

Белы IV папе на своего сына, аналогичная предыдущей, естественно, никоим образом не была связана со смертью Ростислава Михайловича.

Таким образом, ничто не мешает не согласиться с Ф. Палацким и Д. Паулером в том, что уже в декабре 1262 г. юный Михаил Ростиславич (которому не могло быть более 19 лет) являлся правителем самостоятельного княжества, унаследовав его после смерти отца. С другой стороны, никаких прямых известий о Ростиславе Михайловиче после 1256/57 г. не сохранилось. Участие болгар в битве под Кройссенбрунном 1260 г. свидетельствует лишь о том, что Венгерское королевство сохранило контроль над частью Болгарии (вероятно Видинской областью, правителем которой в 1263–1271 гг. упоминается Яков-Святослав — тоже русский князь, вассал венгерского короля и «император болгар»). Об участии Ростислава в заключении брака его дочери, Кунигунды, с Пржемыслом Отакаром II, источники также ничего не сообщают. Следовательно, дата смерти Ростислава Михайловича не может быть установлена более точно, чем период между 1257 и 1262 гг. включительно.

В целом книга Дюры Харди, безусловно, является заметным вкладом в медиэвистику Восточной, Центральной и Южной Европы. Сербскоязычный читатель получает возможность ближе и довольно объективно ознакомиться с историей Южной Руси второй четверти XIII в. Для историка же из Восточной Европы особый интерес представляют главы, посвящённые пребыванию Ростислава Михайловича в Венгрии и на севере Балкан. Во всяком случае, для автора этих строк работа Д. Харди оказалась весьма интересной и полезной.

Станислав Келембет

Симонова А.А. *Древнерусское религиозное мировоззрение и ирландская христианская традиция*. Москва: Прометей, 2017, 354 с.

Вышедшая несколько лет назад книга Анастасии Симоновой обратила на себя внимание ввиду того, что её автор провозгласила попытку установить факты культурно-религиозных взаимодействий между далёкими даже по современным меркам регионами или, как оповещается в аннотации,

приводится комплексный анализ русских и зарубежных письменных и материальных источников, показывающих процесс проникновения на Русь в IX — первой четверти XIV вв. ирландской христианской традиции и ее воздействия на религиозное мировоззрение определенного направления в русском христианстве.

Итак, процессы, описанные в книге, разворачиваются в большой исторической перспективе, охватывая пять столетий, и на огромном пространстве, соединяя две крайние точки Европы. Книга имеет два раздела: в первом анализируются письменные древнерусские источники на предмет наличия в них «ирландских идей»; во втором — «ирландские христианские традиции» в древнерусском археологическом материале или материальной культуре. Поэтому нет ничего удивительного, что тема раскрывается крупными мазками, предполагающими широкий кругозор читателя.

Однако отдельные огрехи, допущенные в справочном аппарате, возможно, по вине издателя, отвлекают внимание. Неряшливость указаний и ссылок является характерным признаком данного издания. Кроме отсутствия единообразия в их оформлении, многие ссылки даны без соотнесения со смыслом текста или без указания страниц, либо же просто расставлены наугад. Например, на с. 15 ссылка 3 утверждает, что новое издание латинского оригинала *Баварского географа*, его перевод и комментарий «дан в труде Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: методические (sic!) очерки культуры, торговли, политических связей IX–XII вв. М., 2001». А.А. Симонова явно путает эту книгу Назаренко с другим его трудом: Назаренко А.В. *Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков: Тексты, пер., коммент.* М.: Наука, 1993 [Древнейшие источники по истории Восточной Европы], где на с. 7–51, действительно, содержится указанное ею издание *Баварского географа*. На с. 59 дана (повторная!) ссылка 3 без привязки к тексту, которая неуместно указывает на книгу В.Т. Пашуто *Внешняя политика Древней Руси*. На с. 80 представлена ссылка на работу: Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. *Пути развития феодализма*. М., 1972. Как обычно, она подана без указания страницы, но этой ссылкой А.А. Симонова каким-то образом подтверждает свою мысль о том, что «магистральный торговый путь IX века (из Восточной Баварии в Южную Францию) проходил через Брегенц мимо Боденского озера». Очевидно, что спутаны «пути феодализма» и «торговые пути». На с. 85 мнение М.Э. Шайтана подтверждается ссылкой на *Описание Киева* Н.В. Закревского. На с. 89 утверждение, что ирландцы появились в Киеве раньше доминиканцев и «обслуживали церковь св. Марии» подтверждается ссылкой 5 на первый и третий (несуществующий) тома *Описания Киева* Н.В. Закревского. Соответствующие места из труда почтенного краеведа представляют собой главы «Копырев конец» и «Оболонь», ни в одной из которых приписываемого утверждения не найти.

Подобные примеры можно множить. Отсутствие указания на страницы в ссылках, приведённых в книге, является системным, чем в значительной степени обесценивается её научный аппарат^{1, 55}

1 Небрежность видна, например, и в том, что параграфы 1 и 2 первой главы носят идентичные заголовки: «Распространение ирландской христианской традиции в Западной Европе» (и в оглавлении, и в собственно тексте).

Но это лишь внешние признаки проблемы, которая становится очевидна при попытке вчитаться в текст книги А.А. Симоновой. К примеру, по поводу производства и использования колоколов в Древней Руси автор свои выводы сопровождает подозрительно бессмысленными пассажами без ссылок. Приведём один из них на с. 243–244 дословно:

Мурьянов отмечает, что колокольный звон пришел не от греков — Византии, а от латынян, это подтверждает новгородский архиепископ Антоний, который описывает увиденные им в 1200 году святыни Константинополя. Параллели же находит в далматинском порту Каторе (с 1186 г.), а также в другом далматинском порту Дубровнике, о чем имеется документальное свидетельство от 1190 года.

Исследовательница, очевидно, имеет в виду автора книги: Мурьянов М.Ф. *К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XIII в.* М., 1968. Каким образом наблюдения М.Ф. Мурьянова мог подтвердить архиепископ, живший в XIII в., следует лишь догадываться. (Деталь «техническая», но немаловажная: посещая Константинополь, будущий архиепископ был ещё светским человеком и звали его Добрыня Ядрейкович). Из продолжения текста остаётся неясным, кто именно — Добрыня или всё же Мурьянов — находил параллели на Далматинском побережье, а, главное, что это были за параллели: звучания («колокольный звон») или бытования колоколов?

На с. 217 А.А. Симонова утверждает:

Десятинная церковь несет в себе следы не только византийского влияния как в плане архитектуры, так и в плане декора.

Утверждение сопровождается следующей ссылкой: «Грабарь И.Э. *История русского искусства*. Т. 1. М., 1953, 156–157». Очевидно, автор имеет в виду труд *История русского искусства*. Т. 1. Под ред. И.Э. Грабаря, В.Н. Лазарева и В.С. Кеменова. М., 1953. Но в этом издании такое утверждение отсутствует. Зато есть вся последующая страница книги А.А. Симоновой, переписанная ею без ссылки. Хотя в середине заимствованного текста, при упоминании о резном камне, почему-то стоит ссылка на статью К. Михайлова о киевском некрополе и Десятинной церкви. Подобные случаи не единичны, и у нас сложилось впечатление, что ссылки расставлены по сходству названия статьи или книги слову, употреблённому в тексте А.А. Симоновой. Это, в частности, может быть объяснено попыткой придать работе атрибуты «научности».

На этом А.А. Симонова не оставляет в покое Десятинную церковь и на с. 218–219 утверждает:

то, что весь собор вытянут по своей горизонтальной оси, напоминает древнейшие храмы ирландцев — тоже вытянутые и простые по своей форме [...] Десятинная церковь была связана с культом св. Климента (существовал придел, посвященный этому святому) и со св. Михаилом.

Хотелось бы узнать, каким образом церковь Богородицы была связана с культом св. Михаила, и почему ошибочное сообщение Титмара Мерзебургского о Десятинной церкви, в которой хранились мощи Климента, как о церкви св. Климента привело исследовательницу к мысли о существовании в ней придела, посвящённого святому? Также спешим сообщить А.А. Симоновой, что то, что она называет «вытянутостью по своей горизонтальной оси», имеет свой термин, основанный на форме римских базилик, и не является характерной чертой именно ирландской архитектуры. Последние раскопки свидетельствуют, что Десятинная церковь задумывалась как крестовокупольный храм, но уже в процессе самого строительства замысел изменили, и она превратилась в базилику с развитой инфраструктурой. Такой почерк построения архитектурной формы весьма близок византийской архитектуре X–XI вв. в её провинциальном варианте, а именно памятникам I Болгарского царства².⁵⁶ А.А. Симонова, ссылаясь на Г.Ю. Ивакина³,⁵⁷ утверждает, что «по мнению некоторых ученых» источником архитектуры Десятинной церкви «была Солунь, всегда игравшая главную роль балканского искусства. При этом Киев нередко называли в XI веке второй Солунью. Об этом свидетельствует плинфа с клеймами славянских мастеров». На самом деле, плинфа или черепица, обнаруженная при раскопках Десятинной церкви, несёт на себе греческие клейма⁴.⁵⁸ Пусть даже они нанесены «славянскими мастерами» (что неочевидно), каким образом кирпичи подтверждают наименование Киева «второй Солунью», как обычно, осталось загадкой.

Не менее расплывчаты представления автора об истории возникновения киевских монастырей и о соотношении текстов, об этом сообщающих. На с. 107–108 читаем:

В летописных сообщениях тоже наблюдаются отголоски проявления ирландского влияния. Самым ранним таким проявлением служит «Сказание о начале Печерского монастыря» или 1051 год летописи, взятое из Киево-Печерского Патерика. А основа этого рассказа взята из Жития Антония Печерского, его Житие не сохранилось, но все же существовало.

«1051 год летописи» — это, надо думать, статья соответствующего года в *Повести временных лет*, которую А.А. Симонова предпочитает называть «Сказание о начале Печерского монастыря». Но никаким образом фрагмент

2 Ивакин Г.Ю., Иоаннисян О.М. О новых раскопках Десятинной церкви (2005–2007 гг.). *Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале*. Москва, 2008. Т. 1, 12–19.

3 Ивакин Г.Ю. Исследования верхнего Киева: по материалам 1996–2002 гг. *Псков в российской и европейской истории: Международная научная конференция*. Москва, 2003. Т. 1, 73–86.

4 См.: Ставицкий В. Грецькі написи з церкви Богородиці Десятинної у Києві. *ЗНТШ*. Т. 231. Львів, 1996, 182–188; Виноградов А.Ю., Ёлшин Д.Д. Греческая эпиграфика Десятинной церкви в Киеве. *Византийские очерки. Труды российских ученых к XXIII Международному конгрессу византинистов*. Санкт-Петербург, 2016, 43–60.

летописи, завершённой в начале XII в., не мог быть «взят» из *Киево-Печерского патерики*, первые создатели которого жили столетием позже.

Но читаем дальше:

В “Повести временных лет” в статье под 6559 (1051 г.) в рассказе об основании монастыря говорится, что монастырь начал свое существование, когда собрались 12 иноков, в “Сказании о том, почему монастырь был прозван Печерским” Нестора та же цифра, а в Житии Феодосия Печерского дается иное число — 15 человек. Как видим, борьба разных традиций христианства ярко отразилась в этом сюжете. Как известно, 12 иноков — практика основания монастырей ирландских монахов. Да и впоследствии в монастыре число монахов было кратно 12 (например, в XII веке их было 180 человек).

Напомним автору данного наблюдения, что до этого было ещё 12 апостолов Христа, чем, несомненно, и определяется значимость числа для монашеского сообщества. У князя Владимира Святого было 12 сыновей. Что же, и он в своей семейной жизни подчинялся ирландским обычаям?

Из приведённого отрывка, как и из предыдущего, следует, что автор довольно смутно представляет себе соотношение текстов, о которых пишет. А.А. Симонова утверждает, что *ПВЛ* (которую она полагает, в конечном итоге, произведением Нестора) и «Сказание о том, почему монастырь был прозван Печерским» того же Нестора находятся в согласии. А вот с *Житием Феодосия* оба памятника оказываются в состоянии «борьбы разных традиций». А.А. Симонова, верно, не обратила внимания, что *Житие Феодосия* — единственное из названных ею текстов достоверное произведение печерского инока Нестора. Как же получилось, что он борется сам с собой? Объясняется парадокс следующим образом. Такого памятника — «Сказания о том, почему монастырь был прозван Печерским» не существует. На самом деле, это слово 7 «Сказание что ради прозвася Печерський манастирь» в *Кассиановской* редакции 1462 г. *Печерского патерики*. Оно представляет собой заимствование в полном объёме статьи 1051 г. *ПВЛ*, и по добросовестной ошибке Кассиана (о чём неоднократно упоминалось в литературе) приписано Нестору. Так что разногласий тут и не ожидалось бы. Несторово *Житие Феодосия*, как бы его не датировать (1080-ми гг. или около 1108 г.), предшествует летописи. Таким образом, в рамках предложенного А.А. Симоновой хода размышлений упоминание 15 иноков представляется первоначальным или, во всяком случае, более древним. Появление же 12 иноков в *ПВЛ* может быть связано с развитием агиографической составляющей после канонизации Феодосия или какими-то другими обстоятельствами.

Раздел 5 книги посвящён культу архангела Михаила в Древней Руси и исследовательница буквально сразу заявляет следующее по поводу киевского Михайловского монастыря:

Был построен в XI веке, примерно в одно время с Киево-Печерским монастырем. Основан на пожертвования князя Изяслава. Через некоторое время у Михайловского монастыря с Киево-Печерским случился конфликт, в результате чего Михайловская обитель перешла в зависимость от Печерского монастыря. И их отношения в дальнейшем были основаны как младший со старшим. Сам же монастырь был переименован в Дмитриевский, и игуменом стал Варлаам, бывший первый игумен Киево-Печерского монастыря. Здесь следует отметить некоторые особенности, характерные для ирландской христианской традиции — связь с культом архангела Михаила, соподчинение монастырей, отношения младший-старший как в духовном, так и в экономическом плане. Если монастырь создавался на пожертвования правящего дома, то, как правило, он носил имя Архангела Михаила (с. 130–131).

Спешим сообщить автору, что князем Изяславом, в крещении Дмитрием, был основан Дмитриевский монастырь. Михайловский собор построен в нём в 1108 г. по инициативе сына Изяслава — Святополка, в крещении Михаила⁵. Название же «Михайловский монастырь» возникло значительно позже, во всяком случае не в домонгольское время. Трудно сказать, почему А.А. Симонова полагает, что конфликт между Печерским и «Михайловским» монастырями случился «через некоторое время» после их основания в середине XI в. На самом деле об этом сообщает *Лавр.* под 1128 г. И захватили печеряне не «Михайловский монастырь», а «прегаша цр҃квь Дмитриа», и переименовали её, разумеется, не в «Дмитриевский монастырь», а «нарекюша ю Петра»⁶. Варлаам же игуменствовал в Св. Дмитриии за много десятилетий до этих событий.

А.А. Симонова вдохновилась идеей связать историю возникновения основных киевских построек древнерусского периода с инициативой ирландских миссионеров:

У ирландцев прочно утвердился культ св. Михаила как покровителя “святого” народа, который они активно разносили по всей Европе. Что интересно, как правило, именно монастыри, посвященные св. Михаилу, ставятся у воды на вершине горы (с. 62–63).

Поэтому для автора совершенно естественно, что ирландцами же был построен Михайловский собор монастыря на Выдубиче:

Возведение собора Выдубицкого монастыря было убедительно поставлено Н.П. Сычевым в связь со средневековым западным обычаем посвящать архангелу Михаилу святилища на горных высотах и диких утесах над ущельями и морскими пучинами. Древнейшие храмы в честь архангела находим в Приднестровье (sic!) и прежде всего в Киеве, причем воздвигнуты они именно на горных высотах и над ущельями (с. 131).

5 ПСРЛ 2: 259.

6 ПСРЛ 1: 299.

Как обычно, А.А. Симонова не указала, в какой работе известный реставратор древнерусских памятников Владимира-на-Клязьме обосновал свой вывод. Знакомый с топографией Киева человек, к тому же, отметит, что утверждение, будто Михайловская церковь на Выдобице построена «на горных высотах и диких утесах» есть неоправданной гиперболой (высота над уровнем Днепра — несколько метров). Но проблема в другом: в Киеве, учитывая его ландшафт, сложно построить что-то либо не на горе, либо не у воды. Развивая соображения исследовательницы, мы могли бы предложить считать последователем ирландских монахов и киевского князя Рюрика Ростиславича, который в 1199 г. соорудил подпорную стену под монастырём на Выдобице, опасаясь его сползания в Днепр и разрушения древней «ирландской постройки».

Формирование доказательной базы путём собирания любых догадок, совпадающих по формальным признакам с некими «ирландскими» культурными особенностями, и «отливка» их в утверждения тем более веские, чем больше предположений и догадок было собрано, оказывается главным «методом» рецензируемой книги. Подобным образом о древнерусско-ирландском культе архистратига Михаила можно, оказывается, рассуждать и на материале *Галицко-Волынской летописи*.

Исходным выступает предположение А.А. Симоновой о том, что князь Даниил Романович в 1228 г. инициировал прибытие доминиканцев в Киев (с. 89). В летописи сообщается, что в октябре 1245 г. он отправился в ставку к Батыю. По дороге заехал в Михайловский монастырь на Выдобице, затем переправился через Днепр (по воде!), приехал в Переяславль, в котором Владимиром Мономахом, якобы спонсировавшим строительные мероприятия ирландцев (с. 85), был сооружён Михайловский собор. То есть Даниил вёл себя как настоящий ирландец. Примем, дополнительно, во внимание, что он неоднократно обращался в сложных ситуациях с молитвой к арх. Михаилу и тот даже продемонстрировал чудо, однажды утопив венгерское войско, выступившее против князя.

Колокола на Руси — след ирландской культурной традиции. Ведь

посредством миссионерской деятельности монахов-ирландцев рецепт изготовления колоколов и колокола попадают в Европу, а оттуда уже и на Русь [...] Процентное содержание бронзы, свинца и олова в колокольной бронзе Западной Европы (регионы Ирландия и Германия) соответствует составу русских колоколов (с. 234).

Для украшения своей резиденции в Холме князь Даниил использовал витражи и специально лил колокола. Автор книги отметила этот факт на с. 236 в очень странном контексте утверждения многобожия на Руси:

В 1146 году Ольговичи взяли колокола в Киеве, в 1171 году Мстислав Андреевич ограбил Киев и «колокола изнесоша все». При разграблении городов среди воен-

ной добычи часто упоминаются колокола. Причем делалось это для того, чтобы противники лишились *покровительства богов*, утратив священный предмет.

Кроме упоминания каких-то «богов», покровительства которых должны были лишиться киевляне, фрагмент удивляет тем, что цитата из *ГВл* сопровождается очередной оригинальной ссылкой: «Новгородская летопись, Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — М.: Наука, 1965». Впрочем, автор явно в «летопись» не заглядывала, иначе она обнаружила бы, что в 1146 г. не Ольговичи «взяли», а у Ольговичей (точнее, на дворе Святослава Ольговича) были отняты колокола, и не в Киеве, а в Путивле. Такого же (то есть совершенно неясного) происхождения утверждения А.А. Симоновой, что колокола «впервые в летописи упоминаются под 988 годом. А в начале XI века колокола были повешены [...] при Десятинной и Ирининской церквях в Киеве». Под 988 г. колокола не упоминаются. Нет летописных свидетельств о колоколах в Десятинной и Ирининской церквях. В *ПВЛ* колокола вообще ни разу не упомянуты⁷.

Кстати, согласно летописи, в Холме был выкопан глубокий колодезь, который А.А. Симонова также могла бы связать с ирландским культом воды. Ко всему прочему князь Даниил однажды якобы отправился в паломничество в Луцк в монастырь св. Николая. Дело было весной, и, хотя известие абсолютно недостоверно, но его можно было бы использовать в 6-м параграфе 1-й главы об ирландском «культе Николы Вешнего». Включение в этот параграф известия о «паломничестве» князя Даниила добавило бы остроты в монотонную череду необоснованных догадок и ошибок, представляемых А.А. Симоновой в качестве фактов. Их количество нарастает стремительно, опираясь на «аксиому» — кроме культа Михаила ирландцы «особенно почитали святого Николая Мирликийского, поклонение которому они передали народам, которым проповедовали» (с. 63). Начнём с глубокомысленного утверждения о дате переноса мощей св. Николая в Бари, по поводу которой автор книги объявила: «Кстати, византийцы будут позже утверждать, что перенос состоялся не 9 мая, а 22 мая, на Рождество Николая Мирликийского» (с. 137). Рождество св. Николая Мирликийского празднуется 29 июля по юлианскому календарю (11 августа). 9 мая, действительно, отмечается перенесения мощей, но разница в майских датах праздника отражает отличия в календарях, возникшие после 1582 г. К сожалению, говорить о византийцах в это время было уже поздно.

Дальше автор заявляет:

Рюриковичи были связаны с культом св. Николая Чудотворца. По всей видимости, все, кто носил имя Святослав, вторым молитвенным именем имели имя Николая (с. 143).

7 См.: Творогов О.В. *Лексический состав «Повести временных лет» (словоуказатели и частотный словарь)*. К., 1984.

Это странное утверждение никоим образом не подтверждается ни в книге, ни в историографии. Предполагается лишь, что такая зависимость может быть прослежена среди потомков Святослава Ярославича, крестильное имя которого восстанавливается исключительно по *Любецкому синодику*. Но, во-первых, это недостоверный источник, созданный в 1630-х гг. Во-вторых, потомки Святослава Ярославича — это не все Рюриковичи. Только в этой их ветви имя Святослав действительно «активно воспроизводится в каждом поколении», но «христианские имена этих Святославов могут быть разные». И наконец, и «у Рюриковичей, не относящихся к ветви Святослава Ярославича, вполне популярно имя *Святослав*, христианское же имя *Николай* у них практически не обнаруживается»⁸.⁶²

Описанные выше примеры ясно демонстрируют характерную особенность книги А.А. Симоновой, которая не сразу бросается в глаза, но раскрывает «научную кухню».

Например, в 4-м параграфе 1-й главы («Ветхозаветная тематика в идейных течениях Древней Руси») автор «исследует» влияние ветхозаветной топикки, присущей, по её мнению, ирландцам, на идейные течения Древней Руси. В частности, на с. 98–99 она подкрепляет свои наблюдения ссылкой на состав библейских цитат в «Речи философа» из *ПВЛ*:

По своему содержанию “Речь” выходит за рамки византийского христианства. Внимание в ней сосредоточено на ветхозаветной тематике, а библейские сюжеты с апокрифическими чертами. Если проанализировать количественный состав цитат, то окажется, что 55,8% взято из Восьмикнижия, 23,3% из Пророков и лишь 12,5% посвящены Новому Завету и Христу. Что же предпочитали цитировать в Византии? Когда читаешь византийские тексты, то возникает ощущение, что есть одна-единственная книга Ветхого Завета — Псалтырь. Она занимает выдающееся место всегда. На втором месте за Псалтырем следует евангелие от Матфея.

Ссылается автор на статью: Иванов С.А. Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: к постановке вопроса. *Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе*. М., 2003, 8–12. Однако, в этой работе С.А. Иванов утверждает обратное: «выясняется, что в действительности [...] ветхозаветные книги были постоянно на слуху у византийцев». А анализируя пропорции цитат из «Речи философа», отмечает, что «полученных результатов хватает уж по меньшей мере для того, чтобы констатировать: византийцы любили цитировать Ветхий завет никак не меньше, чем Новый». То есть в действительности вывод С.А. Иванова никак не соответствует утверждениям А.А. Симоновой и даже прямо противоположен⁹.⁶³

8 Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики*. Москва, 2006, 425.

9 Можно было бы ожидать, что А.А. Симонова воспользуется в этой части книги исследованиями специфически ирландской библейской экзегезы (напр.: Mark Stansbury, “Irish Biblical Exegesis,” *The Irish in Early Medieval Europe: Identity, Culture and Religion*, ed. by Roy Flechner and Sven Meeder (London, 2016), 116–130).

Один из сюжетов этого раздела — эпизод о чудесном обретении места Богородичной церкви Киево-Печерского монастыря, представленный в *Патерике*. По этому поводу А.А. Симонова замечает:

Интересно, что подобного в древнерусских житиях больше нигде нет, по крайней мере, до XIV века. А в Житии об основании Северного святилища св. Михаила над Морской Пучиной (Mont Saint Michel) на острове Tumba, о которой упоминают и неоднократно каролингские памятники IX и X веков, похожий эпизод имеется (с. 115).

Что именно эта параллель означает для истории Печерского монастыря или для истории *Патерики*, автор не обозначает, переключаясь на изложение общеизвестных сведений об Успенском соборе и монастыре. Но это отражает приём, повсеместно употребляемый в книге — многозначительной инсинуации.

Интересно, — подытоживает А.А. Симонова своё рассуждение, — что оба эпизода с определением места для храма имеют под собой библейскую основу, а точнее, текст из Ветхого Завета, где Гедеон также проверял слова Бога о победе Израиля: сначала просил, чтобы роса была только на шерсти, а на земле сухо, а на другой день чтобы роса была на земле, а шерсть осталась бы сухая (Судей 6: 36–40).

Киев поддерживал торговые связи с Регенсбургом, а там был монастырь «скоттов» св. Иакова, «интересно». Киевские князья имели «контакты» с папой Урбаном II, «Урбан же освящал церковь свт. Николая Мирликийского в Бари», а св. Николай был популярным святым у ирландцев. «Интересно». В 1109 г. в монастыре Св. Иакова в Регенсбурге «была построена церковь Якова и Гертруды, а это имя носила супруга Изяслава Ярославича», тоже «интересно».

Изначальным постулатом книги, на котором основаны построения умозаключений А.А. Симоновой, является установление исконной ирландской миссионерской деятельности на Руси. В изложении автора все контакты Руси с латинским Западом как-то неясно и туманно, но несомненно связаны с распространением ирландского влияния в Восточной Европе. Поэтому значительная часть 3-го параграфа 1-й главы посвящена сюжетам европейских странствий Изяслава Ярославича, браков императора Генриха IV и Евпраксии Всеволодовны, Владимира Мономаха и Гиты Гарольдовны.

Одним из краеугольных камней рассуждений А.А. Симоновой является реанимированная история о якобы существовавшей в Киеве с конца XI в. церкви Девы Марии. Автор сообщает:

Киевская колония немецких купцов была многочисленна и очевидно нуждалась в услугах духовенства, а, судя по «каноническим статьям веры “Иоанна Продрома”, в Киеве относились лояльно к людям другой веры. Соответственно, должно быть место, где этот обряд проводился [...] Их существование засвидетельствовано источниками лишь с XIII века. Однако говорить лишь о существовании, а не о начале постройки (с. 88).

Насколько многочисленна была колония немецких купцов (и была ли) никто не знает. Отметим, что имя киевского митрополита не нуждается в закавычивании. «Канонические статьи веры» – это т. н. *Правила церковные*, известные в историографии как «Канонические ответы». По словам А.В. Назаренко, в их содержании «преобладают темы, связанные с духовным окормлением паствы, причем то и дело выступает коллизия между полуязыческим бытом и требованиями церковной дисциплины»¹⁰,⁶⁴ а вот «лояльностей к людям другой веры» в *Правилах церковных* нет. Две статьи, касающиеся латинского обряда, как раз «нетолерантны»: Иоанн рекомендует не отдавать дочерей «благочестивых князей» замуж в страны, «идеже служат опрѣсноки», то есть латинского обряда; и запрещает литургическое общение с латинянами¹¹.⁶⁵

Основание латинской церкви в Киеве видится А.А. Симоновой следующим образом:

В [...] 1089 году состоялось путешествие в Киев аббата монастыря св. Якова – Маврикия [...] Возможно, Маврикий оказал некоторые услуги колонии немецких купцов и основал или был вдохновителем постройки церкви Девы Марии (с. 85).

Речь идёт об эпизоде из *Жития св. Мариана Скотта*, созданного в 1180-х гг., согласно которому монах (не аббат!) обители св. Якова в Регенсбурге Маврикий предпринял путешествие на Русь, где от короля и вельмож «богатеишего города Киева» получил драгоценных мехов на 100 марок и благополучно вернулся «с купцами» домой. На полученные средства были закончены постройки монастыря и сделана крыша собора¹².⁶⁶ Новейший издатель текста указывает:

Из совокупности прямых хронологических указаний «Жития» с бесспорностью вытекает, что путешествие Маврикия в Киев состоялось примерно между 1115 и 1123 гг., т. е. в княжение Владимира Всеволодовича Мономаха.

Ни об «услугах» немецким купцам, ни об основании храма Девы Марии в *Житии св. Мариана Скотта* нет ни слова. Монах путешествовал «в сопровождении только мальчика», да к тому же и отбыл восвояси. Существование же храма, и тем более монастыря, предполагает всё же наличие хоть какого-нибудь клира.

Как правило, указание на существование церкви Девы Марии усматривают в другом житии, св. Иакинфа, о чём пишет и А.А. Симонова:

10 Назаренко А.В. Иоанн II. *Православная энциклопедия*. Т. 23, 471–475 (<http://www.pravenc.ru/text/469572.html>).

11 *Памятники древнерусского канонического права*. Ч. 1: *Памятники XI–XV вв.* [Русская историческая библиотека. Т. 6]. Санкт-Петербург, 1908, 3, 7.

12 См. новейшее издание фрагмента и перевод в: *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия*. Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой и А.В. Подосинова. Т. IV: *Западно-европейские источники*. Сост., пер. и комм. А.В. Назаренко. Москва, 2010, 286–287.

Впервые храм Девы Марии упоминается в письменных источниках в связи с миссией Яцека Ондровонжа, он же Св. Гиацинт (Иакинф) (1183–1257). Согласно “Житию Св. Гиацинта”, около 1228 года он принял в Киеве под свою руку монастырь в честь Преславной Девы. Киевская церковь Св. Марии упоминается и в польской хронике Яна Длугоша в связи с изгнанием доминиканцев из Киева князем Владимиром Рюриковичем (1223–1235) в 1233 году. В 1228 году, возможно, в связи с помощью, оказанной поляками князю Даниилу против Владимира Рюриковича, Яцек и другие доминиканцы прибыли в Киев. Они получили в свое владение монастырь при церкви Девы Марии, следовательно, к этому году монастырь существовал. Через 5 лет доминиканцы были изгнаны с запретом на возвращение в Киев (с. 88–89).

Существование в начале XIII в. храма Девы Марии в Киеве довольно обстоятельно опровергнуто в работах И.И. Малышевского и А.В. Стороженко¹³.⁶⁷ Исследование А.В. Стороженко А.А. Симонова не знает, и мы советуем с ним ознакомиться. А работу И.И. Малышевского автор использует в подтверждение существования церкви Девы Марии в Киеве (прим. 3 на с. 88). Между тем, именно И.И. Малышевский достаточно аргументировано обосновал недостоверность известий, помещённых в *Житии Иакинфа*: у его начального биографа Станислава Краковского, писавшего в середине XIV в., не было сведений ни о монастыре Девы Марии в Киеве, ни о нападении монголов и чудесном спасении статуи Девы Марии из церкви этого монастыря. Он указал на существование в Киеве доминиканского «конвента» (то есть общежития) Девы Марии («in eadem civitate conventum in honorem Virginis gloriose fratrum predicatorum recepit»). К тому же Станислав датирует появление доминиканца Яцека в Киеве 1222 г.¹⁴⁶⁸ Жизнеописание составлено через 100 лет после смерти Яцека и у нас нет никаких гарантий достоверности приведённой в нём информации. Следующее жизнеописание было составлено уже в 1517 г., датирует появление Яцека в Киеве 1228 г., сообщает о его пятилетнем пребывании в городе и полно фантастических преувеличений, включающих перечисленные выше сведения. Так что ссылка А.А. Симоновой на *Житие* и работу И.И. Малышевского вводит читателя в заблуждение.

Следующее упоминание источников об этом монастыре и храме А.А. Симонова видит в 1242 г.:

упоминается этот монастырь в связи с тем, что ирландские монахи покидают город вместе с западными купцами в связи с нашествиями татар, о чем упоминает Матвей Пражский в своей хронике и также имеется письмо монаха этого монас-

13 Малышевский И.И. Доминиканец Яцек Ондровонж, мнимый апостол земли русской. *Труды Киевской духовной академии*. К., 1867, № 6, 421–422; Стороженко А.В. О существовавших в г. Киеве римско-католических храмах. *EranoS. Сборник статей по литературе и истории в честь заслуженного профессора Императорского Университета Св. Владимира Николая Павловича Дашкевича*. К., 1906, 242–245.

14 *Monumenta Poloniae Historica*. Т. 4 (Lwów, 1884), 857–858.

тыря, который говорит о том, что в результате татаро-монгольского нашествия монастырь св. Марии был разрушен (с. 89).

На самом деле, письмо — не «монаха этого монастыря» (то есть киевского), а аббата бенедиктинского монастыря св. Марии в Венгрии. В нём говорится:

смиранный аббат монастыря Святой Марии и всё здешнее братство Ордена святого Бенедикта, находящееся в Венгрии (*Dei gratia humilis abbas Sanctae Mariae, totusque conventus equisdem loci, ordinis Sancti Benedicti, in Hungaria commorantes*), [...] подателей сего братьев — священнослужителей Б. и Й., монахов храма нашего, которых мы посылаем из монастыря Святой Марии в Русци в Гибернию (*gous de clauastro Sanctae Mariae in Ruscia in Hybernian transmissimus*) для пребывания там, мы вверяем вашей милости. И это мы вынуждены были сделать из-за неожиданного нашествия тартар, о которых говорят, что они измаильяне [...] Кроме того, богатства церкви нашей и доходы братьев, идущие на их содержание, они совершенно разграбили^{15, 69}.

Речь идёт о служителях монастыря св. Марии в Венгрии, находившихся на территории Руси, а не об одноимённом монастыре в Киеве. В 1242 г. о разорении Руси и бегстве из неё говорить поздно, и из содержания письма становится очевидно, что основную проблему аббат монастыря св. Марии видит во вторжении монголов в Венгрию, что повлекло серьёзное уменьшение финансовых возможностей его обители. И именно по этой причине он отправляет двух монахов своего монастыря в Ирландию.

Таких бродячих венгерских монахов, судя по всему, было достаточно на территории Руси в преддверии нашествия. Можно вспомнить о миссии четырёх венгерских доминиканцев 1231–1232 гг. в поисках восточных венгров; о доминиканце Юлиане, отправившемся 1235 г. по заданию короля Белы IV на поиски Великой Венгрии в составе группы из четырёх доминиканцев. Затем он повторил своё путешествие в 1237–1238 гг., получив аудиенцию у князя Юрия Суздальского^{16, 70}. То есть монахи «Б. и Й.» также могли быть миссионерами из числа братии венгерского монастыря св. Марии, отправленными с какой-то целью на Русь. Узнаваемое мнение В. Абрахама о том, что послание исходит из ирландского монастыря, основанного для «постоянной немецкой колонии в Киеве»^{17, 71} на которое А.А. Симонова по какой-то причине не ссылается, есть просто догадкой.

Эфемерное существование латинского «храма Девы Марии» в Киеве — тема самостоятельного углублённого исследования, и мы не будем здесь в

69 Матузова В.И. *Английские средневековые источники IX–XIII вв.: Тексты. Перевод. Комментарий.* Москва, 1979, 129, 155–156.

70 Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе. *Исторический архив.* Т. 3. Москва, Ленинград, 1940, 71–112.

71 W. Abraham, "Mnisi irlandzcy w Kijowie," *Bulletin internationale de l'Academie des sciences de Cracovie* (7, 1901), 137.

неё входить. Отметим только, что в интерпретации А.А. Симоновой этот монастырь, основанный как бенедиктинский, к началу XIII в. превращается в доминиканский, с тем, чтобы через несколько лет вновь стать бенедиктинским. Но автор не находит в этом ничего достойного комментирования или объяснения.

К сожалению, автору рецензируемой книги не удалось внести в наши знания о «скоттах» в Восточной Европе практически ничего нового. Тем, кто интересуется этим сюжетом средневековой истории, по-прежнему остаётся полагаться на несколько устаревшие, но гораздо более достоверные работы почти столетней давности.

Вадим Ставиский

Инков А.А. *Летописец Переяславля Суздальского. Предисловие, перевод, комментарий*. Москва: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2016, 296 с.

Широковещательная аннотация к книге заставляет вздрогнуть от неожиданности, открывая масштаб проделанного автором труда:

Настоящая работа представляет собой первый в отечественной науке перевод с древнерусского на современный язык крупнейшего и одного из наиболее важных источников Северо-Восточной Руси начала XIII в. — Летописца Переяславля Суздальского, известного также как Летописец русских царей.

Правдой в этом высказывании есть только утверждение, что никому прежде не приходило в голову взяться за перевод указанного памятника.

Книга содержит перевод летописного текста, условно называемого *Летописец Переяславля Суздальского*, доведённого до 1214 г. и входящего в сборник, который датируется 60-ми гг. XV в. (РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 279/658)¹.⁷² Своё название текст получил с лёгкой руки его первого издателя, хотя в рукописи значится иное название — *Летописец русских царей* (далее — *Летописец*). Оно выглядит совершенно естественным, так как в сборнике летопись продолжает текст *Летописца вскоре*, представляющего на трёх листах перечень византийских «царей». Единственная причина связывать текст *Летописца* с Переяславлем Суздальским состоит в том, что в его заключительных статьях местный князь Ярослав Всеволодович — наиболее заметная фигура. И ещё: под 1175 г. в молитвенном обращении к князю Андрею Боголюбскому упоминание о его брате Всеволоде, являющееся вставкой, заменено на упоминание всё того же князя Ярослава².⁷³ Нет никаких других формальных признаков, которые могли бы создание этого текста связать с инициативой князя Ярослава.

1 Клосс Б.М. Предисловие. ПСРЛ 41: VI.

2 Клосс Б.М. Предисловие, VIII