславянский Октоих*, 39–225.

33 Пентковский А.М. Славянское богослужение и славянская гимнография, 25; Пентковский А.М. Охрид на Руси, 56–59.

34 Пентковский А.М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг, 97–99.

историческая траектория этих книг или технические мелочи различавшихся региональных практик. Я убежден, что надо принимать в расчёт тот специфический характер историй, которые содержались в этих священных книгах и актуализировались каждый день, когда священнослужители заходили в алтарь, готовили благовония и исполняли священные обряды<sup>35</sup>.

### Римское прошлое в Древней Руси

Рассмотрим службы, отправлявшиеся в Киеве каждый год 21 мая. Священники и монахи города вставали и собирались для утренней молитвы так же, как они делали это ежедневно<sup>36</sup>. В тот момент, когда они поклонялись иконам и занимали свои места в церкви, огромные стены Константинополя стояли в более чем тысяче вёрст к югу. Здесь не было ни императора, ни патриарха, не проходили длинные уличные шествия вдоль колоннад, не было красивых римских знамён или императорских надгробий. Но как только начальное благословение произносилось, клир и хор начинали петь многие из тех самых гимнов, что возглашались в тот день в Студийском монастыре и в тысячах других церквей по всей империи. Эти песни исполнялись за сотни миль от самых северных пределов Византии, хотя и были посвящены основателям Нового Рима, святым Константину и Елене:

Свѣтъ свѣтълыи · звѣзда не вечерьнаа · отъ невѣрна въ разоумъ · божествьныи  
пришьдь · приведенъ бысть осватити люди и градъ · и образъ крѣста · на небеси  
оузрѣвъ · оуслыша отътоуду · симъ побѣжай врагы твоа · тѣмъ примъ · разоумъ  
доуховьныи чиститель бысть и цсарь · милостию оутвърдивъ · църквь хрѣстовоу ·  
правовѣрньныхъ цсарь отъць · егоже рака · ицѣлениа точить · костантине равьне  
апостоломъ · съ матерію богомоудроу · молиса о доушахъ нашихъ<sup>37</sup>.

Таким образом, подобно своим коллегам в Константинополе, Фессалониках и Охриде, ежегодно в день праздника русские священнослужители направлялись в церковь и пересказывали историю о началах христианства в Римской империи. Они также воспевали крест как непобедимое оружие и триумф святого равноапостольного императора; исполняли гимны о его чудесном обращении и благочестивой матери. С течением времени, повторяясь снова и снова, литургия начала формировать представление духовенства о

35 О нарративных аспектах византийской литургии см.: D. Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium* (Philadelphia, 2014).

36 О доказательствах того, что богослужение действительно отправлялось ежедневно, см.: Пентковский А.М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг, 71–72.

37 *Минея служебная на май, нотированная* ГИМ Син. 166, 124.1. [www.manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=26361893](http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=26361893) (декабрь 2017 г.).

чём-то большем, нежели римское имперское прошлое. Она начала оформлять их идеи о своём прошлом и началах христианства у их собственного народа.

Стоя в алтаре и молясь или совершая песнопения с хором на клиросе, духовенство узнавало о благочестивых деяниях Константина и Елены. Мы можем полагать, что мысли священства обращались к деяниям собственного крестителя, Владимира, и его бабки Ольги<sup>38</sup>. Действительно, в то время, когда эти клирики приступили к написанию первой отечественной истории, богослужебные обряды уже научили их тому, как должен выглядеть местный миф о христианизации. Они проводили тысячи часов в молитвах и песнопениях о крещении римлян, и они естественно опирались на этот опыт, описывая крещение Руси.

Мы можем представить хронистов, совершающих обряды в церкви, снимающих своё облачение в ризнице, возвращающихся к своим письменным столам и подготавливающих свои перья и чернильницы<sup>39</sup>. Вполне возможно, они работали над первоначальной историей крещения Руси или редактировали и дополняли более раннюю версию. Точные детали происходившего мы не знаем и не сможем узнать. Мы только можем гадать о мыслях хрониста, его методах или намерениях. Так же мы не можем быть уверены в авторстве этого пространного сказания, во времени и месте его написания. Без крупного текстологического открытия эти подробности останутся полем нескончаемых сомнений и дискуссий. Впрочем, конкретные имена и даты, связанные с созданием этой истории, видимо, не столь важны, как учёные привыкли считать. История крещения Руси не возникла в сознании одного книжника, и даже не в одном монастыре. В этой статье я предполагаю, что она была продуктом литургической мифотворческой традиции, которая столетиями развивалась в Восточной Римской империи перед тем, как была установлена на Руси в конце первого тысячелетия.

Год за годом киевские клирики ходили в церковь и воспевали византийский миф о крещении. В какой-то момент между серединой XI и началом XII вв. они вернулись со службы, подготовили перья и написали сходный миф о своей собственной общности. Их сказание сосредотачивалось на четырёх главных персонажах — членах правящей династии, позднее признанных святыми Руской православной церкви. Оно начиналось с крещения княгини Ольги в Константинополе в середине X в. Его продолжало крещение её внука, князя Владимира, около тридцати лет спустя. Сказание завершалось мученичеством двух сыновей Владимира, князей Бориса и Глеба, в год смерти их отца — 1015-й. Вместе взятые, эти рассказы формировали миф

38 О ранних изображениях Константина и Елены см.: А. Kazhdan, "Constantin Imaginaire: Byzantine legends of the Ninth Century about Constantine the Great," *Byzantion*, 57 (1987), 196–250; А. Harbus, *Helena of Britany in Medieval Legend* (Cambridge, 2002), 9–27.

39 О технике письма в Древней Руси см.: Лихачев Д.С. *Текстология: На материале русской литературы X–XVI вв.* Л., 1983, 60.

о христианских корнях Руской земли, который точно воспроизводил миф о христианских корнях Римской империи. Первые летописцы создали сказание о крещении своей страны, основанное (пусть и не целиком) на мифах, которые они знали из византийских церковных книг.

Церковные и исторические книги в Киеве XI–XII вв. были тесно связаны, и их связь была укоренена в базовых условиях материальной культуры и социальной иерархии той эпохи. Простой, но ключевой факт: это были те же самые люди, что писали историю и проводили богослужение. Они копировали церковные книги и правила службы. Они копировали исторические книги и писали новые разделы. Когда мы начинаем задумываться о последствиях такого порядка вещей и понимать, как восприятие прошлого перетекало из литургии в летопись, это приводит нас к самой сути того, как история создавалась и распространялась в Древней Руси.

Таким образом, мы должны определить, насколько восприятие истории отличалось от того, каким многие учёные его представляют. Сидя и читая историю из книг, современные историки, естественно, решили, что их средневековые предшественники поступали так же. Они вообразили хрониста, сидящего за столом, окружённого византийскими хрониками и другими историографическими материалами, озабоченно сочиняющего, редактирующего и компилирующего первые отечественные исторические записи. Этот образ не ошибочен, но, вероятно, неполон. Ведь киевские хронисты были в первую очередь прихожанами, а уж потом писателями. Я считаю, что гораздо больше времени своей жизни они проводили в молитве на литургии, чем горбатились над исторической книгой. Итак, один из главных вопросов этого исследования состоит в том, действительно ли «историографическое прошлое», содержащееся в книгах, было основным источником информации для клириков, писавших историю в Руси XI–XII вв. Скорее, нам следует задуматься о том, в какой степени их представления об истории отражали не только материалы, изучаемые в скриптории, но также воспеваемые в церкви. Нам нужно учесть не только текстуальное прошлое, но и «литургическое прошлое», которое эти клирики воспроизводили ежедневно во время богослужений. Это было прошлое Авраама, Исаака и Якова; Марии, Иисуса Христа и апостолов; римских мучеников, отшельников, императоров и отцов церкви. Моя гипотеза состоит в том, что историография впервые возникла в Киеве как попытка согласовать местное прошлое с этим литургическим прошлым, и моим доказательством этого утверждения служит миф о начале христианизации в *Повести временных лет* (далее — *ПВЛ*).

В моей новой книге, *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*, я предложил новую теорию о связи между литургией и историографией в раннесредневековой Руси. Пожалуй, есть некоторая ирония в том, что эта теория возникла не в начале, а в конце работы над книгой. Мой проект начинался как традиционное филологическое исследование подтекстов, и эта эмпири-

ческая методология остаётся его основой. Главные разделы монографии посвящены текстологическим «раскопкам» одного исторического сочинения. В ряде близких чтений я открываю запутанную сеть литургических подтекстов, лежащих в основе десяти пассажей *ПВЛ*: в статьях от 955 до 1015 гг. На нижеследующих страницах настоящей статьи я предлагаю читателю отрывок пятой главы моей книги, посвящённый князю Владимиру и крещению Руси. Из-за ограничений объёма я буду считать, что мои читатели знакомы с главными событиями летописного нарратива: речью философа и рассказом об «испытании вер», крещением Владимира в Херсоне, массовым крещением Руси и строительством Десятинной церкви. Вместо реконструкции содержания этих пассажей я решил начать с характеристики посвящённых им исследований. Таким образом, далее я перейду к краткому очерку филологического изучения истории крещения Руси.

### Повесть о двух городах: Херсон и Киев

Филологи подходят к исследованию крещения Руси с совершенно иных позиций, нежели их коллеги от истории и археологии. Они тоже имеют привычку реконструировать сущности, однако их интересует, прежде всего, восстановление давно утраченных текстов, а не верного порядка исторических событий. До сих пор эта дисциплина активно занята событиями и датами, отличаются только герои исследований. Самые важные акторы уже не исторический Владимир или его византийская невеста, но авторы и редакторы *ПВЛ* и более ранние авторы, вероятно, предшествовавшие им. Кем были эти люди и когда они трудились? Какого рода источниками они пользовались, когда писали и компилировали миф о крещении? Сколько разных рассказов из скольких различных эпох и стран включают сохранившиеся редакции хроники?

Подобные вопросы десятилетиями господствовали в научных дискуссиях и, как обычно, лакмусовой бумажкой этих дебатов явились труды Алексея Шахматова<sup>40</sup>. Он рассматривал историю о крещении князя Владимира в *ПВЛ* как чисто литературную конструкцию, продукт писательского и редакторского творчества, «искусственной комбинацией» нескольких противоречащих друг другу источников<sup>41</sup>. Среди этих более ранних источников выделяются два несохранившихся рассказа: так называемая «Корсунская легенда» и древ-

40 О роли Шахматова в истории изучения русских летописей см.: Аристов В.Ю. *Алексей Шахматов и раннее летописание: метод, схема, традиция*. К., 2019. Среди ранних исследований рассказов о крещении см.: Митрополит Макарий Московский, «Память и похвала князю русскому Владимиру». *Христианское чтение*, 2, 1849, 317–329; Сухомлинов М. *О древней русской летописи, как памятнике литературном*. СПб., 1856, 95–100; Голубинский Е. *История Русской Церкви*, т. 1, 133, 224; Никольский Н.К. К вопросу о источниках летописного сказания о св. Владимире, *Христианское чтение*, 7, 1902, 89–106.

41 Шахматов А.А. *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*. СПб., 1908, 154.

нее сказание о крещении Руси из «древнейшего слоя летописи», «Древнейшего свода». Первый из этих гипотетических текстов был настолько дорог Шахматову, что в 1906 г. он посвятил этой теме целую книжку, *Корсунская легенда о крещении Владимира*, а затем вновь вернулся к ней в своём *tagmit oris* — *Разысканиях о древнейших русских летописных сводах*<sup>42</sup>. В обоих трудах филолог стремился доказать, что реконструированная им легенда действительно существовала в отдельном виде и что это было первоначальное сказание о крещении Руси. Он утверждал, что в последней четверти XI в. греческие клирики Десятинной церкви создали эту легенду путём комбинации двух сказаний, происходивших из двух разных культурно-исторических миров, в единую историю о военном триумфе и крещении народа<sup>43</sup>. Это первоначальное сказание повествовало о чудесном исцелении и крещении князя Владимира в Херсоне и, вероятно, появилось как устная легенда среди греческого населения византийского города. Вторая история возникла в XI в. в придворных кругах Киева и обрела форму народной песни или былины о захвате Владимиром Константинополя и женитьбе на византийской царевне. В «акте поэтического творчества» автор легенды объединил эти эпические и агиографические мотивы с историческими фактами похода Владимира<sup>44</sup>. С точки зрения Шахматова, таким образом, «Корсунская легенда» имела мало общего с исторической реальностью. Эта история была остроумным соединением фактов, фольклора и религиозных выдумок, нацеленная на переоценку военного триумфа Владимира против Византии как ключевого события, приведшего прямо к крещению Руси.

Первым звеном схемы Шахматова была гипотетическая легенда, включавшая ещё более ранний гипотетический устный рассказ и народную песню. Второе звено было не менее спекулятивным. Учёный верил, что существовала и другая нарративная традиция, возникшая в Киеве и впервые записанная автором «Древнейшего свода» в 1039 г. Именно в этой ранней версии событий миссионеры посещают киевский двор и князь слушает речь философа, только в этот раз результат был иным. Вместо того, чтобы отложить своё решение до лучших времен, как он делает это в сохранившихся текстах, Владимир принимает христианскую веру, и философ крестит его на месте. Согласно Шахматову, это была официальная история в киевских кругах на протяжении почти всего XI в., до 1095 г., когда составитель «Начального свода» решил соединить местный рассказ с «Корсунской легендой». Сшивание двух противоречивых рассказов было, впрочем, не таким простым занятием, как механическое копирование одного рассказа за другим. Чтобы

---

42 Шахматов А.А. *Корсунская легенда о крещении Владимира*. СПб., 1906; Шахматов А.А. *Разыскания*, 133–154, 328–341.

43 Шахматов А.А. *Разыскания*, 133.

44 Шахматов А.А. *Разыскания*, 135–137.

согласовать новую последовательность событий, сводчик переписал концовку оригинальной летописной статьи: в новом варианте князь отказывается креститься от греческого философа. В то же время, для соединения двух историй в одну хронист создал целый пассаж об «испытании вер» и вставил его под 987 г.<sup>45</sup> Эта редакторская ловкость рук и есть причиной ощутимых разрывов и нелогичностей во многих местах имеющих списков *ПВЛ*. Шахматов заключал, что в нынешнем виде эта история выглядит как смесь более ранних рассказов, поскольку в конечном счете она была коллективным произведением трёх поколений церковных историографов: составителей «Древнейшего свода» 1039 г., «Начального свода» 1095 г., а также греческих клириков Десятинной церкви середины XI в.<sup>46</sup>

Замечания и поправки к шахматовскому анализу настолько многочисленны и разнообразны, что полностью привести их здесь не представляется возможным. Его влияние явно заметно в исследованиях таких учёных, как Михаил Присёлков, Дмитрий Лихачёв, Р.В. Жданов, Людольф Мюллер, Алексей Гиппиус, Надежда Милютенко и Савва Михеев. Несмотря на все их теоретические и методологические различия, они, тем не менее, рассматривают историю крещения как сплав легенд о двух городах, Херсоне и Киеве<sup>47</sup>. Определённые идеи Шахматова можно найти и в работах его критиков, таких как Лев Черепнин, Арсений Насонов, Анджей Поппэ и Дональд Островски. Все они принимают возможность существования «Корсунской легенды», даже если оспаривают как её реконструируемое содержание, так и время и место её составления<sup>48</sup>. Более того, за последние годы появилось значительное количество исследований о речи философа, в основе которой, по Шахматову, лежала болгарская легенда о крещении князя Бориса<sup>49</sup>. Некоторые современные учёные, в частности Владимир Петрухин и Наталья Похилько,

45 Шахматов А.А. *Корсунская легенда*, 92.

46 Шахматов А.А. *Корсунская легенда*, 60; Шахматов А.А. *Разыскания*, 328–341.

47 Присёлков М.Д. *Очерки по церковно-политической истории*, 80–84, 154–161; Жданов В.В. Крещение Руси и начальная летопись. *Исторические записки*, 5, 1939, 3–30; Лихачёв Д.С. *Русские летописи*, 58–75; L. Müller, “Die Chronik-Erzählung,” 429–488; Милютенко Н.И. *Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники*. СПб., 2008, 228.

48 Черепнин, *Повесть временных лет*, 293–333; Насонов, *История русского летописания*, 20–34; D. Ostrowski, “The Account of Volodimir’s Conversion in the *Povest’ vremennykh let*: A Chiasmus of Stories,” *HUS*, 28, 1–4 (2006), 567–580.

49 Львов А.С. Исследование Речи Философа. *Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология*. М., 1968, 333–396; S. Franklin, “Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography,” *Oxford Slavonic Papers* 15 (Oxford, 1982), 1–27; Трендафилов Х. Речта на философ в староруската *Повесть временных лет* и полемичните традиции на Кирилл-Константин. *Старобългарска литература*, 22, 1990, 34–46; H. Trunte, “Doctrina Christiana. Untersuchungen zu Komposition und Quellen der sogenannten ‘Rede des Philosophen’ in der Altrussischen Chronik,” *Millennium Russiae Christianae* (Cologne, 1993), 355–394; Милютенко Н.И. К вопросу о некоторых источниках Речи Философа. *ТОДРЛ*, 55, 2004, 9–17; Мансикка В.И. *Религия восточных славян*. М., 2005, 75–78; Лукин П.В. Языческая реформа Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? *Древнейшие государства Восточной Европы*. М., 2011, 324–352.

считают, что этот текст возник как катехитическое наставление для новообращённых христиан, другие же, такие, как Дж. Райнхарт и Татьяна Вилкул, доказывают, что он был составлен самим хронистом и никогда не существовал как самостоятельное произведение<sup>50</sup>.

Другое направление в историографии касается литературных образцов. Какие именно библейские, историографические и житийные модели использовали киевские хронисты при создании литературного образа князя Владимира? Если поднять этот вопрос в собрании славистов-медиевистов — всех тех, кто хоть раз исследовал миф о крещении, толпа зашумит. В этом шуме и гаме можно будет расслышать множество имён, начиная от Моисея, Мельхиседека и святого Евстафия и заканчивая Юстинианом Великим и королём Норвегии Харальдом Прекрасноволосым<sup>51</sup>. Несколько чаще будут произносить имена царей Давида и Соломона, а также, наверное, ещё чаще, имя апостола Павла<sup>52</sup>. Однако лишь одно имя, лишь один кандидат на главную типологическую модель для князя Владимира будет преобладать над всеми остальными — святой Константин Великий<sup>53</sup>.

Такой ответ, пожалуй, ожидаем. Ведь не нужно больших способностей, чтобы распознать типологическую модель, явно провозглашённую в тексте летописи: «Это есть новый Константин великого Рима»<sup>54</sup>. Подобный

50 Петрухин В.Я. *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре*. Москва, 1998, т. 2, 269–286; J. Reinhart, “‘Rech’ filosofa’ Povesti vremennykh let i ee velikomoravskaia i preslavskaia predystoriia,” *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 54 (2008), 151–170; Вилкул Т.Л. О происхождении «Речи Философа», *Palaeoslavica* 21 (2012), 1–15; Вилкул Т.Л. Книга Исход в Речи Философа *Средневековая Русь*, 10, 2012, 113–125; Похилько Н.П. «Речь Философа» в Повести временных лет: вопрос функции и адресата, *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма*, 8, 2016, 408–454.

51 R. Picchio, “From Boris to Vladimir: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom,” *HUS* 12–13 (1989), 200–213; G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus’ (988–1237)* (Munich, 1982), 198–206, 380–381; Плеханова М.Б. *Сюжеты и символы Московского царства*. СПб., 1995, 120–124; Виролайнен М.Н. Автор текста истории: Сюжетосложение в летописи. *Автор и текст: Сборник статей*. СПб., 1996, 39; Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису. *ТОДРЛ*, 49, 1996, 300–313; C. Raffensperger, “Shared (Hi)Stories: Vladimir of Rus and Harald Fairhair of Norway,” *Russian Review* 68: 4, (Lawrence, 2009), 569–582; W. Hanak, *The Nature and the Image of Princely Power in Kievan Rus’, 980–1054* (Leiden, 2014), 25–50.

52 Назаренко А.В. *Древняя Русь на международных путях*. М., 2001, 435–450; Данилевский И.Н. *Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов*. Москва, 2004, 167–173; D.K. Prestel, “Vladimir’s Conversion to Christianity: Divine Providence and the Taking of Kherson,” ed. Lupinin N., Ostrowski D. and Spock J.B. *Tapestry of Russian Christianity: Studies in History and Culture* (Columbus, 2016), 1–21.

53 Лихачев Д.С. Комментарии. *Повесть временных лет*, т. 2. М., 1950, 471; Кологривов И. *Очерки по истории русской святости*. Сиракузы, 1991, 64–65; S. Franklin, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus’* (Cambridge, 1991), XXXV. О возможных связях Владимира с другим Константином, апостолом славян IX в., см.: A. Timberlake, “Point of View and Conversion Narrative: Vita Constantini and Povest’ vremennykh let,” *Miscellanea Slavica: Сборник статей к 70-летию Бориса Андреевича Успенского* (сост. Ф.Б. Успенский). Москва, 2008, 256–272.

54 The Povest’ vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis, comp. and ed. by Donald Ostrowski; associate editor David J. Birnbaum, senior consultant Horace G. Lunt, Harvard Library of Early Ukrainian Literature, vol. X, 3 parts (Cambridge, 2003), 130, 30. Далее — ПВЛ.

тезис появляется в *Слове о Законе и Благодати* митрополита Илариона в середине XI в.:

Подобниче великааго Коньстантина . равнооумне . равноолюбоче . равночестителю слоужителемь его<sup>55</sup>.

Равным образом на римского императора ссылается Иаков Мних в *Памяти и Похвале князю Владимиру*, панегирическом сочинении, по-видимому, относящемся примерно к тому же периоду:

И ты, блаженны княже Володимерю, подобно Косянтину великому створи, якоже онъ, вѣрою великою и любовью Божию подвихся, оутверди всю вселеную любовью и вѣрою, и святымъ крещеньемъ просвити весь миръ...и крестъ обрѣте, всего мира спасенье, с божественою и богородною матерью своею святою Оленою... Также и блаженны князь Володимиръ створи съ бабои своеи Олгой<sup>56</sup>.

Эти источники дают ясно понять, что уже к середине XI в. среди русского духовенства было распространено представление о том, что Владимир сыграл такую же роль в Руси, что и Константин в Риме. Определение и объяснение этого сходства является, таким образом, общим местом в современной науке, хотя, по крайней мере, один момент остаётся невыясненным. Это вопрос о том, какие тексты должны были иметь хронисты, чтобы сделать такое сравнение. Откуда именно и как киевское духовенство знало что-либо о жизни и деяниях святого Константина?

Несколько письменных источников были выдвинуты в кандидаты. Рикардо Пиккио, например, предположил, что «константиновская модель» была освоена в Древней Руси через известный житийный труд Евсевия *Житие Константина*<sup>57</sup>. Однако идея этого лингвиста весьма ненадёжна, учитывая отсутствие свидетельств бытования данного произведения в Руси — в греческом оригинале ли, в славянском ли переводе — на протяжении всего до-модерного периода<sup>58</sup>. Другой учёный, Николай Серебрянский, также искал решение вопроса в житийных текстах, хотя и не обязательно в сочинениях Евсевия. Он предположил, что агиографическая традиция о Владимире смоделирована по «проложному житию», читаемому вслух во время богослужений на праздник святых Константина и Елены. Впрочем, учёный спешил указать на слабые стороны своего аргумента, отмечая, что эти краткие литургические жития появились на Руси намного позже, чем были сделаны

55 Аментьев К.К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591. *Византиноведение*, 3, 2005, 147.

56 «Память и похвала князю русскому Владимиру» А.А. Шахматов, *Жития князя Владимира* (Подготовка текста Н.И. Милютенко). СПб., 2014, 204–205.

57 См.: Eusebius, *Life of Constantine*, ed. Averil Cameron and Stuart G. Hall (Oxford, 1999).

58 В классическом справочнике всех известных древнерусских текстов вплоть до XVII в. не указано ни одной версии этого сочинения. См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ред. Д.С. Лихачев. Л./СПб., 1987–1998, т. 1–3.

первые летописные записи<sup>59</sup>. Третья гипотеза, впервые сформулированная в 1856 г. российским филологом Михаилом Сухомлиновым, недавно снова вошла в моду и нашла поддержку у Андрея Ранчина и Френсиса Батлера<sup>60</sup>. Эти учёные считают, что крещение Владимира в *ПВЛ* создано по образцу обращения Константина в *Хронике* Георгия Амартола IX в. Существующий славянский перевод этого произведения восходит к раннему средневековью, и его влияние на киевских хронистов хорошо засвидетельствовано<sup>61</sup>. Между тем, параллельное сравнение двух рассказов демонстрирует лишь внешнее сходство. Согласно Амартолу, Константина сразила болезнь кожи, и физиологи посоветовали ему искупаться в крови новорождённых. Император отверг их языческие предписания, обратился в христианскую веру и чудесным образом исцелился<sup>62</sup>. Тем не менее, кроме общего мотива излечения крещением два этих рассказа имеют мало общего и не выявляют никаких следов прямого текстуального заимствования. Учёные продолжают указывать на Амартола как на возможный источник, как кажется, по одной причине — они просто не знают других вариантов. Эта хроника — единственный сохранившийся славянский исторический текст, повествующий о крещении Константина, и поэтому, *ipso facto*, он должен был служить вдохновляющим примером для изображения Владимира в ранних киевских хрониках.

Как мы видим, мнения об истории крещения разнятся, но по крайней мере есть одна черта, объединяющая большую часть этих филологических исследований. Из работы в работу, когда учёные пытаются объяснить происхождение национального мифа о крещении, они обращаются к несуществующим текстам. Алексей Шахматов и его последователи указывали на «Корсунскую легенду» и «Древнейший свод», и даже на более ранние, предположительно предшествовавшие им, материалы. Дмитрий Лихачёв строил догадки о гипотетическом «Сказании о первоначальном распространении христианства на Руси»<sup>63</sup>. Серебрянский и Надежда Милютенко утверждали, что рассказы о Владимире происходят из древнего, давно утраченного сказания или жития святого, составленного ещё при жизни князя<sup>64</sup>.

59 Серебрянский Н.И. *Древнерусские княжеские жития*. М., 1915, 289.

60 Сухомлинов М.И. *О древней русской летописи, как памятнике литературном*. СПб., 1856, 97–98; Ранчин А.М. Хроника Георгия Амартола и 'Повесть временных лет': Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич. *Герменевтика древнерусской литературы*, 10, 2000, 52–69; Butler. *Enlightener of Rus'*, 43–82.

61 О переводе этой византийской хроники см.: Франклин С. К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык. *ТОДРЛ*, 41, 1988, 324–330. О связи этого произведения с *ПВЛ* см.: Вилкул Т. О хронографических источниках «Повести временных лет» и времени появления древнерусских хронографов. *Древнейшие государства Восточной Европы. Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья*. М., 2016, 655–705.

62 Матвеев В., Щеголева Л. *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола)*. *Русский текст, комментарий, указатели*. М., 2000, 262–263.

63 Лихачев Д.С. *Русские летописи и их культурно-историческое значение*. Л., 1947, 58–75.

64 Серебрянский Н.И. *Древнерусские княжеские жития*, 80; Милютенко Н.И. *Святой равноапостольный князь Владимир*, 150.

Игорь Данилевский и Савелий Сендерович, среди многих других, цитировали главы и стихи из современной Библии, несмотря на то, что подобной книги не существовало на Руси до 1499 г.<sup>65</sup> Снова и снова учёные ищут оригинальные источники рассказа о крещении, ничего не находят и воображают гипотетические произведения, чтобы заполнить лакуны. Но что, если есть другая возможность, основанная на анализе реальных текстов? Что, если вместо реконструкции нарративов из воображаемых рукописей мы обратим внимание на тексты, которые реально существуют и сохранились в составе группы книг, представляющих более 70% сохранившихся текстов того времени?<sup>66</sup> Другими словами, что, если мы перестанем искать архетипы образа Владимира в гипотетических сочинениях и начнём их поиски в богослужебных книгах византийской церкви?

### Литургический Константин

Моё предположение состоит в том, что церковные службы были источником как минимум некоторой информации, традиционно приписываемой учёными несуществующим сказаниям и агиографии. Возьмём для примера «Корсунскую легенду». Есть важное связующее звено между шахматовской реконструкцией и византийским обрядом, которое сам филолог, очевидно, не заметил. Почти каждая литургическая цитата, которая появляется в летописи с 980 по 1015 гг., также отражается в шахматовском гипотетическом тексте<sup>67</sup>. Под религиозными материалами в истории о крещении Руси исследователь чётко разглядел некий прототекст и предположил, что он был целостным, давно утраченным историческим сказанием — «Корсунской легендой». Шахматов не заметил литургического происхождения этих материалов и в результате, по всей видимости, не распознал одного из важнейших источников образа князя Владимира в летописи: это образ Константина Великого из праздничной службы святым Константину и Елене и некоторых других родственных ей праздничных церковных служб. Итак, я хотел бы сказать, что т. н. «константиновская модель» распространялась в первую очередь благодаря религиозным церемониям, а не сочинениям Евсевия, Амартола или греческих священников в Херсоне. Я утверждаю, что киевское духовенство узнало о святом императоре главным образом путём пения гимнов о нём в церкви, а не чтения книг в своих келиях или в скриптории.

65 Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису, 301–313; Данилевский И.Н. *Повесть временных лет*, 167–173.

66 Волков Н.В. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV веков и их указатель. СПб., 1897, 38, 95. Исследователями предлагались и более высокие показатели — 90 %, см.: Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник. *Вопросы истории*, 6, 2000, 112.

67 Шахматов А.А. *Корсунская легенда о крещении Владимира*, 110–120.

Ниже я постараюсь проверить эту гипотезу путём вскрытия следов литургии в тексте летописи. Учитывая объём и охват сообщений, посвящённых Владимиру, я вынужден ограничить моё исследование несколькими ключевыми пассажами. Невозможно составить исчерпывающий каталог всех литургических элементов, содержащихся во всех сообщениях, которые покрывают правление князя. Посему я должен опустить некоторые темы, которых уже касался в более ранней версии этого исследования. Я не буду воспроизводить, например, моё изучение языческого прошлого князя — статьи 980 г., которая изображает Владимира одновременно «новым Давидом» и «женолюбцем подобным Соломону». Не буду пересматривать я и свою более раннюю гипотезу о том, что рассказ о варяжских мучениках основан на гимнографии римским христианам, погибшим во время Диоклетиановых преследований<sup>68</sup>. Вместо обсуждения этих широких проблем я сконцентрируюсь на более специальном филологическом вопросе, в значительной степени проигнорированном в предшествующих исследованиях.

Как было отмечено выше в обзоре научной литературы, подавляющее большинство учёных, занимавшихся нашей темой, принимали идею о том, что существующее повествование о крещении явилось смешением двух различных традиций. Рассказ о крещении Владимира в Киеве греческим философом был соединён с историей о его чудесном просвещении после взятия Херсона. Однако не многие специалисты задавались вопросом о том, *почему* хронисты решили объединить две традиции? Что подвигло их к переписыванию мифа о началах христианства для их родной страны настолько радикально? Даже обычно велеречивый Шахматов неохотно обсуждал этот вопрос. Он писал, что составитель «Начального свода» объединил эти две истории где-то в 1090-х гг., но необычно сдержанно комментировал мотивы книжника, заявляя лишь, что здание первоначального киевского рассказа «рухнуло под напором более живучей и благодарной» «Корсунской легенды»<sup>69</sup>. За столетие до Шахматова, в первых десятилетиях XIX в., первый модерный историк России Николай Карамзин предложил более политическую интерпретацию. «Владимир мог бы креститься и в собственной столице своей, — пишет официальный историограф, — но князь пышный хотел блеска и величия при сём важном действии [...] Гордость могущества и славы не позволяла также Владимиру унизиться [...] и смиренно просить крещения: он вздумал, так сказать, завоевать веру христианскую и принять её святыню рукою победителя»<sup>70</sup>. Другой исследователь, ученик Шахматова Михаил Присёлков, объяснял форму нынешнего текста совершенно иначе. В его прочтении история крещения Руси представляла собой скорее инструмент церковной

68 См.: S. Griffin, *Byzantine Liturgy and the Primary Chronicle*, PhD diss. (Los Angeles, 2014), 48–77.

69 Шахматов А.А. *Разыскания*, 154.

70 Карамзин Н.М. *История государства Российского*, т. 1. СПб., 1818, 248.

дипломатии, нежели выражение патриотической гордыни. Он полагал, что киевский рассказ был переработан, чтобы соответствовать версии событий, излагавшейся в «Корсунской легенде», с прицелом на демонстрацию истинной приверженности князя греческому православию и его иерархии<sup>71</sup>. Конечной целью всего этого редакторского маневра, как считал Присёлков, было наделение князя Владимира такой биографией, чтобы в глазах Константинопольской церкви он выглядел достойным канонизации.

Карамзин был прав, предполагая, что эта история была отредактирована для демонстрации энтузиазма Владимира в принятии новой веры, а Присёлков был убедителен в том, что редакции осуществлялись с целью наделить князя атрибутами святого. Но никто из учёных не осознавал, что киевские хронисты принимали эти редакторские решения, имея в голове особую нарративную модель. Это была модель, которую они выучили и усвоили из византийских богослужебных книг. Год за годом киевское духовенство ходило в церковь и воспроизводило в молитвах сложный миф о святом Константине и крещении им Римской империи. Слушая, воспевая и исполняя в молитвах этот миф на протяжении многих лет, монахи и священники Руси обрели ясную картину идеальной земной и посмертной жизни святого правителя. Другими словами, они поняли, что именно нужно сделать, чтобы уподобить крещение их родной страны крещению империи, а человека, принесшего христианство на Русь, сблизить с императором, прекратившим преследование христиан в Римской империи.

Стоя и молясь во время службы, хронисты поняли, что создание образа Владимира как царственного святого влечёт за собой много больше, чем механическое соединение греческих рассказов с местными легендами. Требовалось присвоение и адаптация византийских ритуальных текстов. Если Русская земля желает иметь собственного святого правителя и участвовать в итургическом прошлом наряду с евреями и римлянами, то ей нужен миф о началах христианства, способный обосновать такую колоссальную перемену статуса. Таким образом, независимо от времени обретения летописью своей нынешней формы, был ли это 1115-й или какой-либо другой год, её составители превратили существовавшие сказания в новый нарратив, который изображал введение Владимиром христианства в Киеве очень сходно с тем, как византийский обряд изображал аналогичные действия императора Константина в Риме. Обращение Владимира отныне происходило не под чарами греческого философа, но из-за прямого и чудесного вмешательства самого Бога. Византийцы больше не выступали спасителями и просветителями Руси. Восточнославянский князь-апостол, избранный Богом и просвещённый святым крещением, лично приносил истинную веру своему народу.

---

71 Присёлков М.Д. *Очерки по церковно-политической истории*, 304.

Хронисты заявляют о появлении «нового Константина» в тексте не единожды, а дважды: в начале и в конце повествования о крещении. В первом случае, в рассказе о варяжских мучениках под 983 г., это заявление глубоко контекстуально, тогда как во втором случае, в похвале князю под 1015 г., оно явное и недвусмысленное. В предшествующем пассаже церковные авторы предсказывали наступление предначертанных событий и передавали свой посыл как литургический код. Один, а может и единственный, способ, которым современная аудитория может расшифровать этот код — это реконструкция ритуального контекста, окружавшего этих авторов, и поиск тех мест, где лингвистические, нарративные и идеологические модели совпадали. Привлекая эти новые данные, мы можем усмирить своё недоверие и попытаться прочесть исторический рассказ так, как мог бы его прочесть средневековый клирик. Такой подход не лишён эпистемологических ловушек и, конечно, обвинения в анахронизме будут, вероятно, неизбежны. Но любой другой подход, любое другое прочтение, не учитывающее вездесущей силы литургии в раннем Средневековье, без сомнения, не менее, если не более, анахроничны. Почти каждый историк Средневековья, и в частности средневековой Руси, видит прошлое как бы через мутное стекло. Реконструкция литургии не может изменить этот фундаментальный факт, но она может по крайней мере изменить наше восприятие того, что мы видим через то самое стекло — пролить новый свет на старые тексты.

Первостепенное подтверждение тому — летописное сообщение 983 г. Оно выглядит как вполне стандартный житийный текст о двух варяжских мучениках, отце и сыне, убитых из-за отказа приносить жертву идолам после победы Владимира над ятвягами. С точки зрения современного академического читателя в этом пассаже образ князя не содержит ничего даже отдалённо указывающего на святость. Владимир изображён разве что как воинствующий язычник, ревностный и безбожный преследователь благочестивых варяжских христиан. В конце концов, именно он приказал совершить ритуальное жертвоприношение и руководил неуправляемой толпой. Но для тех, кто был знаком с мифологией византийской церкви и мог разглядеть литургические элементы в тексте, этот пассаж предполагал совсем иное прочтение. В нескольких последних строках сообщения хронист приводил серию типологических ключей, написанных языком литургии и особенно значимых для церковного читателя.

### **Тринадцатый апостол**

Византийский обряд рассказывал очень своеобразную историю о распространении христианства в апостольской и постапостольской церкви. Главными персонажами этой истории были апостолы, ученики Христовы, избранные им проповедовать Евангелие и крестить народы. Нижеследующий

кондак конца XI в. ко дню святого евангелиста Луки типичен для гимнографии святых такого высокого ранга:

Оученикъ бвьъ божьствнааго слова · съ Павлмь всюю просвѣтилъ еси землю  
и мракъ отгъналъ еси · божьствное · написавъ Христово евангелие<sup>72</sup>.

В средневековой восточной церкви собор всех двенадцати апостолов отмечался ежегодно 30 июня. Кроме того, каждый апостол был удостоен особого дня поминания, а некоторые, такие, как святой Иоанн Богослов, имели несколько дней поминания в литургическом календаре. Каждый год 26 сентября, к примеру, русские певцы на вечерне исполняли в его честь следующий стих:

Апостольскыи вѣрхъ · богословиа труппа · доухввьнааго воина · иже вселеную  
Богу приведе · придѣте вѣрнии оублажимъ · Иоана препѣтааго...<sup>73</sup>

Впрочем, не только ближайшие ученики Христа признавались церковью апостолами. Многие из «семидесяти», крещённые языками пламени в день Пятидесятницы, также удостоились такого звания. Службы этим святым подчёркивали их роль в отвращении мира от идолопоклонства, победе над злыми духами и освобождении человечества от дьявольского бремени. Например, на день святого Кодрата Афинского хор пел тропарь об этом раннехристианском аполлогете и апостоле:

Сна проповѣдѣтеля цркви · велиа побѣдника чѣтоты · вселенаа · Кондрате · позна та · освѣтилъ еси оубо вса словесы своими · мчниемъ врага попыралъ еси · очѣ прбне · Ха Ъа моли даровати намъ велию мло(с)<sup>74</sup>.

Как показывают эти несколько стихов, византийские гимнографы имели твёрдое и ясное понимание того, что предполагает апостольская миссия. Христос вознёсся на небо, но его спасительная сила и благодать продолжали распространяться по миру через слова и деяния его специально избранных последователей.

Однако для византийцев избрание в апостолы не закончилось в день Пятидесятницы. Был ещё один человек, тринадцатый апостол, тщательно выбранный Христом, чтобы выстроить церковь и крестить народы. Этим человеком был Константин Великий, император христианского Рима, которого Господь наделил особой харизмой:

Дасть чловѣколюбче · богочъствоу оумоу ти оугодникуу · прѣмудрость Соломоню · Давыдовуу кротость · апостольское правовѣрие · ако цсарь цсаремъ · и

72 *Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века*. Т. 3. Под ред. Б.А. Успенского. М., 2006, 92–93.

73 *Стихирарь минейный, нотированный, стихирь на сентябрь — август*, РНБ, Q.p.I.15, 32.2–31.1, [www.manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=90497244](http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=90497244) (июнь 2018 г.).

74 *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.*, т. 1. СПб., 1886, 168. Далее — МСОН.

господь господствующимъ · съ нимъ же ти милосърденое · съмотрение славимъ ·  
Исусе милостивыйи съпасе д[ушамъ наш] <sup>75</sup>.

Существуют некоторые свидетельства того, что современники исторического Константина воспринимали его как апостола. Этот статус имел в виду, к примеру, Евсевий, утверждая, что император создал настоящую церковь святых апостолов. В *Житии Константина* биограф писал:

на самом деле он выбрал эту точку зрения в перспективе своей собственной смерти, со страстной верой предвосхищая то, как он разделит место с самими апостолами и как даже после смерти он станет вместе с ними тем, в честь кого будут возносить здесь молитвы <sup>76</sup>.

Трудно сказать, кто был действительно ответствен за утверждение об апостольском статусе Константина: он сам или его биограф в IV в. По мнению Жильбера Дагрона, известного французского византиниста, представление о Константине как «равноапостольном» возникло в сочинениях Евсевия, откуда оно позднее было почерпнуто гимнографами, которые создавали службы на его праздник; по его мысли, этот процесс имел место до середины VI в. <sup>77</sup> В наши дни эпитет «равноапостольный» используется в восточной церкви для описания целого типологического класса святых, среди которых Мария Магдалина, императрица Елена, Нина Грузинская, Патрик Ирландский, киевский князь Владимир и княгиня Ольга, Иннокентий Аляскский и многие другие. Между тем, никакого подобного почётного именованья не существовало в раннем средневековье, и остаётся неясным, как и когда оно стало прилагаться к другим святым, кроме Константина. Но независимо от того, как оно использовалось в последующие века, судя по всему, только император считался достойным столь высокого уважения в церквях Византии и Древней Руси.

Тем самым, церковные книги описывали Константина уникальным образом. В отличие от первых апостолов, почти все из которых погибли мучениками, Константин в этом мире был не жертвой, а победителем. Он не принес себя в жертву во имя Царства Небесного. Скорее, он получил земное царство напрямую от «царя всего сущего» Иисуса Христа:

Первыи покорeba · прѣфоуроу приснопамать цесарю · волею Хръста ты познавъ ·  
бога же и цьсаря · всѣхъ благодѣтеля · всьакомуу началу · и власти прѣбольшааго · тѣмъ  
ти хрьстолюбьче · цьсарѣство оуправивъ · Исусе милостивыйи съпасе доушам[ъ наш] <sup>78</sup>.

Безначальне бесъмьртъне цьсарю · цьсарьства вышньааго съподоби · акоже  
дрѣвле · благочьствивьно оправьдана земли · цьсарьствовати господи · тебе

75 ГИМ Син. 166, 123.2.

76 Цит. из: С.М. Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (London, 2004), 271.

77 G. Dagron, *Emperor and Priest*, 143–144.

78 ГИМ Син. 166, 124.2.

възлюбльшаа · въ истину Елену сватоую и Костантина великааго · сюже оуше-  
дри ны вса молитвами<sup>79</sup>.

Влѣкомъ на распатие творьць · сълнцю и създанию · та ако звѣзду свѣтлю  
съ небесе · звѣздами влѣкомъ · и държавѣ първеи · цесарство положилъ естъ · тѣмъ  
та хвалимъ · Костантине цесарю благочъстиве · съ Еленою материю · богомоудрою ·  
молита са Христу · о праздноующихъ вѣрою · и любвьию памать<sup>80</sup>.

Константин мог носить императорский венец, но это не мешало ему имитировать поступки двенадцати и семидесяти. В гимнографии он показан как специально призванный свыше к апостольскому служению и наделённый очень могучим даром, несравненным оружием, которым он мог бы победить всех видимых и невидимых врагов. Этим оружием был крест:

Оружие крепько · цсареве нашему дасть · крестъ твои чьстьнии · имъ же  
цсарствова · на земли правьдно · сиа въ вѣрою · цсарства небесънааго  
съподобиса милосърдьемъ си · съ ними же ти чловѣколюбное · съмотрение сла-  
вимъ · Исусе милостивый съпасе душама наш<sup>81</sup>.

Или как описывает это другой гимн:

Цсаремъ цсарь и богъ · богатыими даръми · оукрашаа достоиньа · ть съ небеси ·  
акоже Павьла прѣпѣтааго · знамениемъ крестьнымъ · та Костантине оулови ·  
тѣмъ рекъ побѣжай врагы твоа · его же възискавъ · съ материю богомоудрою · и  
обрѣтъ акоже желааше · сиа държавою побѣдилъ еси · съ тою оубо молиса · за  
правовѣрньа цсара · и за хрестолубивыа люди · и за вса творашаа ти · памать  
вѣрно · единому чловѣколюбцю · избавитиса отъ всаакого гнѣва<sup>82</sup>.

В этом случае гимнография соединяла известное знамение императору в виде сияющего в небе креста с легендой об открытии его матерью «честного креста» в Иерусалиме в 327 г. Этот мотив часто встречается в церковных службах, но прежде всего в каноне соответствующему празднику:

Хресту са прилѣплъшии на нъже прѣчистаа · всю възложивъши надежу · сватыхъ  
его · доиде мѣсть на нихъже · сватыа страсти выпльщаша прѣтърпѣ прѣблагьи.

Съпасено оружие неподвижимоу побѣдоу · крестъанъ оупование · креста  
чьстънааго · крѣма завистию · ты ави божиемъ · палима рачениемъ богоблаженаа.

авлаеши крѣмое · въ мнозѣхъ лѣтѣхъ божествьноую побѣдоу креста · имъ же  
съпасохомъса · и бѣсъ лъсти · избавлени есмь<sup>83</sup>.

79 ГИМ Син. 166, 130.1.

80 ГИМ Син. 166, 125.2.

81 ГИМ Син. 166, 124.1–2.

82 ГИМ Син. 166, 126.1–2.

83 ГИМ Син. 166, 127.1–2.

Представление о кресте как об оружии, данном Богом избранному правителю для изгнания бесов и победы над политическими врагами, отражено также в другом празднике литургического календаря. Каждый год 7 мая духовенство в Константинополе и Киеве отмечало праздник, фигурирующий в службниках как «вспоминание о знамени креста, явившегося над святым градом в третий час дня в правление императора Константина»<sup>84</sup>. В этот день во время службы хоры пели об «оружии мира, непобедимой силы», поминая чудесное явление гигантского креста в небесах над Константинополем, «который блистал ярче солнца»<sup>85</sup>. Во время исполнения канона духовенство вновь восхваляло крест как «скипетр победы» и возглашало оды наподобие этой:

Въсиялъ еси на земли · лоуча кръстьныа · имъже дьавола поправъ · и чловѣчь  
родъ · съпаслъ еси господи · егоже ради поемъ славоу твою.

Как показывают эти примеры, гимны в честь креста продвигали практически ту же политическую теологию, что и гимны святым Константину и Елене. В обоих случаях речь шла о войне Бога и дьявола в постапостольскую эру. И особым воином Господа в этом состязании, Его избранным последователем истинных апостолов, был не кто иной, как император Рима. Таким образом, в византийской обрядовой мифологии святой Константин воспользовался «честным крестом» и «апостольским православием» для того, чтобы освободить вселенную от власти сатаны, одновременно побеждая врагов более видимой природы, «от мира сего».

### Новый Константин на севере

Летописное сообщение 983 г. занимательно тем, что сам дьявол признаёт и провозглашает именно эти идеи об апостолах и их венценосном имитаторе. В летописном тексте «враг рода человеческого» радуется смерти варягов и надеется, что нашёл постоянное жилище на Руси как раз потому, что апостолы здесь никогда не проповедовали. Дьявол признаёт, что учение апостолов просветило и освободило мир от его сетей. Но что дьявол не осознал и что благочестивые заявления в последних строках этого пассажа ясно давали понять, так это то, что особый наследник апостолов, Константин, был также наделён их силой, и что его апостольские деяния могли быть продублированы и в иных странах. Римский император был наделён благодатью и властью, и так же должно было быть с Владимиром. Вскоре, в 988 г., он будет призван Богом как епископ и государь, чтобы изгнать дьявола в Руской земле.

---

84 Об истории литургического поминания креста см.: Louis van Tongeren, *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (Leuven, 2000).

85 ГИМ Син. 166, 129.2.

Согласно хронике, «бѣху бо члѣвци тогда невелиси погани», но дьявол «не вѣды яко близъ погибель хотѣше быти». Более того, его погибель неминуема, поскольку он «прогонимъ [...] *крѣтомъ чѣтнымъ*» (курсив мой — *авт.*):

такѡ бо тѣшесѧ погубити родъ х(р)ес(ть)а(н)скіи. но прогонимъ бѣше хѣмъ чѣтнѣмъ. и в онѣхъ странахъ. сѣ же мнѣшесѧ вкѣннѣи. ꙗко сѣ ми естѣ жилище. сѣ бо не сѣуть ꙗгсли оучили. ни пррѣци прорекли. не и вѣды пррѣка глѣща. и нарекъ не люди моѧ люди моѧ. в ꙗгслхъ бо реч. во всю землю изидоша вѣщанѣ их. и в конецъ(ь) вселенѣа глѣ ихъ. ꙗще и тѣломъ ꙗгсли не сѣуть не были. но оученѣа ихъ. ꙗки трубы гласѣтъ по вселенѣи в црѣквхъ. имѣже оученѣемъ побѣждаемъ. противнаго врага. попирающе подъ нози ꙗкоже попраста и си втѣника. приемше (в)ѣнецъ нбснѣи съ стѣми мѣнѣки и прѣдники<sup>86</sup>.

Летописцы внесли свой контраргумент в слова дьявола, сопроводив его выражением «не вѣдыи». Используя это противопоставление, они создали интересную ситуацию. Дьявол знал, по-видимому из собственного опыта, что апостолы имеют силу, способную изгнать его. Но он не знал, что честный крест и апостольское учение тоже имеют эту силу. Теперь становится очевидным, что эти выражения привносили в рассказ важный литургический подтекст, коль скоро «честный крест» был оружием, данным Богом исключительно святому Константину, избранному правителю, наделённому тем, что понималось как апостольское царство.

Летописцы далее намекали на свои намерения с помощью цитат. Первая из них, «и нарекъ не люди моѧ люди моѧ», происходит из *Книги Осии*, хотя она намного лучше известна из главы 9 *Послания Павла к римлянам*. По случайному ли совпадению, в пассаже, предсказывающем роль Владимира в крещении Руси, летописцы использовали цитату из апостольского послания, касающуюся тайных планов Господа об обращении язычников. Вторая цитата более явно раскрывает литургические источники утверждений хронистов. В тексте читается: «сказано об апостолах “по всей земле прошёл голос их, и до пределов вселенной слова их”». Это стих из 19-го псалма, где он не имеет отношения к апостолам. Летописцы, духовные лица, погружённые в ежедневную практику византийского обряда, соединили псалом с апостолами, потому что это был главный прокимен, исполняющийся на праздники в честь каждого из двенадцати апостолов на протяжении литургического года<sup>87</sup>. Более того, согласно современным богослужебным книгам, этот самый стих исполняется на праздники в память всех равноапостольных, включая Константина, Елену, Владимира и Ольгу.

Эта связь между спасением Руси, апостольской проповедью и равноапостольными лицами снова выдвинута на передний план в следующем пред-

86 ПВЛ: 83, 12–25.

87 Пентковский А.М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, 296, 299, 342–343, 346–347, 351. Далее — ТАС.

ложении: «Даже если апостолы и не были здесь телом, их учение как трубы в церквах гласит по всему миру. Их же учением побеждаем противного врага». Ранее отмечалось, что службы описывают некоторых апостолов как «труб богословия», как инструментов слова Божьего. Хроника развивает эту аналогию. Хотя время апостолов прошло, их учение продолжает «гласить как трубы» в церковных службах, отправляемых «в церквах по всему миру» — службах, которые дают возможность правоверным людям «побеждать противного врага» как некогда апостолы.

Базовая идея здесь такова — *кто-то* принесёт эти службы в Русь. *Кто-то* построит церкви, в которых их будут проводить. *Кто-то* выгонит дьявола с помощью «честного креста». Для тех, кто знаком с византийским литургическим прошлым, хроника даёт весьма конкретное обещание о скором приходе «нового Константина» в Русскую землю и обращении страны в византийскую веру. Эти события, так же, как и личность этого нового князя-апостола, неявно угадываются в начале пассажа, когда хроника описывает место мученичества: «и баше Варагъ ѿдинъ бѣ дворъ его . идеже бѣ цркви стѣна Бѣа . юже създа Володимиръ»<sup>88</sup>. Для раннесредневековой аудитории это замечание было особенно значимым. Оно сигнализировало о том, что варяги умрут как мученики и, говоря известной фразой Тертуллиана, их кровь будет «семенем церкви»<sup>89</sup>. Через тринадцать лет, в 996 г., тот самый правитель, который руководил их казнью, лично освятил Десятинную церковь на том месте, где они погибли.

Понятый в его естественном литургическом контексте, рассказ о варяжских мучениках, тем самым, оказывается чем-то существенно большим, нежели житием святых. Он завершается серией богослужебных аллюзий, в основном связанных с апостолами и святым Константином, которые предвещают неизбежное появление христианского спасителя в Русской земле. Впрочем, прежде чем князь Владимир смог бы осуществить «деяния Константина» как князь-апостол, он должен был подобно императору обратиться в веру. Эту историю хронист начинает три года спустя в статье 986 г.

### Три обращения: Павел, Константин, Владимир

В богослужении византийской церкви религиозное преображение Константина представлялось моментальным, спонтанным и чудесным событием. Накануне битвы император увидел образ креста в небе и потом разгромил своих врагов с помощью христианского Бога. В то же время он испытал изменившее его жизнь внутреннее откровение о сущности божества, подобное

---

88 ПВЛ: 82, 11–13.

89 Tertullian, *Apologeticus*, ed. A. Souter and J.E. Bickersteth Mayor (Cambridge, 1917).

тому, что испытал апостол Павел по дороге в Дамаск<sup>90</sup>. Не случайно, что этот рассказ из главы 26 *Деяний апостолов* также был чтением из послания на праздник святых Константина и Елены<sup>91</sup>. На божественной литургии, совершаемой в тот день, сразу после исполнения нескольких гимнов об обращении Константина, чтец брал *Апостол*, богослужебную книгу, содержащую выдержки из канонических апостольских текстов, и приступал к чтению, предусмотренному типиконом<sup>92</sup>. Протодиакон объявлял с алтаря «Премудрость» и чтец громко откликнулся: «От деяний Святых Апостол чтение». Священник отвечал словом «Вонмем», после чего чтец начинал со стандартной формулы, использовавшейся для предварения таких чтений, «В те же дни...»<sup>93</sup>. Затем он читал указанную перикопу:

Агрипъ црѣ къ Павлоу рече. вела ти ѿ себе глѣти. тыгда простерь ржкж ѿвѣщаваше. СѸ всемь о немже поемь и приа ма ѿ юдеи црѣо Агрипо непшоуе себе блѣжена прѣ(д) тобою. ѿвѣтъ творити дн(с)ѣ. Паче же оумѣтелиа те соуша всѣмь иудейскимь вбычѣемь же и стезаниемь. тѣмже млюсе съ трпѣннемь послушати мене. Житие оубо мое еже ѿ юности мое. бывшее испрѣва въ езыцѣ моемь въ иерл(с)мѣ вѣдоутъ вси живоде. И знающеи ме испрѣва аще хотеть свѣ(д)гельствовати, ако по истѣи ереси ншѣи и жихъ фарисѣнскыи...И на всѣхъ сънмищихъ многаши моуче е ноуж(д)ахъ хоулити. ихже излиха враж(д)оуе на не гонѣ(х) и до внѣшнихъ гра(д). В нихже нии въ дамаскѣ съ вбастиа и повелѣннемь еже ѿ архиереи. К полудне на пати видѣхъ црѣо Агрипоу с нбсь паче сиѣннѣ слнцнаго всиѣвьшоу ма свѣтоу идащемже съ мно.а. Всѣмъ же намъ падъшемь на пѣти. слышахомъ се гла(с) рекшии мнѣ глѣщъ еврейскимь гласомь. Саоуле Саоуле что ма гониши. жестога ти е на ражень настѣпати. Азь же рѣхъ. что еси гѣ. гѣ же рече азь есмь иссь. его же ты гониши. Нж стани на ногу своєю. сего бо ради авихъ ти сѣ сѣтворити та слоугж и свѣдѣтелѣ. аже видѣ авлѣа ти. И избавлѣа та ѿлю(д)еи і ѿ азыкь. въ на же азь посла та. ѿврѣсти вчи имь. и вбратитиса ѿ тмы на свѣтъ. и ѿ области неприѣзныи кь боу. приати имь вставление грѣхом. и достоѣние стѣхъ вѣрож. ѣже в мнѣ. Тѣмже црѣо Агрипе не бы противень нбсному видѣнню<sup>94</sup>.

Тот факт, что это послание читалось на праздник Константина, свидетельствует о том, что чудесное видение императора перед битвой на Мильвийском мосту было того же рода и той же важности, что и чудесное видение Павла на дороге в Дамаск. Сходное утверждение имеется в нескольких местах гимнографии этого праздника. В процитированном выше песнопении

90 Назаренко А.В. *Древняя Русь на международных путях*, 435–451; Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису, 303–310.

91 ТАС, 345.

92 Библиографию изучения этой богослужебной книги см. в: Квливидзе Н.В. *Апостол. Православная энциклопедия*. М., 2009, т. 3, 95–98.

93 Афанасьева Т.И. *Литургии Иоанна Златоуста*, 417. О чтении *Евангелия* и *Апостола* в Византии и Руси см.: Алексеев А.А. *Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий*. СПб., 2008.

94 Архимандрит Амфилохий (Сергиевский-Казанцев). *Древнеславянский Карпинский апостол XIII века с греческим текстом 1072 года, сличенный по древним памятникам славянским XI–XVII вв.* М., 1887, 632–644.

Бог «ловит» Константина «крестным знамением как всеславного Павла». Другой гимн из канона утрени выдвигает похожую идею:

Съ небеси а́ко Павлиа та · дрѣвле оулавляеть Хръстось Богъ · Костантине научаа  
та · цьсара того · единого чисти<sup>95</sup>.

В третьем гимне святой император снова изображается как «избранный сосуд», как тот, кто был словлен и преображён чудесным способом:

Цьсарьствоуа тварию · покорьливую прозьра благо · сьрдыца твоего прѣмуодре  
словесно оулови та · бесловесиємь одържима · помазавъ твои разумь ·  
благочьстиа разоумьмь · мирови показаль еси · а́ко сьльнице златозарьно · сианна  
божествьнаа поущаа · дѣлании славьне<sup>96</sup>.

Как мы видели ранее, в других местах службы Бог обращается напрямую к императору, даёт ему честный крест и говорит, чтобы он победил врагов с его помощью. Когда политический лидер повинуетя, его ожидает триумф:

Повелѣнна твоа храна · повиноуса Костантинъ законуу ти · безаконьна разори ·  
опълчениа въпиа · благословень еси<sup>97</sup>.

Эти гимны соединяют ключевые мотивы из истории обращения Павла с деталями военной победы Константина. Как и в случае Павла, Бог появляется перед Константином в виде света, чтобы сделать его слугой и свидетелем для язычников, чтобы «открыть их глаза и вернуть из тьмы к свету, из власти сатаны к Богу». Также подобно Павлу Константин не был равнодушен к небесному знамени. Он прислушался к неожиданному посланию и отдал себя во служение христианскому Богу.

Литургическое торжество провозглашает эти параллели, чтобы заявить, что Павел был специально призван свыше Христом как двенадцатый апостол и что почти триста лет спустя Константин был призван в том же качестве. Таким образом, даже апостольская претензия Константина сконструирована с опорой на прецедент из более ранней священной истории. В *Новом Завете* церковь пересказывала сюжет о необычном возведении Павла в ранг апостолов, и столетия спустя византийские гимнографы присвоили его, чтобы обосновать возведение в аналогичный ранг Константина. Впрочем, развитие мифа на этом не закончилось. Прошло несколько веков, эта история была переведена на славянский и в конце концов стала воспеваться в Русской земле на службах Константину и Елене. Церковные редакторы *ПВЛ* отмечали их праздник ежегодно 21 мая и, с течением времени, служба преподавала им важный агиографический урок.

95 ГИМ Син. 166, 127.2.

96 ГИМ Син. 166, 125.1.

97 ГИМ Син. 166, 128.2.

Клирики поняли, что для построения надлежащего аргумента в пользу прославления Владимира им нужно лишь задействовать методы, разработанные ранними византийскими гимнографами. Праздник провозглашал Константина «равноапостольным», потому что он был обращён как Павел и помог продолжить апостольскую миссию среди язычников. Используя ту же самую логику, хронисты могли также провозгласить Владимира «равноапостольным», написав для него историю обращения, как у Павла и Константина. Более того, как только раскрыта эта литургическая логика, серия событий в летописных сообщениях с 986 по 988 гг. может быть объяснена совсем в ином свете. В частности, пожалуй, впервые в центре внимания оказываются мотивации редакторов соединить «Киевскую» и «Корсунскую легенды». Если бы Владимир был ответствен за крещение Руси таким же образом, как Константин возглавил триумф христианства среди римлян, тогда князь не мог пассивно и послушно креститься от греческого философа. Требовался новый рассказ, который изображал бы Владимира в более героической и более литургической манере. В конце концов, «новый Константин» не был крещён силой человеческого разума, а скорее был призван свыше творцом всего.

Эта идея о том, что Бог призывает неверных к апостольскому служению, появляется повсеместно в гимнографии Павла и Константина. В случае Павла особенно подчёркивалось, что, изначально преследуя церковь, он впоследствии раскаялся:

Хоульникъ и гонитель бысть църквы Павъле преблажене · съ небесе призванъ застоупилъ еси · сию же преславноу · юже и нынѣ моли · избавити стадо свое wt бѣдѣ · и съспасти доуша наша<sup>98</sup>.

Паоуле оуста господьна · степень оучениа · иньгда оубо гонитель · Иисоуса съпаса · нынѣ же и първопрестольнѣ · апостоломъ бывъ блажене тѣмъ не издрѣченьна видѣ моудре<sup>99</sup>.

Подобно Павлу Константин восхвалялся за переход «от неверия к вере», за последующий призыв его Богом и за его отказ от религии предков:

Въздании небесьныхъ оулоучити потыщася · тѣмъ зовоущемоу богомоудрно послѣдова · и тьмоу остави отъче прѣдания лъсти · и свѣтило божиемъ доухъмъ бысть<sup>100</sup>.

Другие места в службе Константину указывают на то, что Бог преследует своих избранных, и один гимн даже описывает, как Бог охотится на императора как на добычу:

98 *Стихирарь минейный, нотированный, стихиры с 12 дек. по 31 авг.* РНБ, Соф. 384, 56.1, [www.manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=83860373](http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=83860373) (март 2018), 64.1.

99 *Стихирарь минейный*, 60.1.

100 ГИМ Син. 166, 126.2–127.1.

Не отъ чловѣкъ наречение приать · нъ ако богогласньни Пауль · имѣаше паче славно се · съвыше Костантине всседоблии отъ Христа Бога · знамение бо крѣста на небеси видѣвъ · в и тѣмъ оуоуленъ бывъ · ако добраа ловитва симъ побѣдитель · на видимыа и не видимыа врагы · ави са не побѣдимъ · тѣмъ молимъ та · ако молитвѣника теплааго · земльнии достоино памать твою чѣтоуше · дързновение испроси намъ · просвѣщение оцѣщение и велию милость<sup>101</sup>.

Согласно *ПВЛ*, князь Владимир оказывается в такой же ситуации, что и его типологические прототипы. Подобно Павлу он преследовал христиан, и как Константин был рождён в языческой вере. Имеется также свидетельство, что Бог его преследовал: в 986 г. греческий философ был послан к киевскому двору и в 987 г. посланники в Константинополе удостоились видеть «небо на земле». Впрочем, самые убедительные параллели находятся в статье 988 г., когда князь осаждал Херсон. То, что обращение Владимира произошло во время военной кампании, вполне ожидаемо, поскольку и такую историю литургия рассказывает о святом Константине. Фактически почти каждый гимн к церковному празднику императора связывал его обращение с событиями, предшествовавшими битве на Мильвийском мосту.

Обращение императора представлялось как неизбежное следствие эмпирического доказательства христианского Бога. Крест появляется в небе как знак, которым Константин победит. Он побеждает, используя этот знак в качестве боевого знамени. Следовательно, Бог христиан — это истинный Бог. Сопоставимое доказательство встроено в рассказ об осаде Владимиром Херсона. Киевский князь также получил «знак» свыше, когда Анастасий пустил во вражеский лагерь стрелу с инструкциями по взятию города. Прочитав инструкции, Владимир дал клятву по той же самой логике, что определяет гимнографию Константина. Подняв глаза к небу, князь заявил: «аще са сбудеть · се имамъ крѣтитиса!»<sup>102</sup>. Насколько неожиданным может быть заявление Владимира, настолько ясна его базовая посылка. Если князь победит с помощью христианского Бога, то он и окажется истинным Богом.

Аналогичная логика преобладает в рассказе о крещении Владимира после осады города. Правда, на этот раз подтекстом служила не глава 9 *Деяний апостолов*, а текст, который в Древней Руси ежегодно читали 9 октября, на праздник святого и всеславного апостола Анании<sup>103</sup>. Избрание Анании Богом произошло как раз после ослепления Савла/Павла, когда он был «три дня без зренья» в Дамаске:

Бѣ же единъ ѿ оученикъ въ Дамасцѣ именемъ Ананиѣ. и рече к нему ꙗко въ снѣ. Анание. ѡн же рече. се азъ ꙗи. Гѣ же к нему ре(ч). встании и иди въ стѣгини.

101 *Стихирарь минейный, нотированный, стихиры на сентябрь – август*, РНБ, Q.p.I.15, 32.2–31.1, [www.manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=90497244](http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=90497244) (июнь 2018), 159.1–2.

102 *ПВЛ*: 109, 15–21.

103 *ТАС*, 287.

нарицаащъааа правыа. и възыщи въ домоу и(оу)довъ именемъ Фарсѣнина. тои бо (мо)литель(са). И видѣ вснѣ мѣжа именемъ Ананиа прешедьша. и възложыша на нь рѣкѣ да прозритъ. ѿвѣщавъ же Ананиѣ рече(ч). гдѣ слышашъ въ мѣжи семь велико зло сътвори стѣмъ твоимъ въ Ерѣимѣ. И zde имать вѣласть ѿ архиереи. свазати вса. иже нарицаатъ има твое. Ре же к нему гдѣ. иди ако съсѣдъ избрани ми естѣ. понести има мое прѣдъ жъзыки и црѣи. снѣвъ Излѣвъ. Азъ бо скажъ емоу елико по(д)баеъ емоу въ имени моемъ приати. Иде Ананиѣ и внише въ храмниж. и възложи на нь рѣцѣ. и рече Савле брате гдѣ посла ма иссѣ. авлен ти на пѣти по нему же градѣше. ако да прозриши. и наплънивьса дѣа сѣа. И абие ѿпадѣ ѿ очию его ако и чешоуа. прозрѣ же абие. и вставъ кр(с)тиса. И приемъ брашно и оукрѣписа<sup>104</sup>.

Параллелизм этого пассажа и летописной статьи поразителен. Павел ослеп от видения Христа, а Владимир ослеп по «божественному провидению»<sup>105</sup>. Анания против его воли послан, чтобы крестить опасного врага веры, а принцесса Анна послана против её воли, чтобы крестить опасного врага Византии. Павел чудесным образом исцеляется в момент, когда Анания кладёт на него руки, а Владимир чудесным образом исцеляется, когда свои руки на него кладёт епископ<sup>106</sup>. Эти два исцеления также являют собой доказательство христианского Бога, подобно тому, что было дано Константину. Павел ослеплён Христом и затем исцелён по его же распоряжению. Аналогично, когда принцесса Анна сказала Владимиру, что крещение излечит его от слепоты, князь ответил: «Если это сбудется, то Бог христианский воистину велик»<sup>107</sup>. И здесь, опять же, христианский Бог подвергается проверке, и эмпирические результаты подтверждают его божественную силу.

Гимнография праздника святого Анании и далее разрабатывает историю Павла и обнаруживает другие сходства между этим апостолом и князем Владимиром. А именно: ослепление и исцеление святым крещением предстаёт откровенным, преобразующим и просвещающим опытом:

Просвѣщенъ разоумьмъ бжиемъ сѣнкѣ мѣкѣ свѣи бжсѣвныи апѣль . Анание . ты бы(с) . ингда гонителя Саоула нарицаема . ослѣплена волею вышьнею . славне . въ водѣ погроузивъ блгдителеймъ на оучениемъ лоучышаа виль еси свѣтитела дшамъ нашимъ . сего ради въпиемъ ти моли хѣ ба грѣхо<sup>108</sup>.

Примовавъ бжию зарю . егда волею лючьшею ослѣплень . държимъ древле въ мрѣцѣ . приде ти Саоуль . бжиа проса очищения . тъгда преблажене . ако стѣль вѣрнь . оусынаеши крѣщениемъ всю вселеную по томъ усыневавъшааго . тѣмъ съ тѣмъ блжимъ та . хѣа апѣла . Анание моудре . молаща са спѣсти са намъ<sup>109</sup>.

104 *Древнеславянский Карпинский апостол XIII века*, 234–241.

105 ПВЛ: 111, 4–5.

106 ПВЛ: 111, 13–14.

107 ПВЛ: 111, 9–10.

108 МСОН, т. 2, 1.

109 МСОН, 2.

Кроме того, другие гимны из канонов, составленных святым Климентом Охридским, свидетельствуют о том, что опыт крещения даровал Павлу особенное понимание природы триединого Бога:

Непрестоупныа трѣа . свѣтомь облиставьса . и падшася ако мртѣа . Паоуле оумоудриса . гл(с)мь дувѣнымь . имь же обьтеце вселеноую мгласа . и льсть дѣмоньскоую прогоняа<sup>110</sup>.

о трѣблѣныи Павле . самовидѣць бывь . неизреченьнѣи нб(с)нѣи славе . и раискаго наслаженииа вкуоушь . емоуже и мене причастника створи . раздрѣшивь ми вса прегрешен(а)<sup>111</sup>.

Сходным образом хронист относится к обращению Владимира. Потеря и восстановление зрения были более чем просто физиологическим явлением. Это был путь к духовному откровению. Подобно Павлу и Константину обращение князя стало не столько вопросом веры, как непосредственного, несомненного, собственного опыта божественного. По словам самого князя, «ныне я познал истинного Бога». Вот здесь, наконец-то, слышны слова «нового Константина», и с этого места *ПВЛ* изображает Владимира как новое и преображённое человеческое существо. Похотливый, коварный и мародёрствующий воитель-язычник предшествующих летописных статей исчезает, а вместо него появляется святой князь, апостол и епископ *ad extra*, с миссией освобождения Руси от дьявола и обращения своего народа в византийскую веру.

### Изображался ли князь Владимир как первый епископ Руси?

С момента выхода Владимира из крещальной купели он начинает имитировать деяния императора-апостола Константина. Ещё в Херсоне князь заложил церковь и взял «сосуды церковные и иконы», прежде чем отправиться в Киев с принцессой, Анастасием, «корсунскими попами», да ещё и с мощами святого Климента и его ученика Фива<sup>112</sup>. Для тех, кто знаком с литургическими процедурами византийской церкви, это описание отъезда Владимира крайне показательно. Князь ушёл из Херсона со всеми элементами, необходимыми для основания восточнохристианской церкви, а именно с мощами святых мучеников, церковными сосудами, иконами и священниками. Поразительно, но одной вещи здесь не хватает — нет упоминания епископа, тогда как в византийской традиции только он мог освящать новую церковь<sup>113</sup>.

110 Крашенинникова О.А. *Древнеславянский Октоих*, 71.

111 Крашенинникова О.А. *Древнеславянский Октоих*, 67.

112 *ПВЛ*: 116, 9–12.

113 О реконструкции раннесредневекового обряда освящения см.: Желтов М. Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века. *Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира*. Ред. А.М. Лидов. М., 2000, 111–126.

Этот пропуск в летописи можно связать с уникальным статусом Константина в церковной иерархии. В *Житии Константина IV* в. Евсевий рассказывал о попытке императора определить своё положение: «Однажды, развлекая епископов за трапезой, [Константин] сказал [...] вы — епископы внутренних дел церкви, а я поставленный от Бога епископ её внешних дел»<sup>114</sup>. Некоторые современные учёные, например, литургист Роберт Тафт, интерпретируют эту последнюю загадочную фразу, *episkipos ton ektos*, в том смысле, что Константин видел себя внешним опекуном и защитником церкви, считал своим (и будущих византийских суверенов) призванием «квазиклерикальный статус с особыми литургическими привилегиями, отсутствующими у других мирян»<sup>115</sup>. Как избранники Божии, ромейские правители последующих эпох допускались патриархом и священством в святая святых, и в X в. византийский император Константин Багрянородный дошёл даже до того, что сказал, что они вошли в алтарь, чтобы «совершить литургию»<sup>116</sup>. Действительно, церковная власть была столь существенна для императорской идентичности, что в 737 г. в Эдессе претендент на императорский трон не придумал лучшего способа утвердить свои притязания, как «зайти в алтарь и принять причастие на престоле своими собственными руками согласно обычаю римских императоров»<sup>117</sup>.

Богослужбные гимны и молитвы представляют эти императорские литургические привилегии весьма свободно и временами изображают императора как епископа, наделённого священной властью. К примеру, в одном из приведённых выше средневековых гимнов Константин прямо назван «священником и царём, милосердно создавшим церковь Божью»<sup>118</sup>. Позднейшие версии этого же гимна, относящиеся к раннемоdernому периоду, утверждают, что он основал церковь не только милосердием, но и «миром»<sup>119</sup>. Изменение фразеологии, должно быть, отсылает к тому моменту ритуала освящения церкви, когда епископ благословляет алтарный престол святым миром. Эта деталь отсутствует в древнейших русских рукописях, но, тем не менее, имеются и другие указания на уникальный квазиэпископский статус Константина. Предназначенные для дня его поминания евангельские чтения, к примеру, представляют собой извлечения из Иоанна, которые читались также в дни памяти святых епископов, таких, как святой Николай Чудотворец,

114 Цит. по: С.М. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 245. Больше о положении Константина в церкви см.: G. Dagron, *Emperor and Priest*, 1–5, 89–149; W. Seston, “Constantine as a Bishop,” *The Journal of Roman Studies*, 37 (1947), 127–131; D. de Decker, G. Dupuis-Masay, “L’episcopat de l’empereur Constantin,” *Byzantion*, 50 (1980), 118–157.

115 R. Taft, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It* (Berkeley, 2006), 108–109.

116 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravcsik (Budapest, 1949), vol. 1, 141.

117 Michael the Syrian, *Chronicle*, ed. J.B. Chabot (Paris, 1901), vol. 2, 503–504. Цит. по: G. Dagron, *Emperor and Priest*, 110–111.

118 ГИМ Син. 166, 125.2–126.2.

119 *Минеи. Май*. М., 1978–1989, 342.

архиепископ Мир Ликийских<sup>120</sup>. Типологический символизм этих общих чтений, уравнивающий роли Константина и церковных иерархов, конечно, не был утерян средневековыми клириками, отмечавшими эти праздники. Сакральность политической власти Константина и далее подчёркивалась во многих гимнах, которые пытались соединить императорскую власть с бого-служебными традициями евреев. Например, в одной из песен император сравнивается с царём Давидом как помазанный «маслом духа» на государственное и церковное служение:

Новыи ты б(с)ы Дѣдъ дѣльмъ · рогъ съвыше излианныи · на црськый вѣрхъ ти  
масла · помаза дхмъ тѧ прѣславне · просвѣщенное слово же и гѣ · ѿнюдоуже  
приать скипетръ · и цр(с)тво нб(с)ное · подаа намъ велию мл(с)ть<sup>121</sup>.

В то же время другие гимны подчёркивали роль Константина в борьбе с ересями и организации I Вселенского собора в Никее в 325 г.:

Сѣбра богоносныхъ · отьць блаженни ликъ прѣславне · и тѣми костантине ·  
вьсѣхъ вьлноума сѣрдьца оутвържева · едино чьство славословити · съ рожьши-  
имъ слово съпрѣстолюно<sup>122</sup>.

Великѣи свѣтильникъ · ависа цркѣи Хвѣ · Костаньтине блѣжнии · тобою бо паде  
Арии прѣскъврньнии · низъ ависа правѣи вѣрѣ врагъ · на съньмищихъ побѣди ·  
тѣмъ же ти са молимъ къ спѣсу моли за ны · вѣрно чьтоушимъ тѧ · и память твою  
дн(с)ь<sup>123</sup>.

Таким образом, гимны и чтения, посвящённые римскому императору, вполне ясно дают понять, что христианские государи в восточной традиции не были просто наблюдателями, пассивно стоявшими на обочине церковных торжеств. Напротив, Константин и его наследники несомненно являлись активными участниками литургии, которые служили Богу плечом к плечу с духовенством в алтаре и вмешивались в вопросы доктрины и культа на самом высоком церковном уровне.

Учитывая этот ключевой литургический контекст, я предложил бы новое прочтение истории о крещении Руси. Предполагаю, что княжеская дружина отправлялась из Херсона без греческого *episkipos* по специфической и очень важной причине: а именно потому, что летописцы желали изобразить Владимира первым киевским епископом, как человека, избранного Богом для крещения его народа и освящения его церковей. Должен сразу пояснить, что

120 ТАС. 345; Алексеев А.А. *Библия в богослужении*, 216.

121 ГИМ Син. 166, 123.2.

122 ГИМ Син. 166, 128.1.

123 *Минея служебная на май*, РНБ Соф. 204, 70.2, Т.И. Афанасьева, Е.В. Крушельницкая, О.В. Мотыгин, А.С. Слуцкий (ред.), [www.manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=26513641](http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=26513641) (июнь 2018 г.).

здесь я рассматриваю князя Владимира как историографический образ, а не реальную историческую фигуру. Я ни в коем случае не считаю, что Владимир на самом деле был первым епископом Руси, но скорее, что летописцы создали историю, изображавшую его именно таким образом. Основания этой гипотезы в основном находятся в двух летописных сообщениях, описывающих два базовых события начальной истории христианской Руси. Первое сообщение — о массовом крещении киевлян в 988 г., второе — об освящении Десятинной церкви в 996 г. В обоих фрагментах князь руководит богослужebными ритуалами и произносит молитвы, что надлежало бы делать епископу, совершавшему таинства крещения и освящения церкви. При массовом крещении Владимир сослужит священникам в водах Днепра, и когда «люди были крещены», он радуется, «что он и его люди познали Бога». Затем князь, «воззрѣвъ на небо», произнес:

Хсе бѣ створивыи нбо и землю . призри на новыа люди сил . и дажь имъ Гси оувѣдѣти тебе истиньнаго Ба . ако же оувѣдѣша страны хсьаньскыа . оутверди и вѣру в них праву и несовератьну . и мнѣ помози гси на супротивнаго врага . да надѣаса на та . и на твою державу . побѣжю козни его<sup>124</sup>.

Молитва Владимира соединяет несколько элементов епископской молитвы из византийских обрядов оглашения. Приняв традиционную молитвенную позу архиерея, князь начинает со стандартного литургического обращения «Христе Боже», которое епископ дважды использует в экзорцистских молитвах<sup>125</sup>. Подобным образом Владимир просил Бога «призреть на этих новых людей», поскольку так епископ несколько раз призывал Всевышнего взглянуть на неопитов, ожидающих просветления. В третьей экзорцистской молитве он просил Господа «призри на раба Твоего», и во время чина оглашения молился: «Да будут очи Твои взирающе на него милостию выни»<sup>126</sup>.

Князь Владимир называл своих подданных «новыми людьми», потому что епископские молитвы неоднократно представляют крещение как вступление в новую и вечную жизнь. Финальная молитва архиерея перед крещальным погружением была особенно важна:

Владыко Господи Боже наш, призови раба твоего, [имярек], ко святому твоему просвещению, и сподоби его великия сея благодати святаго твоего крещения. Отрешн его ветхость, и обнови его в живот вечный<sup>127</sup>.

Следующая просьба Владимира, чтобы его подданные познали «истинного Бога», скорее всего, происходит от епископских молитв во время корот-

124 ПВЛ: 118, 11–18.

125 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси. *Символ*, 19, 1988, 82.

126 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси, 76–77.

127 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси, 88.

кой службы, знаменующей начало второго этапа оглашения. Во время этого обряда Христос трижды именуется «истинным Богом», а одна молитва открыто призывает Бога «наполнить [неофита] верой, надеждой и любовью, что есть в тебе, чтобы он знал, что ты — единственный истинный Бог»<sup>128</sup>.

Завершающая просьба Владимира представляет собой незначительную переработку строки из первой епископской молитвы при совершении обряда миропомазания. По летописи, князь просил Бога «укрепить его людей в истинной вере» и спасти его от «козней» дьявола. Во время же таинства епископ молится:

Сохрани его в твоём освящении, утверди в православной вере, избави от лукаваго, и всех начинаний его<sup>129</sup>.

Эти параллели достаточно свидетельствуют о том, что автор статьи 988 г. использует те же самые нарративные приёмы, что и в статье 955 г., рассказывая о крещении княгини Ольги. В том тексте патриарх и княгиня исполняли роли крестителя и крещаемой, как и следовало из литургических предписаний. Именно эти предписания были использованы вновь в 988 г., когда князь Владимир вошёл в воды Днепра и крестил своих людей с помощью молитв и действий, традиционных для иерархов византийской церкви.

Вслед за массовым крещением князь Владимир продолжил исполнять свои обязанности епископа и «нового Константина». Он повелел «строить церкви там, где прежде стояли идолы», и назначил «священников по городам», приглашая «людей принять крещение во всех городах и селах»<sup>130</sup>. Эти действия также отражают деяния Константина, упомянутые в службах:

Благочестивааго Константина память · ако миро проливаемо · дньсь всиала есть · Христа Бога възлюбивь · идолы приобидѣ · църкъвь оуставилъ есть на земли распъншо оумоу са насъ ради · на небеси же въсприа оупованиа вѣнць<sup>131</sup>.

Хронист изображал Владимира как имитатора усилий римского императора по строительству церквей в статье 989 г., когда князь повелел создать «церковь святой Богородицы» — храм, позже ставший известным как Десятинная церковь<sup>132</sup>. Через семь лет, «видя завершенную церковь», князь вошёл в неё и вознёс вторую епископскую молитву:

Гси бѣ прири с нбсе. и вижь. и посѣти винограда своего. и сверши аже насади десница твоя. новы(а) люди си. им же вбратилъ еси срдце в разум. познати тебе Бѣ истинного. и прири на цркъвь твою си. юже создах недостоинны рабъ твои. въ

128 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси, 81.

129 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси, 81.

130 ПВЛ: 118, 19–25.

131 ГИМ Син. 166, 125.1–2.

132 ПВЛ: 121, 25–26.

имѧ рожьшаѧ тѧ матерѧ. приснодѣѧ Бѣа. аже кто (п)омолитсѧ въ цѣркви сеи. то  
оу(с)лыши мѣтѣѧ ѹго. мѣтѣѧ ради прѣстѣѧ Бѣа<sup>133</sup>.

Начальный стих этой молитвы недвусмысленно подтверждает летописный образ князя Владимира как первого епископа Руси. При отправлении архиерейской службы в Древней Руси, во время *Трисвятого*, епископ выходил из алтаря, становился на амвоне и благословлял паству двумя специальными свечами, *дикирием* и *трикирием*. После благословения епископ взирал на небо, возносил руки и исполнял псалом 80:14–15 — тот стих, с которого князь Владимир начал приведенную выше молитву:

Г(с)и...призри съ нбси и вижь · и посѣти виногра(д)а своего і сверши · иже насаді  
десница твоя<sup>134</sup>.

Наверное, ни одна другая богослужбная молитва не была настолько связана с фигурой епископа. Это была одна из немногих молитв, публично произносившихся перед всей паствой на архиерейской литургии и никогда не звучавших на остальных видах служб. Таким образом, хронист пошёл на многое, чтобы ясно изобразить Владимира как епископа, освящающего Десятинную церковь.

Следующая строка в молитве, «дай этим новым людям, которым Ты обратил сердца в разум, познать Тебя как истинного Бога», возвращает нас к мотиву «новых людей» из молитвы Владимира при крещении. И она, скорее всего, происходит из крещальной службы. К примеру, в одной из завершающих молитв перед крещением епископ выражает сходный сентимент:

О Господи спасе наш иже всем хотяй спастися и в разум истины приити, возсияти  
свет разума в сердцых (sic) наших...<sup>135</sup>

Владимир не крестил народ, но благословлял церковь, и заключительная фраза его молитвы соотносится с молитвами освящения храмов. Князь просил Бога взглянуть на церковь, которую он, недостойный раб, построил во имя Богородицы, и прислушаться к молитвам тех, кто будет в ней молиться. Аналогичные прошения возносились на протяжении всей освятельной службы, но лишь две молитвы отражают интересы князя. В «начальной молитве освящения храма» епископ просил, чтобы Бог внял молитвам своих «недостойных слуг», дабы они могли «завершить освящение этой церкви [...] построенной во имя святого [имя святого, которому посвящался храм]»<sup>136</sup>. Далее, в «колелопреклонной молитве освящения храма» епископ просил Бога взглянуть на церковь и услышать молитвы верных:

133 ПВЛ: 124, 9–18.

134 ГИМ Син. 600, I. 19 об. — 20. Цит. по: Желтов М. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. *БТ*, 41, 2007, 272–359.

135 Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси, 86.

136 Желтов М. Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века, 114.

...во еже быти очесами твоим отверстым нань день и ночь, и ушесам твоим внемлющим в молитву приходящих в него со страхом твоим и благоговейством, и призывающих всесечное и покланяемое имя твое: да елика воспросят у тебе, и услышиши на небеси горе, и сотвориши, и милостив будеши<sup>137</sup>.

Важно отметить, что эти освячительные молитвы из *Евхология*, в свою очередь, в целом сделаны по образцу молитв Соломона из *Книги Царств*, особенно из пассажей, в которых еврейский лидер становится перед собранием Израиля и освящает свой величественный новый храм в Иерусалиме<sup>138</sup>. Сходства между этим разделом *Ветхого Завета* и летописным текстом привели некоторых учёных, таких, как Игорь Данилевский, к выводу о том, что *Библия* была главным непосредственным ориентиром для создания образа Владимира в статье 996 г.<sup>139</sup> Но такое заключение не просто анахронистично — оно также выдаёт непонимание того, в каком виде *Священное Писание* было известно и бытовало в Древней Руси. Непонимание роли литургии как важнейшего носителя библейских идей долго препятствовало прочтению летописи в её полном, родном, церковном контексте. Однако более внимательное изучение типикона и поводов, по которым этот конкретный библейский пассаж читался на протяжении литургического года, открывает дополнительный слой значений и мотиваций, несомненно управлявших рукой хрониста. Например, глава *Писания* о храме Соломона читалась в Древней Руси не на любой обычный праздник. Её оглашали на вечерних службах на Успение Богородицы 15 августа, престольный праздник Печерского монастыря в Киеве<sup>140</sup>. Таким образом, в головах людей, ответственных за написание хроники, архиерейская молитва Соломона об Иерусалимском храме была тесно связана с литургическим поминовением Богородицы. Этот факт, вероятно, объясняет, почему Владимир так настойчиво упоминает Богоматерь в своей молитве при освящении собственного храма в Киеве.

Наконец, есть ещё один праздник, который мог повлиять на образ князя Владимира в статье 996 г., хотя это соотнесение значительно более гипотетично, нежели два предыдущих. В *Типиконе Великой Церкви* есть свидетельство о церковной службе в память посвящения города Константинополя императором Константином 11 мая в 330 г. Впрочем, подобная служба отсутствует в древнерусских церковных книгах, и невозможно уверенно утверждать, что хронисты были знакомы с этой церемонией. Действительно, было бы лучше проявить осторожность и принять, что они ничего не знали об этом празднике, если бы не один любопытный факт. Согласно Константину Аkenntьеву, 11 мая было датой официального освящения Десятинной церкви

137 Желтов М. Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века, 116.

138 1 Царств 8: 22–61 в современной печатной Библии.

139 Данилевский И.Н. *Повесть временных лет*, 104.

140 ТАС. 361.

и, позднее, собора Святой Софии<sup>141</sup>. Сохранившиеся славянские тексты указывают на то, что в тот день правилась служба святому мученику Мокию, но такой незначительный праздник вряд ли обосновал бы освящение двух величайших соборов Руской земли. Это значит, что должна была быть другая причина для выбора этой конкретной даты, и эта причина была, по-видимому, связана с константинопольскими традициями.

Каждый год 11 мая патриарх руководил несколькими службами, которые подчёркивали уникальную роль Девы Марии как защитницы и заступницы города. Торжества начинались с вечерни, во время которой в тропаре к празднику участники многократно объявляли Константинополь «городом Богородицы»<sup>142</sup>. На следующее утро на утрени патриарх вёл большую процессию от Великой церкви к Форуму; исполнялся первый богородичный антифон: «Молитвами Богородицы, О Спаситель, спаси нас!»<sup>143</sup>. Как можно увидеть, византийский обряд чётко связывал посвящение христианской столицы Константина с Богородицей и её заступническими молитвами. Таким образом, когда князь Владимир посвящал Десятинную церковь Богородице и просил её заступничества, он мог совершать нечто большее, нежели освящение отдельно взятой церкви. Если можно принять, что хронисты каким-то образом были знакомы с практиками Царьграда, то они могли подразумевать, что киевский князь посвятил свою новую христианскую столицу Богородице точно так же, как константинопольский патриарх перепосвящал ей византийскую столицу каждый год 11 мая. А если это действительно так, то Владимир в 996 г. опять-таки имитировал «деяния Константина», как он уже делал это ранее при массовом крещении в 988 г., исполняя те литургические роли, которые византийские богослужебные книги предписывали епископам.

Dartmouth College

---

141 Акентьев К.К. Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте. *Византиноведение*, 1, 1995, 75–94.

142 *Le Typicon de la Grande Église*, 286.

143 *Le Typicon de la Grande Église*, 287. Об истории антифонов в восточной церкви см.: Коляда Е.И., Никитин С.И., Желтов М.С., Лебедев С.Н., Ефимова Н.И. Антифон. *Православная энциклопедия*, т. 2, 554–560.