# ДРЕВНЯЯ РУСЬ
# И ЕЕ ОКРЕСТНОСТИ

# OLD RUSSIA
# AND ITS SURROUNDINGS

**Atsuo Nakazawa**

# OLD RUSSIA AND ITS SURROUNDINGS

Far East, Close Russia. Vol. 5

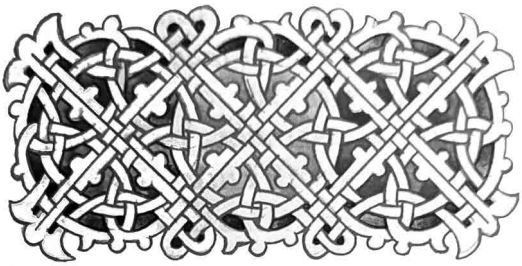
**Belgrade • Seoul • Saitama**
**2022**

**Ацуо Накадзава**

# ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЕЕ ОКРЕСТНОСТИ

Дальний Восток, близкая Россия. Вып. 5

**Белград • Сеул • Саитама**
**2022**



Эта книга — сборник статей японского исследователя-медиевиста Ацуо Накадзава, написанных на русском языке. В первой части книги собраны статьи, посвященные конкретным вопросам древнерусской литературы и культуры. Статьи второй части знакомят читателя с положением дел в области изучения древнерусских филологии, истории, «сибироведения» и русского старообрядчества японскими учеными. В книгу также включены статья и стихотворения о деятельности автора в России, написанные российскими коллегами.

В оформлении обложки использована заставка
из рукописи Собрания Д. В. Пересторонина
(*Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М., 2016. С. 615).

Художественное оформление:
*Ана Неделькович*

Компьютерная верстка:
*Стефан Розов*

ISBN 978-86-6040-042-2

Тираж 300 экз.

Издательство «Логос», Белград

Отпечатано в типографии «Графичар»
31205 Севойно, Горяни б/б, Республика Сербия

© А. Накадзава, 2022

# О чем эта книга (вместо Предисловия)

В этой небольшой книге собраны статьи, написанные мной на русском языке с 1988 г. по 2021 г., большинство из них — за последние двадцать лет. Как показывает заглавие книги, они посвящены литературе, истории и культуре Древней Руси, а также связанным с ней темам.

Несмотря на определённую популярность русской литературы нового и новейшего времен в Японии как у широкого читателя, так и у исследователей, литература и культура Древней Руси у нас остаются «землей незнаемой». Ситуация была такой же, когда я начинал изучать русский язык в университете почти полвека назад. С увлечением читая замечательные произведения русской классики, как и многие тогдашние молодые любители литературы, я даже не осознавал, что в России существовала литературная традиция в далёком прошлом. Но одна книга, которую я случайно взял в руки в токийском книжном магазине, обратила меня к древнерусской словесности. Это было «Житие протопопа Аввакума, написанное им самим», изданное в 1960 г. и перепечатанное в США в 1990-е годы. Начав читать его текст, я сразу удивился тому, что могу понимать его язык, хотя бы не в полной мере. Человек сидел в заточении и писал о своей многострадальной жизни на Крайнем Севере, а через триста с лишним лет его язык остается живым, доступным студенту, который живет на Дальнем Востоке! «Житие» с его обличительным пафосом произвело на меня столь сильное впечатление, что у меня возникло желание глубже узнать литературное наследие Древней Руси. Через несколько лет я поступил в аспирантуру, выбрав себе специальность по древнерусской филологии.

Другой случай, который особенно вдохновил меня на изучение русской древности — это встреча с петербургской текстологической школой. В 1996–1997 гг. мне посчастливилось стажироваться в Отделе древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) в Санкт-Петербурге. Сотрудники Отдела великодушно принимали меня и вовлекали в работу с рукописями. Изучая метод текстологического исследования, разработанный петербургскими учеными, особенно Д. С. Лихачевым и Я. С. Лурье в изучении древнерусского летописания, я начал исследовать историю текста одного небольшого памятника новгородского происхождения XV в. — «Рукописания Магунша», который дошёл до нас в составе многих древнерусских летописей. К счастью, мое исследование было принято как диссертационная работа, и в 2000 г. я получил кандидатскую (PhD) степень, а через два года в Санкт-Петербурге издал монографию «Рукописание Магунша: исследование и тексты».

Таким образом, благодаря счастливым встречам и искренней помощи, оказанной друзьями и коллегами, Древняя Русь для меня стала не только предметом изучения, но и спутницей жизни, которая постоянно сопровождает и воодушевляет меня.

В последнее время основное направление моего исследования — перевод памятников древнерусской письменности на японский с подробными комментари-

ями. Подготовлены переводы (иногда мной одним, иногда в группе с японскими медиевистами) таких крупных произведений как «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, «Соборное Уложение» 1648 года, Киевская летопись», «Галицко-Волынская летопись, другие древнерусские памятники. Продолжается совместная переводческая работа над «Новгородской первой летописью младшего извода», а также над «Историей Государства Российского» Николая Карамзина, издание которой ожидается в ближайшее время.

В ходе перевода и комментирования я нередко сталкивался с интересными вопросами, требующими углублённого рассмотрения, и ставшими впоследствии темами моего исследования. В первом разделе этой книги представлены именно такие статьи. Они затрагивают различные аспекты древнерусской литературы и культуры: древнерусское юродство, княжеские обряды (поклон, челобитье, крестоцелование), подложные грамоты и др.

В конце первого раздела я приложил рецензию на серийное двадцатитомное издание Библиотеки литературы Древней Руси (БЛДР), последний том которого вышел в свет в 2020 г. Я написал ее на японском языке для журнала Ассоциации японских русистов и сам перевел на русский язык для этой книги. Издание БЛДР началось в 1997 г., как раз, когда я начинал исследовательскую карьеру, и на работе я все время обращаюсь к этим томам как к настольным книгам. Прошу рассматривать мою рецензию как знак одобрения и уважения к редакторам серии, сотрудникам Отдела и всем участникам ее создания, которые завершили столь фундаментальную работу. Четыре статьи во втором разделе написаны в разное время для того, чтобы иностранные читатели ознакомились с достижениями японских исследователей в области древнерусской литературы, культуры и истории. Как видно на примере данной серии «Дальний Восток, близкая Россия», в последние годы японские русисты стали активно распространять свою деятельность за границу и устанавливать научное сотрудничество с иностранными коллегами. В сфере изучения русского старообрядчества японские ученые также усердно организуют международные конференции, совместные экспедиции и другие мероприятия. Пусть эта благоприятная тенденция продолжится и в дальнейшем! В третьем разделе помещены одна статья и два стихотворения моих близких друзей и коллег из Пушкинского Дома. Они сочинены на различных этапах нашего многолетнего общения и рассказывают о некоторых, иногда занимательных эпизодах, произошедших в нашем научном содружестве. Я очень признателен А. Г. Боброву и В. П. Бударагину, которые любезно согласились на опубликование статьи и стихов в этой книге.

В заключении позвольте мне надеяться на то, чтобы данная книга послужила «дорожной вехой» для будущих японских исследователей-древников, которые станут активно принимать участие в научных дискуссиях и сотрудничестве на международной арене.

Хочу послать мой «древнерусский» почтительный поклон Нонака-сэнсей, который неустанно поддерживает проект серийного издания «Дальний Восток, близкая Россия», что, несомненно, способствует научной деятельности и сотрудничеству ученых в странах Дальнего Востока, и выражаю сердечную благодарность за его усилия в осуществлении издания этой книги.

*Ацуо Накадзава*

# Исследования в области древнерусской литературы и культуры

# «ЮРОДСТВО» В «ЖИТИИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА»: АВВАКУМ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ XVII ВЕКА

Воздействие юродства как культурного явления Древней Руси на творческую деятельность Аввакума уже отмечалось несколькими советскими исследователями[1]. Анализируя речевое поведение Аввакума, Д. С. Лихачев указывает на сходство стиля поведения Аввакума со стилем поведений юродивых: «Стиль поведения Аввакума отчасти (но не полностью) напоминает собой юродство — это стиль, в котором Аввакум всячески унижает и умаляет себя, творит себя бесчестным, глупым»[2]. Однако следует сказать, что этот вопрос еще не обсуждался в полном своем объеме. Поскольку отношение Аввакума к юродивым и вообще к юродству очень сложно и многопланово, вопрос этот требует специального изучения не только с литературоведческой, но и с историко-культурной точки зрения.

Культурная традиция юродства в Древней Руси также проявлялась весьма разнообразно. Юродство, с одной стороны, было включено в церковную традицию и более тридцати «юродивых Христа ради» и до сих пор почитаются в православной церкви как святые. А с другой стороны, душевнобольные и слабоумные, бродившие по древнерусским деревням и городам, пользовались определенным уважением, их называли тоже *юродивыми.* И между обоими полюсами существовали различные «добровольные» юродивые — строгие аскетики, «блаженные», странствующие и т. д. Можно к ним отнести и так называемых лжеюродивых, упомянутых в документах с XVII в., потому что возникновение явления также дань этой культурной традиции.

В данной статье мы ставим своей задачей как можно конкретнее раскрыть влияние древнерусского юродства на литературную деятельность Аввакума, в частности, на становление «Жития протопопа Аввакума» (далее — «Житие») и попытаться осмыслить его значение в художественной и идеологической позиции автора этого произведения.

При рассмотрении мы условно разделим проявления юродства, показанные в «Житии» на четыре группы, каждая из которых будет представлять со-

[1] *Лихачев Д. С.* Юмор протопопа Аввакума // Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 59–71; *Панченко А. М.* Смех как зрелище // Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72–153.

[2] *Лихачев Д. С.* Указ. соч. С. 67, 68.

бой типичный аспект *юродства* в «Житии»: (а) юродство идеализированное, (б) юродство как литературные мотивы, (в) юродство как стиль поведения, (г) юродство-беснование.

### (а) Юродство идеализированное

В «Житии» Аввакум не раз рассказывает о трех юродивых, которые являются и его духовными детьми — Феодоре, Афонасии и Луке Лаврентьевиче. В особенности, слова и поведение Феодора-юродивого описаны подробно, и это может толковаться как своеобразное описание *жития* юродивого (см. «Житие», л. 67 — л. 69)[3]. Сравнивая эти эпизоды с эпизодами, рассказывающими о других его духовных детях, нетрудно заметить, что манеры описания резко отличаются друг от друга. В «Житии» часто упоминается об общениях Аввакума со своими духовными детьми. Но эти эпизоды представляются как бы однообразными и монотонными. Видимо потому, что Аввакум не столько рассказывал о бытовых отношениях с духовным детьми, сколько он вкладывал в них свои собственные идеи, осмысливая их в связи с евангельской притчей о «блудном сыне» (см. л. 20, л. 66, л. 77 об., л. 84 об., л. 91). При этом духовный сын должен быть грешным, недостойным отца и должен покаяться в своем грехе последнему. Для Аввакума повторение этого мотива очень важно, поскольку в нем отражается его собственная принципиальная концепция идеальных отношений между Богом и человеком[4].

Но когда Аввакум обращается к юродивым-духовным детям, он выступает не в роли отца, не наставника, а как почитатель, идеализировавший и ставивший их как бы выше себя. «Милые мои, сердечные други (трое юродивых — духовных сынов — *А. Н.*), помогай и нам, бедным, молитвами своими, да же бы и нам о Христе подвиг сей мирно скончати» (л. 70 об.).

В другом месте «Жития», Аввакум показывает одну сцену, когда Феодор-юродивый, его духовный сын даже укорял его в ленивости: «Я лежу или сплю, а он (Феодор-юродивый — *А. Н.*), молясь и плачючи, приступит ко мне и станет говорить: Как тебе сорома нет? Веть ты протопоп. Чем была тебе нас понуждать, а ты и сам ленив!» (л. 68 об.).

Интересно, что здесь хоть и формула «блудного сына» сохраняется, но только в перевернутом виде. Феодор-юродивый занимает место отца, а Аввакум — место сына. Этот эпизод очень ярко показывает специфическую позицию Аввакума в отношении юродивых-духовных детей.

Возьмем еще один интересный пример. В начале своего жизнеописания Аввакум рассказывает о видении, посетившем его, когда он был еще молодым попом. В «Житии» это место играет роль, аналогичную «соблазну и испыта-

[3] Ссылки на автограф «Житии протопопа Аввакума» (т. н. редакция Я) даются по изданию: Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975.

[4] См. подробнее: *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. pp. 187–189.

ниям» в трафаретном начале подвижнической жизни героя в житиях святых, а это было равнозначно призыву Бога к подвигу. В связи с общей идеологической позицией «Жития» оно как бы символически предсказывает дальнейшую мученическую жизнь Аввакума, сначала в видении появляются два корабля: «Вижу: пловут стройно два корабля златы... По единому кормщику на них сидельцев. И я спросил: Чье корабли? И оне отвещали: Лукин и Лаврентиев». Сии быша ми духовный дети, меня и дом мой наставили на путь спасения и скончались богоугодне» (л. 15 — л. 15 об.).

Кто же они, эти Лука и Лаврентий?

Как известно, у Аввакума был один духовный сын — Лука Лаврентьевич, которого повесили «никонияне» в Мезени в 1670 г. (см, л. 70 — л. 70 об.). Хотя А. Н. Робинсон выражает сомнение в тождественности этих персонажей[5], нам хотелось бы толковать названных в видении персонажей именно как своеобразную переработку Аввакумом этого юродивого-духовного сына. Аввакум, по нашему мнению, *раздвоил* юродивого, Луку Лаврентьевича, на два персонажа — Луку и Лаврентия, чтобы применить этот эпизод к известному житийному мотиву: «взятие праведника двумя ангелами на небеса» (вспомним «Книгу Еноха»). И кроме того, в отличие от других житийных произведений, в «Житии» принимается так называемая «временная перспектива» т. е. эгоцентричное художественное время, позволяющее автору изображать события с точки зрения настоящего времени, согласно интерпретации Д. С. Лихачева[6], так что видимое противоречие во времени — во время видения «Лука» и «Лаврентий» были покойниками по словам Аввакума, а духовный сын, Лука Лаврентьевич умер, когда Аввакуму исполнилось приблизительно пятьдесят лет, — будет оправдано. К тому же, в другом месте автор характеризует юродивого Феодора как бы своего рода наставника: «...слава Богу о нем, и умер за християнскую веру! Добро, он уже скончал свой подвиг, как то еще мы до пристанища доедем? Во глубине еще пловем, берегу не видеть, грести надобе прилежно...» (л. 69 — л. 69 об.).

Таким образом, мы видим, что Аввакум приписывал идеальные черты фигурам реальных юродивых. Идеализация является одним из самых заметных признаков в отношении Аввакума к юродству.

### (б) Юродство как литературный мотив

Как Н. С. Сарафанова-Демкова показывает в своей статье, Аввакум был очень начитанным и в его сочинениях встречается много проповеднических и богословских слов церковных отцов, цитат из священного писания, канонических и апокрифических сочинений. В перечне произведений древнерусской

[5] *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 218.

[6] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 303–305.

письменности, встречающихся в сочинениях Аввакума, наблюдается более тридцати житийных сочинений, в том числе, два жития юродивых — Житие Андрея юродивого и Житие Исакия Печерского[7]. Однако тщательное рассмотрение «Жития» позволяет нам заметить, что сюжеты и мотивы житий юродивых оказывают и более глубокое влияние на аввакумовский текст. В «Житии» обнаруживаются известные современникам мотивы, сюжеты и фразы из некоторых житий юродивых.

Аввакум, например, рассказывает свою мученическую судьбу в Сибири: «Там зима в те поры живет, да Бог грел и без платья всяко. Что собака, в соломе лежу на брюхе... иногда одново хлебца дадут, а иногда ветчинки одное, не вареной иногда масло коровья без хлебца же. Я-таки, что собака так и ем... Шелъка на стене была, — собачка ко мне по вся дни приходила, да поглядит на меня. Яко Лазаря во гною у вратех богатого, пси облизаху гной его, отраду ему чинили, тако и я со своею собакою проговаривал.» (л. 36 об. — л. 37). Мотив «лежать с собакою», (собаки в церковной традиции считались самыми нечистыми животными) встречается и в таких житиях юродивых как Житие Андрея юродивого Цареградского, Житие Симеона, Житие Прокопия Устюжского[8]. Аввакум несомненно, прямо или косвенно, наследует эту литературную традицию.

Для Аввакума в ряду житий юродивых первое место занимают мотивы из Жития Андрея юродивого Цареградского. Как известно, это произведение было очень популярно в Древней Руси, было «своеобразной энциклопедией юродивого»[9]. Ему часто подражали во многих древнерусских житийных произведениях. Аввакум, как представляется, тоже имел особенное пристрастие к этому произведению.

Влияние Жития Андрея на «Житие» особенно заметно в выше указанном эпизоде о его «испытании». Подвергаясь соблазну «блудницы», Аввакум «плакався пред образом господним, яко и очи опухли» (л. 15). Аналогичное выражение встречается в одном его богословском сочинении. Он говорит: «Яко же и Андрей Юродивый видит богатого к гробу несома и водою смрадною от бесов кропящя, плакав о нем святый нощи всю неутешно, *яко и очи ему от слез опухли*» (курсив мой. — *А. Н.*)[10]. Сходство с Житием Андрея не ограничивается выражениями и отдельными мотивами. Описание кораблей в начальном эпизоде «Житии», возможно, напомнит читателям известное фантастическое видение Андрея. Сравним отрывки из двух произведений.

[7] *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. ТОДРЛ XVIII. М.; Л., 1962. С. 149–175.

[8] *Панченко А. М.* Смех как зрелище... С. 129–130.

[9] Там же. С. 99.

[10] Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, Вып. 1 (Русская историческая библиотека. Т. 39 — РИБ). Л., 1927. Стб. 507.

**ЖИТИЕ АВВАКУМА**

Вижу: пловут стройно два корабля златы, и весла на них златы, и шесты златы, и все злато... А се потом вижу третей корабль, не златом украшен, разными красотами испещерен красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо, — его же человечь ум не вместит красоты его и доброты, (л. 15 — л. 15 об.)

**ЖИТИЕ АНДРЕЯ ЮРОДИВОГО**

И се узре некоего юношу вельми красна сшедша от горних, в руце держаща три венца: един бе украшен златом чистым и но камением честным, второй — жемчугом великим драгим блистающим, третий же болий обоих, от всякого цвета червлена и бела ...Такову же красоту имяху венцы тии, яко и ум человеческий постигнути, и язык изрещи не можаше[11].

В эпизодах, описывающих «борьбу с бесами», Аввакум тоже учитывал юродивых-предшественников. Живая картина о нападении бесов «с домрами и с гудками» (л. 99 об.), по свидетельству самого Аввакума, была взята из Жития Исаакия Печерского, первого русского юродивого[12].

Самым ярким примером «юродства как литературного мотива» является известная сцена церковного собора 1667 г. с участием вселенских патриархов. Когда в последний раз представился случай объяснить свою позицию, Аввакум в конце концов бросив вызов, говорит: «Так я (Аввакум — *А. Н.*) отшед ко дверям да на бок повалился, а сам говорю: “Посидите вы, а я полежу”, Так оне смеются: “Дурак-де протопоп-от и патриархов не почитает”. И я говорю: “Мы уроди Христа ради! Вы славни, мы же безчестни! Вы сильни, мы же немощни”» (л. 73).

При этом Аввакум, приняв на себя облик типичного юродивого, довольно открыто апеллировал к традиции юродства с цитатой из слов апостола Павла (1-е послание к Коринфянам 4:10), которые служат основанием для догматического оправдания юродства в православной церкви[13]. Здесь он не только использовал мотив юродства, но и демонстративно подтвердил свою позицию перед противниками с помощью традиции юродства.

Кроме указанных примеров, Аввакум также использовал бродячие мотивы из различных житий юродивых в таких местах, как «глотка рыбьи кости» из Жития Симона Юрьевецкого юродивого (л. 106 об.), «умирающий странник в зимний мороз и согревание божией благодатью» (л. 105) из Жития Андрея

[11] Житие Андрея Христа ради Юродивого, Сведения и заметки. LXXXVI. СПб., 1879. С. 154.

[12] Русская Историческая библиотека. Т. 39: Памятники истории старообрядчества XVII в. М., 1927. Стб. 936.

[13] См., например: *Ковалевский И.* Юродство Христа ради и юродивые восточной и русской церкви. М., 1895.

Юродивого и Прокопия Устюжского. Можно заметить, что основная структура эпизода о жизни Феодора-духового сына была взята из Жития Феодора Новгородского юродивого[14].

Таким образом, в «Житии» литературные мотивы из житий юродивых использованы гораздо больше, чем это кажется на первый взгляд. Аввакум их дополнял и перерабатывал, давал им живую окраску в конкретных ситуациях своей жизни, поэтому читатели могут чувствовать более существенную связь автора с юродивыми-предшественниками. По-видимому, он же и подражал им для укрепления авторитета своего жизненного дела. Нам представляется, что использование мотивов является своего рода юродственным поведением самого Аввакума.

### (в) Юродство как стиль поведения

После появления ряда оригинальных статей А. М. Панченко о древнерусском юродстве[15], мы получили представление о характерных чертах юродственного поведения. По его мнению, первоначальным признаком юродства является его специфическое поведение. Оно включает в себя поступки, жесты, мимику, а также речевое поведение — смех, каламбур, рифмованные слова и даже молчание. Оно, хотя и направлено на общение с другими, не имеет ничего общего с нормальным, бытовым способом коммуникации[16].

При внимательном рассмотрении оказывается, что в «Житии» наблюдаются некоторые черты юродственного поведения при описании поступков деятелей-единомышленников, в том числе самого Аввакума. Типичный пример мы уже видели в указанной сцене церковного собора. После бурного спора с представителями церковной власти он вдруг «на бок провалился» и говорит: «Посидите вы, а я полежу» (л. 73). Аввакум, по всей вероятности, этим поведением попытался оторвать смысл от самой догматической дискуссии и сделать ее бессмысленной, Юродственное поведение или поведение, которое напоминает юродство, наблюдается в «Житии» в различных видах. Здесь мы ограничимся двумя характерными признаками юродства — смехом и игрой.

В «Житии» не раз упоминается смех Аввакума и его сторонников. В Сибири Аввакум чуть не утонул на корабле в реке, «из воды вышел, *смеюсь,* а люди-те охают, глядя на меня... с тех мест все перегнило, наги стали. А Пашков меня же хотел бить: Ты-де *над собою делаешь на смех*» *(л.* 38). Описывая свою мученическую жизнь в ссылке, он обращается к читателям с отчаянным восклицанием:

[14] *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974. С. 103.

[15] *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 82–102; *Он же.* Юродство как зрелище, ТОДРЛ XXIX. С. 144–153; *Он же.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 91–183; *Он же.* Смех как зрелище // Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72–153.

[16] *Панченко А. М.* Смех как зрелище... С. 95–96.

«*И смех и горе,* как помянутся дние оны: робята — те изнемогут и на снег повалятся». (л. 39 об.). В Пустозерске у товарища Аввакума, священника Лазаря отрезали язык, но на третий день язык «воскресил» и он снова стал говорить. В описании казни, Лазарь «*играет надо мною* (Аввакумом — *А. Н.*): Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось, не откушу! *И смех с ним, и горе?*» (курсив мой — *А. Н.*). Здесь Аввакум употребляет глагол «играть» в смысле «шутить».

Но надо заметить и тот факт, что его противники тоже смеются. Когда сообщили о чудачестве протопопа Логина во время пострижения, Никон «же, *разсмеявся,* говорит: знаю су я пустосвятов техъ!» (л. 27). В вышеуказанной сцене церковного собора 1667 г., «Так оне (никонияне — *А. Н.) смеются.* Дурак-де протопоп-он, и патриархов не почитает» (л. 73).

Своеобразный характер смеха Аввакума неоднократно отмечался исследователями[17], поэтому здесь мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе. Заметим лишь то, что смех (и игра) Аввакума, направленный на самого себя, имеет много общего со смехом юродивых. Быть осмеиваемым — это особенно характерно для юродивых. Вот пример из Жития Андрея Цареградского: «Инии ругахуся ему яко безумну, инии бесна его быть мняху, друзии от юных отроков глумящеся, бияху блаженного»[18].

Аввакум также склонен придавать какую-то юродственную окраску не только своему поведению, но и поведению своих сторонников. Он описывает поведение муромского протопопа Логина: «Он же разжегся ревностию божественного огня, Никона прорицая, и через порог олтарной в глаза его плевал, и распоясявся, схватя с себя рубашку, в олтарь Никону в глаза бросил»(л. 26 об.). Снятие одежды и нагота — это свойственный поведению юродивых признак. Здесь автор явно намекает на сходство поведения Логина с юродством.

Поведение Аввакума также оказывает воздействие на литературный стиль[19]. «Житие» насыщено своеобразными выражениями, созвучными словами, каламбурами, частными обращениями к читателям и т. д., и они довольно подробно проанализированы В. В. Виноградовым в его статье[20]. Конечно, нельзя относить всякие такие литературные средства и приемы только к юродству, но все же органическое взаимодействие в какой-то мере имеет место в сочинениях Аввакума. Возьмем один типичный пример. Аввакум образно описывает свою трудную жизнь в Сибири: «И что у волков осталось, то мы *глодали,* а иные и самых озяблых волков и лисиц *ели*... И сам я, грешной, *причастен* мясам кобыльим и мертвечьим по нужде» (л. 41, курсив мой — *А. Н.*).

[17] *Панченко А. М.* Смех как зрелище... С. 126–127; *Лихачев Д. С.* Юмор протопопа Аввакума. С. 59–72.

[18] Житие Андрея Христа ради Юродивого... С. 144.

[19] *Лихачев Д. С.* Смех как мировоззрение // Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 25–26, 34.

[20] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем протопопа Аввакума // *Виноградов В. В.* Избранные труды. М., 1980.

Разве употребление слова «причастен» в этом контексте не кажется современным читателям очень странным и даже кощунственным? Неуместное употребление этого слова становится особенно заметно в сопоставлении со словами «глотать» и «есть». Как нам понять нюанс и смысл, вкладываемые Аввакумом в его контекст? По нашему мнению, только в сфере традиции юродства, пронизывающим насквозь «Житие», можно установить подлинный смысл этого выражения. Иначе говоря, только при существовании общей благосклонной восприимчивости юродства как автором, так и читателями, самое святое слово «причастие» (это от причащения святого Дара) может сочетаться с такими нечистыми предметами, как мертвичиной и кобыльим мясом без кощунственных оттенков. Но к этому вопросу мы возвратимся ниже.

### (г) Юродство-беснование

В изучении древнерусского юродства еще меньше обращалось внимания на «врожденных» юродивых или юродивых-сумасшедших. Но поскольку простой народ считал их «юродивыми», нам нельзя исключить их из предмета исследования. В одной книге о народной медицине, написанной в начале этого века, говорится по поводу врожденных юродивых: «Все они (слабоумные и помешанные — *А. Н.*) страдая не по своей вине и искупая, по убеждению народа своим несчастием грехи не только их родных, но и чужие, исстари и почити по всюду пользуются большими и неподдельными сочувствием и уважением. Иногда создается даже как бы культ почитания их и вера чуть ли не в святость, в особенность тех, которые принимают на себя блажь во имя Господа. Им иногда приписывается какой-то особенный, скрытый ум, глубокая мудрость и прозорливость, быть может, зависящие от того особого вида наблюдательности, которая свойственна некоторым из них»[21].

В «Житии» такие *юродивые,* главным образом, назывались «бесноватыми», «одержимыми бесом». Аввакум пишет об одном «бешаном» Феодоре: «Он же, вышатав пробой, взбесился и старова больши. И ушед к большому воеводе на двор, людей розгоняв и сундук разломав, платье княинино на себя вздел, в верху у них празнует, бытто доброй человек» (л. 92 — л. 92 об.). «Бежал-де я (Феодор — *А. Н.*) по пустыни третьево дни» (л. 93). Присутствие за праздничным столом у людей высшего класса, бродячий образ жизни — это характерные признаки юродивого *народного* типа. В этом смысле интересным примером служит эпизод об Анне, калмычке, которая была духовной дочерью Аввакума. Винивши себя за то, что вопреки наставлению Аввакума, духовного отца, «девство свое непорочно» не соблюдала и вышла замуж за своего господина, Анна покаялась перед ним. И «во время переноса напал на нея бес: учала кричать кокушкою и собакою и козою блекотать. Аз же зжалихся, покиня Херувимъскую петь, взяв крест от олтаря и на беса закричал: Запрещаю ти имени господним» (л. 96 об. — л. 97).

[21] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 365.

На примере Анны наблюдается типичный признак кликушества. А для народа кликушество имеет много общего с юродством. Кликуша, как и юродивый, считалась обладать даром прозорливости и предрекания. Кликуш даже иногда почитали и уважали окружающие их люди.

Весьма интересно, что, как мы видели на указанных примерах, врожденные юродивые и кликуши в «Житии» всегда характеризовались как бесноватые и они решительно отвергались Аввакумом. Они сильно отличаются от юродивых идеализированного типа, и даже кажутся противоположными последнему. К ним он всегда относился как укоритель, как строгий отец, духовник.

* * *

Итак, мы узнаем, что культурная традиция русского юродства глубоко укореняется в «Житии» Аввакума. Как нам осмыслить выше рассмотренное отношение Аввакума к юродству в одной плоскости в целом? Возможен ли общий синтетический подход к определению значения «юродства» в «Житии» и вообще в творческой деятельности Аввакума?

Для нашего исследования зрелищный характер юродивых, отмеченный в статье А. М. Панченко, очень важен[22]. В принципе, юродство как своеобразное культурное явление могло существовать только при участии зрителей, т. е. его окружающего народа. Иначе говоря, юродивый без зрителей, или «юродивый сам по себе» оказался как бы оксюмороном, противоречащим самому себе. Такой тип юродивого можно наблюдать только в житиях юродивых, составленных с точки зрения церкви, что лучше всего свидетельствует о «народном» характере этого явления.

Даже при канонизации юродивых, мы можем увидеть, что юродство глубоко опирается на народную инициативу. Следующий эпизод о процессе канонизации Прокопия устюжского юродивого служит ярким примером. По словам Е. Голубинского, в 1458 г., более ста пятидесяти лет спустя после кончины Прокопия, один «нищий человек» пришедший в город Устюг, заказал написать образ этого юродивого и построил над его могилой часовню. «К этому самоволию пришельца устюжские священники отнеслись враждебно, прогнали нищего и скрыли образ Прокопия. Но в 1471 г. устюжские ратные люди, испытавшие во время похода в великокняжеском войске под Казань благодатную помощь Прокопия, построили над его могилой церковь во имя его, с какового время и начал быть празднуем»[23].

А в XVII в. народный характер юродства стал весьма заметнее в связи с церковным расколом. В этот период институт юродства подвергался значительным переменам. Строгий запрет на юродство в церкви, на публике, со стороны церкви и появление так называемых лжеюродства свидетельствуют

[22] *Панченко А. М.* Смех как зрелище... С. 81–116.

[23] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 78–79.

о таком культурном повороте. Перестали канонизировать юродивого. В связи с этим, естественно, в это время и обнаруживается «антикультурный характер», иначе говоря, его народное начало. Юродство, может, имело особое значение в обстоятельствах, сопутствовавшим закату русского средневековья.

Именно в это время, появилось много добровольных юродивых в старообрядческом лагере. О резком изменении культуры в связи с юродством, имеющим место во второй половине XVII в. говорит А. М. Панченко: «Как только в XVII в. динамизм овладел умами, как только началась перестройка культуры, юродивый перестал быть одиночкой, он превратился в человека партии, примкнув, конечно, к консервативному течению. Это произошло при патриархе Никоне. Ни один мало-мальски заметный и активный юродивый не принял церковной реформы. Все он объединились вокруг протопопа Аввакума и его сподвижников[24].

Как мы видели на примере протопопа Логина и священника Лазаря в «Житии» (в разделе (в) Юродство как стиль поведения), культура поведении юродивого очень широко распространяется на деятелей старой веры. А. М. Панченко и сообщает, что «Павел Коломенский, единственный русский архиерей, открыто выступивший против Никона» также юродствовал перед противниками[25]. Как видно, Павел обращается своим странным *зрелищным* поведением именно к своим сторонникам, воображаемым зрителям. Вот почему мы должны заметить, в первую очередь, что *юродство* Аввакума сознательно или несознательно воспринимается как обыденный стиль поведения. У него замечательный ораторский талант по свидетельствам его современников. По словам Аввакума, он сам «прилежа во церквах и в домех, и на распутиях, по градам и селам, еще же и во царствующем граде, и во стране Сибирской проповедуя и уча слову божию» (л. 14 — л. 14 об.). Отсюда можно предположить, что он своим *юродственным* поведением и речью привлекал много прихожан.

Но влияние юродства, конечно, не ограничивалось пассивной стороной. Когда Аввакум очень реально почувствовал предстоящую смерть, он начал заниматься первой редакцией «Жития»[26]. В это время для него, окончательно отвергшего церковную иерархию и предвидящего предстоящую смерть в земляной тюрьме, самая жизненная задача состояла в том, чтобы описать свое понимание мира, передать читателям-единомышленникам свое мировосприятие. Догматический спор, с которого возник церковный раскол, уже отступил на второй план. По мнению Аввакума и его сторонников церковная власть его времени уже в руках «предтечи Антихриста». Весь мир как бы заражен вражьей силой. Но «нечестный» лагерь не ограничивался рамками церкви. Если молодой Аввакум, активный деятель, «ревнитель благочестия», стремившийся к нрав-

[24] *Панченко А. М.* Смех как зрелище... С. 115.

[25] Там же. С. 134.

[26] См.: *Понырко Н. В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание. ТОДРЛ. XXXVIII, 1985. С. 379–387.

ственному очищению духовенства, мечтал о полной оцерковнизации «мира», (об этом периоде мы узнаем, например, из эпизода об изгнании скоморохов), то, когда он работал над «Житием», ему следовало изображать мечту своей молодости в совершенно перевернутом виде. На его взгляд, все, что существует в сем мире, становилось более греховным, более нечестным, чем раньше. Греховность человека представляется ему все реальнее и существеннее.

При этом для Аввакума, который считал себя «божьим сосудом», самостоятельное свое л не существенно. Когда видимый мир претерпевал страшные аномальные изменения, то человеку как земному существу, в первую очередь самому Аввакуму, следовало страдать от сует своего существования. В «Житии» он играет роль *человека,* живущего в переломное время русского средневековья.

Вот почему Аввакум повторно описывал грехопадение и покаяние духовных детей (человека) перед Аввакумом (Богом), ссылаясь на евангельскую притчу о «блудном сыне». Вот почему он сам неустанно старался игрой и смехом возбуждать в читателях какое-то странное, беспокойное чувство о земной жизни. К тому же своеобразные «новаторские» приемы в «Житии» также служат способом возбуждения у читателей того времени тревожного настроения.

Так Аввакум приписывал себе черты и поступки, которые считались отрицательными в православной официальной культуре. Но если использование отрицательных знаков будет умеренно, то он могут поддерживать главную идею того или иного произведения. Обычно дьявол или волхвы в житии святых, когда они остаются объектом покорения святых, подкрепляет благостное дело героя с негативной стороны. Смех и игра бесов вызывает страх. Но древнерусский читатель знает, что бесов в конце концов устранит положительный герой.

Однако по сравнению с шаблонными героями жития святых, Аввакум слишком много *грешит,* слишком много *смеется* и *играет.* Он, так же как никонияне, чрезмерно кричит и ругается. А именно в этой чрезмерности, в этом излишестве проявляется динамический характер «Жития».

В этом смысле смех Аввакума совпадает с религиозным смехом, или смехом как грех, свойственным смеховой культуре Древней Руси, о чем упоминается в статье Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского: «...в Древней Руси грехом считалось как провоцирование смеха (смехотворение), так и чрезмерный смех... Смеющийся рискует оказаться в сфере дьявольского, греховного, кощунственного поведения»[27].

Да, смех и игра Аввакума кощунственны. Но думается, кто воспринимает это как кощунство? Тот, кто находит в словах и поведении Аввакума что-то общее с юродством, считает их не кощунственными, а наоборот — священными. А если кто-то осуждает его за смех и игру, за святотатство (как Пашков ругался

[27] *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977, III. С. 156.

на смех Аввакума), то он находится вне традиции юродства, и он не сторонник Аввакума. В этом еще одно доказательство того, что Аввакум опирался на культурную традицию русского юродства. Таким образом, смех и игра в «Житии» функционирует в качестве отличительных знаков между староверами и никониянами.

Вместе с этим следует не забывать также и то, что юродство Аввакума в «Житии» одновременно содержит в себе и *сознательные* моменты. Как мы видели в разделе (а), идеализированный тип юродивых представляет собой активную сторону его мировоззрения. Основываясь на чисто церковной традиции в отношении к юродивым, Аввакум нарисовал идеальную фигуру человека в облике юродивого-духовного сына. Эпизоды о юродивых-бесноватых (об изгнании бесов) путем отрицания подтверждают эту картину. Но это уже не земная картина, а крайне идеализированная, которую следует искать уже за пределами этого земного мира.

# НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СИМВОЛИКЕ «ЖИТИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА»

В изучении художественной системы «Жития протопопа Аввакума» (далее — «Житие») его двойное строение, замеченное, в первую очередь, В. В. Виноградовым в своем подробнейшем стилистическом анализе[1], уже становится общепринятым началом исследования. Этот принцип, находящий свое выражение, прежде всего, в контрастном параллелизме — в контрасте церковно-книжного и разговорно-бытового стилей, существенным образом внедряется в памятник, так что он выступает в разнообразных планах художественной системы «Жития». Он, например, реализуется в изображении идеологического противопоставления врагов и сторонников героя[2], а в то же время этот принцип находит отражение в своеобразной двуплановой позиции самого Аввакума[3]. Кроме того, в композиционном и жанровом планах исследователи также обнаруживают двойной характер[4]. Такова сложность двойного строения этого памятника.

[1] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем протопопа Аввакума // Избранные труды, М., 1980 (впервые — в кн.: Русская речь. I. Пг., 1923); *Его же.* К изучению стиля Аввакума, принципов его словоупотребления // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIV. 1958. В своей статье автор формулирует двойное строение «Житии» как следующее: «1) Основу его («Жития» — *А. Н.*) составляет “вяканье”, сказ, т. е. разговорно-речевая стихия с яркой эмоциональной окраской и обусловленным ею частым перебоем интонаций. 2) В частях повествования она органически сплетается с элементами церковно-книжного, главным образом библейского стиля» («О задачах стилистики...» С. 11).

[2] *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. Pp. 160–164. Об изображении идеологического противоположения с помощью стилистического контраста см. *Семаков В. В.* О стилистической маркированности аориста и имперфекта в языке Жития протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXVIII. 1985.

[3] *Робинсон А. Н.* Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сборник статей к 75-летию акад. Н. И. Конрада. М., 1967; *Меркулова М. В.* Речевая структура образа автора в «Житии протопопа Аввакума» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXII. 1977.

[4] О двойном строение в композиционном плане см.: *Демкова Н. С.* Изучение художественной структуры «Жития» Аввакума. Принцип контрастности изображения //

Среди работ, посвященных этому принципу, статья Н. С. Демковой о композиционной структуре «Жития»[5] впервые осветила его достаточно полно. В этой небольшой, но очень важной работе исследовательница выделяет «контрастный принцип» в композиции «Жития» и определяет его как «всеобщий принцип Аввакумова повествования». Более того, она связывает этот принцип с мировосприятием автора памятника, раскрывает «трагизм бытия и “пестроту” жизни», присущие его пониманию современной действительности. Касаясь мировосприятия героя в связи с художественным образом она пишет: «Устойчивый образ у Аввакума — образ разрушающего мира, выражающий трагизм его мировосприятия. Ему кажется, что все смешалось, все несется куда-то — устои жизни, государство, церковь... Аввакум как будто сам толкает разрушающий на его глазах мир»[6].

Продолжая исследования вопроса, выдвинутого Демковой, в данной статье мы хотим изучить творческую форму «Жития» в связи с мировоззрением его создателя. Но здесь будем освещать вопрос по-другому — с точки зрения средневековой символики.

В чем необходимость изучения символики «Жития»?

Во-первых, как известно, литературе средневековья, в частности древнерусской литературе, присуща символичность. Однако средневековый символизм резко отличается от «символизма» литературы нового времени. Самая главная отличительная черта заключается в том, что средневековый символизм, глубоко опирающийся на христианское миропонимание, требует целостного толкования мира. Он устанавливает внутренние связи в образах, составляет строгую метафоричную смысловую систему. Но поскольку средневековый символизм является и религиозным фактом, символика в то же время функционирует как ценностная система. Даже один обыкновенный образ или метафор, если он включен в символическое строение, приобретает свое место в соответствии с божественным прототипом, который признан источником всяческой ценности, и несет в себе ценностную значимость. По поводу средневекового символизма Й. Хёйзинга пишет в книге «Осень средневековья» следующее:

> «Жизненная ценность символического толкования всего сущего была безграничной. Символизм создал образ мира более строгий в своем единстве и внутренней обусловленности, чем это способно было бы сделать естественнонаучное мышление, основанное на причинности. Он охватил своими креп-

Пути изучения древнерусской литературы и письменности, Л., 1970. О его проявлении в жанровом плане см.: *Понырко Н. В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXVIII. 1985.

5 *Демкова Н. С.* Изучение художественной структуры «Житии» Аввакума. Принцип контрастности изображения // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 107.

6 Там же. С. 108.

кими объятиями и природу, и историю. Он создал в них нерушимый порядок, архитектоническое членение, иерархическую субординацию»[7].

Так, в средние века реальное должно было быть символичным. Вот почему изучение символики того или иного средневекового произведения заставляет исследователя вникать не только в его смысловой аспект, но и в ценностную систему. Занимаясь символикой, он уже не может не касаться миропонимания средневекового писателя.

А во-вторых, следует вспомнить, что писательская манера Аввакума, в сущности, очень символична. При чтении его проповеднических и богословских сочинений, сразу обнаруживается наличие символического мышления автора. Аввакум очень часто использует христианские символы в толковании писаний святых отцов и тем самым оправдает свою идеологическую позицию. Ярким примером служит зачина «Жития», где автор применяет только символический способ с целью защитить свою догматическую позицию. При этом толкование книг святых отцов (Дионисия Ареопагита, Василия Великого и т. д.) дано весьма символично. В одной части он употребляет слово из Символа веры — «истина» и ее производные слова 18 раз в ограниченном месте (л. 4 об. — л. 6)[8], безусловно, с целью подчеркнуть преимущество символической значимости этого слова. Тем более важно, что христианская символическая «тройка» служит существенным основанием в оправдании «сугубой аллилуйи» (л. 9 — л. 10)[9]. Можно сказать, что для Аввакума изображаемый объект становится реальным, полноценным только тогда, когда он соответствует идеальному образу, который обычно находится в традиционной символике. О такой особенной склонности Аввакума к символике, С. Матхаузерова говорит:

> «Аввакуму удалось вместить в свою литературную биографию весь окружавший его реальный мир и найти ему объяснения в соответствующих символах. Весь спор с никонианами в “Житии” Аввакума является “толчком” тех символов, которые известны по книгам. Даже мелочи повседневной жизни — “курочка черненькая” и ловля рыбы — все это имеет отношение к сокровенному слову Писания и святоотеческого предания»[10].

Таким образом, как это полагается парадоксальным, в художественной системе «Жития» реальность и законность действительного мира обеспечивает, в первую очередь, традиционный символизм.

[7] *Хейзинга Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 225.

[8] Ссылки на рукопись «Жития» (автографа редакции *В*) даются по изданию: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания, Л., 1975.

[9] О символике числа «три» у Аввакума подробнее см.: *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. Pp. 193–197.

[10] *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературы XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXI. 1976. С. 278.

Тогда как можно объяснить значение и функцию разговорно-бытовых элементов, которые несомненно преобладают в тексте и составляют характерную особенность стиля «Жития»?

Проанализировав символическое строение «Жития», В. В. Виноградов определяет общую направленность его символики как «принцип актуализации, оживления библейских метафор то посредством их лексического развития, то посредством настойчивых сцеплений их с разговорными словами, однородными по значению, а иногда контрастными по смыслу или экспрессивной окраске»[11]. Исходя из этой общей характеристики, знаменитый лингвист показывает в своих статьях разновидности преобразований церковных образов, процесс их «актуализации». При этом он справедливо выделяет организующую функцию церковно-книжных элементов в символической системе «Жития»: «церковно-библейские образы, развиваясь, апперципируют ряды разговорно-народных символов»[12], а последние «создают эмоциональные диссонансы своими внедрениями в церковные словосочетания»[13]. Однако понятие «символика» у Виноградова, как нам представляется, несколько узко. Оно почти не касается ценностной стороны того или иного образа или метафора в символической системе, ограничено в анализе его стилистической функции, и, следовательно, как бы лишает связи символики с творческой мотивировкой Аввакума.

В нижеследующим анализе мы хотим обратить внимание на соотношение двух элементов в символической системе «Жития» и попытаем раскрыть его связи с творческой мотивировкой самого автора. Здесь выделим одну любопытную направленность Аввакумовой символики — символическое отступление.

При анализе оказывается, что у Аввакума есть своеобразное стремление к отступлению от канонической линии символики. Если «реализация» книжных символов остается непосредственным введением идеального образа в текст или простым сравнением бытового дела с церковным символом (это же, конечно, обнаруживается в «Житии», например: «посреде волков яко овечка»), то отступления в символике не может быть. Но в «Житии» выявляется тенденция преобразовать саму значимость христианских символов с помощью литературных приемов и средств на разных уровнях языковой структуры. Рассмотрим аввакумовский принцип символического отступления на (I) морфологическом, (II) лексическом и (III) сюжетном аспектах.

(I) В «Житии» многократно изображаются события из повседневной жизни Аввакума: «*Курочка* у нас была *черненька*, по два *яичка* на всяк день приносила» (л. 45 об.) (курсив в цитатах из «Жития» здесь и далее — *А. Н.*). Ясно что, автор сопоставляет эту сцену с последующим эпизодом о «исцелении» куриц,

[11] *Виноградов В. В.* К изучению стиля Аввакума, принципов его словоупотребления // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIV. 1958. С. 374.

[12] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем протопопа Аввакума // *Виноградов В. В.* Избранные труды, М., 1980. С. 19.

[13] Там же. С. 16.

напоминающим агиографический стереотип про «чудо»: «у боярини *куры* все занемогли и переслепли... И я... *куры* кропил...» (л. 45 об.). Обе сцены о курице имеют соответствие с христианскими традиционными преданиями — пророчество Елисея о сосуде с елеем в четвертой книге Царств (IV, 1–7)[14] и эпизоды в Житии Кузьмы Демиана, толкуемые самим автором в другой редакции (*А*) текста. Но здесь не менее важно, что Аввакум сопоставляет два семантически сходных слов: «курочка — кур», тем самым создает стилистический контраст. В этой оппозиции первое предстает как «уменьшительный» вариант последнего. И учитывая то, что образ курицы приобретает символическое значение в соответствии с христианскими преданиями, можно предположить, что уменьшительная форма в определенной мере означает и отклонение от символической нормативности т. е. символическое отступление.

Такой прием нередко встречается в «Житии» особенно в эпизодах, где изображается ряд случаев из жизни Аввакума, его семьи и единомышленников, «...базлуки на ногах замерзли, *шубенко* тонко и живот озяб весь» (л. 105). Ср.: «ему (Логину — *А. Н.*) же Бог в ту нощь дал новую *шубу* да шапку» (л. 27). «...зело *горько-горько* в то же время я был» (л. 106 об.). В эпизоде о глотании рыбной кости, подсказывающим греховность земного существования человека. Ср.: «Ох *горе*! Везде от диявола жития нет!» (л. 21). Это торжественное восклицание о современном положении русской церкви.

С помощью употребления архаичных глагольных форм создается и контраст: «И *падох* на землю на лицы своем, *рыдаше* горце» (л. 15). «Она же, приступя ко мне, *пад*, *поклонилась* до земли... *плачючи* говорит» (л. 95 об.). «*прискочиша* ко мне бесов полк» (л. 98 об.). «*Вскочил* с перины Евфимей, *пал* пред ногама моима, вопит неизреченно» (л. 20). Здесь необходимо учитывать, что в церковной литературе во втором половине XVII в. аорист в прошедшем времени еще преобладает над перфектной формой[15]. «...мати моя отъиде к богу в *подвизе велице*» (л. 13 об): в изображении благочестивой матери. Ср.: «оба в *подвиге* живуще крепко в посте и в молитве» (л. 85): про родного брата Евфимия в эпизоде о его бешенстве (посредством архаичной формы окончания).

(II) В использовании местоимения первого лица единственного числа также применяется этот прием: «*грешной*, молебен пел, и воды святил, куры кропил» (л. 45 об.). «Не почивал *аз, грешный,* прилежа во церквах, и в домѣх...» (л. 14).

Контраст семантически сходных, но символически противоположных слов: «*пси* облизаху гной его, отраду ему чинили, тако и я со своею *собакою* поговаривал» (л. 37). В аналогичном изображении Аввакум сознательно подбирает лексику того и другого элемента в соответствии с контекстом. «Мы ж с владыкою приказали его среди улицы вергнути *псом* на сведение» (л. 30). «да и тело *собакам* в ров кинем» (л. 21). (о восстании народа против Аввакума).

[14] *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898. С. 328.

[15] *Чернов В. А.* Русский язык в XVII веке. Красноярск, 1984. С. 126–128.

Создается внутренней контраст в одном образе. «Хорошо мне жить *с собаками* и со свиниями в конурах, так же оне воняют» (л. 88): лирическое отступление о своем грешном бытии. Ср. с евангельской фразой «не дадите святаго псом, ни пометайте бисер ваших пред свиньем» (от Матфея VII. 6).

(III) В этом направлении Аввакум, повторяя один и тот же мотив, стремится создать контраст. Здесь рассмотрим один из его любимых мотивов — земной рай. Аввакум вводит типичный райский мотив в «Житие» в двух местах: во-первых — в изображении сибирского пейзажа (л. 54 об.), во-вторых — в картине сна духовной дочери Анны (л. 96). Сравним эти параллельные места.

**ИЗОБРАЖЕНИЕ ГОР НА БАЙКАЛЕ:**

«Около его горы высокия, утесы каменныя, и зело высоки... На верху их полатки и повалуши, врата и столпы, и ограда — все богоделенное. Чеснок на них и лук ростет больши романовского и слаток добре. Там же ростут и конопли богорасленные, о во дворах травы красны и цветны, и благовонны зело. Птиц зело много — гусей и лебедей...» (л. 54 об.)

**ВИДЕНИЕ АННЫ:**

«Таж-де, привели меня во светлое место: жилища и полаты стоят, и едина полата всех болши и паче всех сияет красно. Ввели-де меня в нея, а в нееде стоят столы, о на них послано бело. И блюда з брашнами стоят. По конецде, стола древо многоветвено повевает и гараздо красно, а в нем гласы птичьи умильны зело...» (л. 96)

Поразительная близость изображаемых предметов той и другой сцены — здания, пища, растения, птиц — позволяет нам утверждать, что автор сознательно учитывает внутреннюю связь обеих сцен. Как видно, сибирская природа в первой сцене описана в реалистической манере. Но если сопоставлять первую сцену с последней, то она оказывается явным отступлением от канонической манеры изображения рая.

Любопытно, что в «Житии» наблюдается такое явление, когда символическое отступление развивается чрезмерно, создает образы, смысловые и ценностные значимости которых как бы противоположны друг другу.

Теперь разберем другой пример райского мотива. Наряду с двумя указанными эпизодами, Аввакум использует традиционный стереотип о земном рае при изображении сибирского пейзажа: «О, горе стало! Горы высокие, дебри непроходные: утес каменной яко стена стоит, и поглядѣть — заломя голову. В горах-тѣх обрѣтаются змеи великие... тамо же вороны черные а галки серые... на тѣх же горах гуляют звери дикие...» (л. 32 об. — л. 33). Как и в указанном примере (л. 54 об.), здесь Аввакум взял мотив из Псалтыри. Но в данном цитате он значительно прибавляет к нему своего собственного наблюдения. Ср.: «горы высокия еленем, камень прибжище заяцем... и бысть нощь, в нейже пройдут вси зверие дубравнии, скимни рыкающий восхитити, и в ложах своих лягут...» (Псалтырь, CIII, 18–22). В библейском тексте прославляется величие

бога, и природу как его творение. Здесь все проникнуто приятным восприятием земного мира, созданного богом. А в указанной части «Жития» чувствуется только страх перед суровой, угрожающей природой, который резко подчеркивается эпитетами отрицательной окраски как «*великие змеи*», «*вороны черные*», «*галки серые*», «*звери дикие*». Здесь символическое отступление уже заставляет переосмысливать или переоценивать символическое значение.

Таким образом, в результате чрезмерного развития этого принципа иногда выявляется «перевертывание» ценности в символической аспекте. Естественно, что такое явление создает у читателей впечатление, будто определенный образ теряет свойственное значение и приобретает смысловую и ценностную амбивалентность (двузначность или многозначность). Оказывается, что ряду ключевых образов-символов в «Житии», отмеченных исследователями — огонь, вода, плавание, пестрота и т. д. — и свойственна такая амбивалентность.

В эпизоде о «искушении блудницей» молодого Аввакума образ огня изображается двузначно: как символ «блудной страсти» («внутри *жгом огнем* блудным» (л. 14 об.), «злое *разжежение*» (л. 15), так и божественная очищающая сила в связи с образом Троицы «*Зажег* три свещи... возложил правую руку на пламя» (15 л.). В последующей сцене о видении, предсказавшим судьбе Аввакума, корабль «бежит ко мне (Аввакуму — *А. Н.*) из-за Волги, яко *пожрати* мя хощет» (л. 15). В указанных эпизодах «греховное» существование Аввакума уничтожается божественным огнем, и рождается новая жизнь — начало мученической судьбы. В этом образе несомненно отражается «амбивалентное осознание символики огня», отмеченное Н. В. Понырко[16] — адский, уничтожающий огонь и божественный огонь[17].

Образы воды и судового плавания в «Житии» тоже двузначны. В описании событий на ссылке образ воды не раз выступает в качестве угрожающей, уничтожающей силы (л. 38). Аввакум так характеризует свою жизнь в Сибири и Даурии: «Три годы из Даур ехал, а туды пять лет волокся, против воды на восток все ехал» (л. 56). Но с другой стороны, вода, в образе «святой воды», символизирует и одобряющую силу божества в борьбе против вражьей силы: «Я инова оружия на бесов не имею, токмо крест Христов, и священное масло, и *вода* святая, да коли сойдется, слез каплю-другую тут же прибавлю» (л. 44). Ей также утоляют жажду, вспомним, как Иахаве сделал Моисею: «Господи, источивыи Израилю, в пустыни жаждущему, воду тогда и днесь» (л. 58)[18].

В использовании образа «пестроты» четко выявляется символическая многозначность. В вышеуказанной сцене видения на берегу Волги (л. 15 —

[16] *Понырко Н. В.* Святочный и масленичный смех // Смех в Древней Руси, Л., 1984. С. 191.

[17] О символике огня у Аввакума также см.: *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем протопопа Аввакума... С. 21–22; *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. Pp. 177–178.

[18] О символике воды также см. *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. Pp. 175–176.

л. 15 об.), третий корабль, направленный к Аввакуму изображается так: «разными красотами *испещерен* — красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо». Как объект, посланный с небес, его можно определить как бы небесным: «его же ум человечь не вместит красоты его и доброты». В то же время в противопоставлении с предыдущими двумя кораблями, которые «златы, и весла на них златы, и шесты златы, и все злато», Аввакумов корабль «не златом украшен». Здесь есть возможность понимать «пестроту» как не вполне священную, а лишенную святости. Тем не менее в иных частях «Жития» образ «пестроты» принадлежит никониянам и символизирует земное, греховное существование в полном мере: «а я по городом паки их, *пестрообразных* зверей, обличал» (л. 61). «А и у вас православие *пестро* стало от насилия турскаго Магмета» (л. 71)[19].

По нашему мнению, в этом направлении развития символики можно сгруппировать ряд уникальных литературных приемов «Жития» — игра слов, каламбуры, шутки (смех), эмоциональные междометие и т. п., которые на первый взгляд нарушают нормальную коммуникацию и мешают автору объяснятся свою позицию. Совершенно очевидно, что такие манеры не происходят из традиционной поэтики агиографического жанра. Здесь должно быть нечто своеобразное, собственно аввакумовское. Поэтому их анализ даст нам ключ к пониманию связи своеобразного стиля с мировосприятием автора. Приведем несколько примеров.

«...боярин Василей Петрович Шереметев... велел благословить сына своего, *братобратца*» (л. 18 об.) (правильно — *бритобратца*: возможно, это нарочная описка для создания созвучия). «*Горе* стало! *горы* высокие» (л. 32 об.) «*Кромчию* книгу *прикащику* дал, и он мне мушка-*кормщика* дал» (л. 53 об), «голова досмотрил и послал в *Тайнишные* водяные ворота... ано от *тайных* дел шиш антихристов стоит» (л. 62 об.). «*И смех и горе*, как помянутся дние оны» (л. 39 об). «“Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось, не откушу!”. И *смех с ним, и горе*! Я говорю: “Чего щупать, на улице язык бросили”» (л. 79 — л. 79 об.).

Некоторые исследователи обращают внимание на такие ненормативные приемы. В. В. Виноградов, например, отмечая в употреблении каламбура и игры слов «живое поэтическое отношение к слову» Аввакума, говорит: «В сущности, всякое употребление слова в новом, индивидуально окрашенном смысле, всякое применение его к иному, не проводимому под него в системе языка кругу значений и явлений может быть обозначено и осознано как игра слов. Она начинается тогда, когда подчеркивается возникновение нового значения слова посредством сопоставления его с традиционным употреблением того же слова»[20]. А на наш взгляд такое отношение к игре слов можно интерпретировать не что иной, как дальнейшее развитие указанного принципа — отступления в символике. Рождение и «возникновение нового значения

[19] О символике пестроты также см.: *Brostrom R. N.* Archpriest Avvakum, The Life written by Himself. Michigan Slavic Publication, Ann Arbor, 1979. P. 164.

[20] *Виноградов В. В.* К изучению стиля Аввакума, принципов его словоупотребления // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIV. 1958. С. 376.

слова» ослабляет символические смысл и ценность. Здесь уже символическое отступление выходит за пределы нормативной символики, выступает как явное нарушение смысловой и ценностной упорядоченности[21].

* * *

Итак, из указанного можно утверждать, что общее направление символики «Жития», заключается в последовательном отступлении символических образов от нормативной, традиционной символики. Это символическое отступление внедряется весьма систематично путем непрестанного приведения разговорно-бытовых элементов в символику памятника. И, как видно, принцип действует так динамично, что он иногда выходит за рамки целостности символической системы. В результате перед читателем «Жития» открывается очень *реалистическая* картина, отличающаяся в значительном мере от традиционной манеры изображения житийной литературы. Но необходимо еще раз подчеркнуть, что такая тенденция к *реализму* происходит не прямо от одобряющего познания и воспринятая действующего мира. Для Аввакума, который принадлежал «литературной школе», придерживающейся принципа изображения «мира вечных идей, устойчивых символов, аллегорий, идеальной красоты»[22], *реалистическое* описание земного мира означает и разрушение традиционного образа мира, его системы. Поэтому оно должно было сопровождаться осознанием лишения правильного, законного соответствия между земным и небесным. Здесь несомненно находит отражение своеобразное мироощущение самого Аввакума.

Аввакум, стремясь оказать воздействие на современников литературными средствами, обращается на церковно-книжный символизм. И путем нарушения традиционной системы ему удалось создавать живой «образ разрушающего мира», передавать своим «чтущим и слушающим» свое трагическое мировосприятие: земной мир лишается источника священного, который сообщает ему смысл и ценность, и превратился уже в беспокойное существование, лишенное сакральности. На земле уже не может быть церкви, обеспечивающей таинственную связь с небесами, не может быть «святого», получившего полную благодать божью. Даже герой «Жития» вынужден подвергаться беспокойной земной жизни. Таким образом символизирующая сила играет существенную роль в «Житии» даже в ее разрушающем аспекте.

[21] Можно предположить, что в таких ненормативных и «невербальных» средствах коммуникации у Аввакума находит отражение древнерусское юродство. Аввакум неоднократно подражал юродству не только в действительной жизни, но и в литературе. См.: *Панченко А. М.* Смех как зрелище // Смех Древней Руси. Л., 1984. С. 126–128. Также см. мою статью: *Накадзава А.* «Юродство» в «Житии протопопа Аввакума»: Аввакум в народной культуре XVII века // Japanese Slavic and East European Studies. Vol. 9. 1988. Pp. 39–54 (перепечатана в этом сборнике).

[22] *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературы XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXI. Л., 1976. С. 283.

# К ВОПРОСУ ОБ ОДНОЙ ОСОБЕННОСТИ РЕДАКТИРОВАНИЯ СОФИЙСКОЙ ПЕРВОЙ ЛЕТОПИСИ

Несмотря на большое значение, которое имеет Софийская первая летопись (*С1*) в развитии русского летописания XV–XVII вв., история ее текста изучена недостаточно. Мы пока не имеем подробных и достоверных сведений о создании и составителе этого важного летописного свода. Это отчасти вызвано тем, что до недавнего времени полный и научно подготовленный текст *С1* не был издан ни по старшей, ни по младшей редакциям[1]. Но издание текстов младшей редакции по списку Царского в 1994 г.[2] и старшей редакции (извода) в 2000 г.[3] значительно упростило изучение *С1*. К тому же недавно был опубликован текст Новгородской Карамзинской летописи[4], которая служит, на наш взгляд, важным источником для *С1*. Теперь мы имеем реальную возможность приступить к текстологическому исследованию этой летописи в полном объеме.

Однако изучение текста *С1* затрудняется прежде всего сложностью самого процесса ее создания. Исследователи русского летописания XV в. выяснили, что *С1* текстуально связана с такими летописями, как Новгородская первая летопись (*Н1*), Новгородская Карамзинская летопись (*НК*) в ее двух подборках (*НК1*, *НК2*), Новгородская четвертая летопись (*Н4*), Троицкая летопись и др. Кроме этих реально существующих летописей большинство исследователей признает существование гипотетического свода, служившего общим источником-протографом для *С1* и *НК–Н4*. Но когда речь идет об отношении указанных летописей к *С1* и об определении этого гипотетического свода, который называется в разных исследованиях по-разному (Свод 1448 г., Новгородский Софийский свод, Полихрон Фотия 1418 г., Свод Фотия 1418 г.), исследователи не могут прийти к единой точке зрения[5].

[1] В 1853 г. была опубликована *С1* в шестом томе Полного собрания русских летописей (Софийские летописи. СПб., 1853. Т. 6), но некоторые большие повести, входящие в ее состав, напечатаны отдельно, причем многие ее известия, имеющиеся в других летописях, просто пропущены. Второе издание — 1925 г., доведенное до 6763 г. в первом выпуске, остается незаконченным (ПСРЛ. Софийская первая летопись. Л., 1925. 2-е изд. Т. 5. Вып. 1).

[2] ПСРЛ. Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994. Т. 39.

[3] ПСРЛ. Софийская первая летопись старшего извода. М., 2000. Т. 6. Вып. 1.

[4] ПСРЛ. Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002. Т. 42.

[5] Подробнее см.: *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 129–131.

Решение этого сложнейшего вопроса, безусловно, требует фундаментального текстологического изучения на основании подробного (постатейного) сравнительного анализа текста *С1* и указанных выше летописей. В данной статье мы остановимся только на одном аспекте текстологического исследования на характерной редакционной работе составителя *С1* над социально-административными терминами. Следы такой работы могут быть выявлены при анализе разночтений текста *С1* в сравнении с ее возможными источниками[6]. Наличие таких изменений текста отчасти отмечено исследователями[7] на примере княжеского и великокняжеского титулов (см. ниже). Однако оказывается, что следы такого рода редактирования встречаются и во многих социально-административных терминах, обозначающих в особенности социальные сословия. Задача данного исследования — проанализировать каждый случай изменения таких терминов и попытаться определить замысел редактора, отраженный в этой редакционной работе.

Необходимо оговориться, что здесь объектом исследования являются небольшие летописные статьи *С1*. Как правило, известия в этих статьях, будучи основной тканью летописного изложения, восходят к тем или иным известиям предшествующих летописей. В то же время большие летописные повести, которые занимают важное место в *С1*, остаются за рамками исследования, поскольку при создании летописных повестей в *С1* комбинируется текст из разных летописей, который был творчески обработан[8], что значительно осложняет задачу определения его источников.

## 1. *дружина / бояре, вой, люди* и другие

Самым заметным объектом редакционной работы над сословными терминами составителя *С1* является термин *дружина,* В *С1* этот термин систематически опускается или заменяется другими словами. Следы этой работы мы

[6] Для анализа редакционной работы *С1* мы используем текст ее старшей редакции (извода) по изданию 2000 г., потому что старшая редакция, как полагают исследователи, в большей степени сохраняет первоначальный вид текста и меньше подвергалась поздним обработкам, чем младшая редакция. А для сравнения будут привлечены в основном Новгородская Карамзинская летопись (*НК*) (ее первая подборка — *НК1* и вторая подборка — *НК2*) и Новгородская первая летопись младшего извода (*Н1*) и отчасти Лаврентьевская летопись (*Лвр*). Несмотря на расхождение мнений исследователей по поводу взаимоотношений указанных летописей и *С1*, наше сравнение показывает, что в подавляющем большинстве случаев чтения различных терминов в этих летописях древнее, чем в *С1*. Поэтому можно полагать с большой вероятностью, что разночтения, которые наблюдаются систематически в *С1* независимо от источников, должны принадлежать именно редактору *С1*, а не составителям ее источников.

[7] *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 73–75; *Шибаев М. А.* Редакторские приемы составителя Софийской 1-й летописи // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: Редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 388–393.

[8] *Лурье Я. С.* Общерусские летописи... С. 73–75.

видим на всем протяжении текста *С1* — первый под 6452 (944) г., а последний — под 6912 (1404) г. Правда, такие пропуски и замены данного термина проведены не полностью. Слово *дружина* встречается во многих статьях *С1*, особенно часто во фразеологизме *в малой дружине*[9]. Но, поскольку редактор-составитель *С1* достаточно последовательно исключает этот термин, нетрудно понять, что это именно его редакторский прием[10]. Пропуск слова *дружина* мы находим в следующих статьях: под 6574 (1066) г.: «Княже, с дружиною своею здрав буди» (*НК1*) / «Княже, здравъ буди» (*С1*); под 6699 (1191) г.: «ходи князь Ярославъ.. и поя съ собою новогородьци и прежнюю дружину» (*НК1*) / «Ходи князь Ярославъ... и поя съ собою новогородьци» (*С1*); под 6912 (1404) г.: «князь Юрьи... выѣха из города не въ мнозѣ дружинѣ» (*НК2*) / «и выѣха из города не въ мнозѣ» (*С1*).

Во многих случаях термин *дружина* заменен другими словами в зависимости от контекста — *бояре, вой, слуги, людие, сила, свои*[11]: под 6452 (944) г.: «Игорь же, дошед Дуная, съзва дружину, начя думати» (*НК1*) / «Игорь же, дошедъ Дуная, съзва бояре свои, нача думати» (*С1*); под 6524 (1016) г.: «И рече Ярослав дружен ѣ» (*НК1*) / «и рече Ярославъ своимъ воемъ» (*С1*); под 6890 (1382) г. «Олег же не въ мнозѣ дружинѣ едва утече» (*НК2*) / «Князь же Олегь не въ мнозѣ людии убъжа» (*С1*).

Иногда *дружина* заменяется на слова, которые можно понять только по контексту: под 6835 (1327) г.: «а Щелканъ с дружиною своею тамо сгорѣ» (*НК2*) / «и сгорѣ Щелканъ и с прочими татары» (*С1*); под 6887 (1379) г.: «Видѣв же Мамаи изнеможение пружины своеа» (*НК2*) / «И видѣ окааныи Мамаи изнеможение посланых его» (*С1*).

Указанное редактирование можно объяснить, с нашей точки зрения, стремлением редактора *С1* сделать свой свод более понятным. В первой половине XV в. *дружина* как постоянная военно-политическая организация, сформированная при князе, исчезла и вообще заменяется *дворомъ*[12], и ее значение, возможно, стало малопонятным для современников.

[9] См.: *Сороколетов Ф. П.* История военной лексики в русском языке XI–XVII вв. Л., 1970. С. 154–156. Ф. П. Сороколетов отмечает, что в XV–XVI вв. термин *дружина* употребляется «в исторических повестях и других произведениях, носящих на себе заметную печать литературной обработки» «со специальным стилистическим заданием — подчеркивать величие своих воинских сил или торжественность обстановки» (Там же. С. 155).

[10] М. А. Шибаев отмечает в *С1* тенденцию к устранению слова *дружина* (*Шибаев М. А.* Редакторские приемы составителя... С. 388).

[11] В третьем томе «Истории государства Российского» Н. М. Карамзин тоже замечает такую замену слова *дружина*: «Что прежде называлось Дружиною Государей, то со временем Андрея Боголюбского уже именуется в летописях Двором: Бояре, Отроки и Мечники Княжеские составляли оный» (*Карамзин Н. М.* История Государства Российского. СПб., 1842. Кн. 1. Т. 3. С. 122–123).

[12] *Сороколетов Ф. П.* История военной лексики... С. 140.

### *2. мужи / бояре, двор, люди*

Можно отметить, что в некоторых частях *С1* слово *муж,* читающееся в источниках, заменено более конкретными понятиями: под 6453 (945) г.: «Посла Игорь мужи своя к Роману» (*НК1*) / «Игорь же посла боляры своя къ Роману» (*С1*); под 6454 (946) г.: «яко ти бѣаху убили мужа еа» (*НК1*) / «яко тѣ бѣаху убили князя моего» (*С1*); под 6754 (1246) г.: «и не упусти их ни мужа» (Ш) / «и не упусти ихъ ни единаго» (*С1* под 6753 (1245) г.); под 6771 (1263) г.: «Он убѣже в Новгород с мужи своими» (*НК1*) / «Онъ же убѣжа въ Новъгородъ съ дворомъ своимъ» (*С1*); под 6801 (1293) г.: «князь Андрѣи с вятшими мужи иде в Торжокъ» (Ш) / «Андрѣи Александрович со большими людми иде в Торжекъ» (*С1*); под 6850 (1342) г.: «И убиша немѣць, изборянъ и пльсковичи 60 муж» (*НК2*) / «и туто убиша нѣмци пьсковичь и изборянъ 60 человѣкъ» (*С1*).

Интересно, что в повести «Рукописание Магнуша» под 6860 (1352) г. в *НК2* слово *муж* употребляется четыре раза для обозначения людей шведского гарнизона, но в *С1* во всех случаях оно заменено такими словами, как *наместники, немцы, силы* в зависимости от контекстов: «и мужи есми свои посадилъ» (*НК2*) / «и намѣстники свои есмь в городе посадилъ, и съ ними неколико силы моея оставих» (*С1*); «а мужей моих побили» (*НК2*) / «а намѣстниковъ и немѣць побили, который были в городѣ» (*С1*).

В некоторых случаях термин *муж* просто опущен в *С1*: под 6730 (1222) г.: «послаша владыку Митрофана и посадника Иванка и старѣишии мужи в Володимерь» (*НК1*) / «Послаша архиепископа Митрофана и посадника Иванка къ великому князю» (*С1*); также под 6730 (1222) г.: «послаша новгородци мужи стаѣишии къ Юрью» (*НК1*) / «тогда же послаша новгородьци к великому князю Юрью» (*С1*).

В источниках-летописях XI–XIV вв. значение слова *муж* очень емко, и оно употребляется не только для обозначения «мужчины» и «мужа», «супруга», как в современном языке, но и для обозначения знатных людей — *княж муж, нарочитый муж, добрый муж*[13]. В указанном редактировании можно заметить склонность редактора *С1* избегать неопределенного для него слова *муж* и заменять его более конкретными понятиями. В этом просматривается тот же самый прием, который наблюдался при рассмотрении термина *дружина.*

### *3. сол, слы / посол, послы*

В *С1* слово *слы,* которое употребляется в источниках (*Лвр*, *НК1*), главным образам в летописных статьях за X–XI вв., систематически заменено словом *послы.* Мы наблюдаем 14 случаев такой замены. Она произведена настолько последовательно, что в *С1* нельзя найти ни одного слова *слы.* Так, например, читаем фрагменты под 6453 (945) г.: «Приела Роман слы къ Игореви» (*НК1*) /

[13] *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 177–179.

«Присла Роман послы къ Игореви» (*С1*); под 6488 (980) г.: «И рече Блуд к слом Володимеримъ» (*НК1*) / «и рече Блудъ к посломъ Володимеримъ» (*С1*).

В *НК1* слово *соль (слы)* в значении «посла», «посланника» исчезает из употребления уже в статьях начиная с конца XII в., и в летописных известиях с XIII в. широко употребляется слово *посол.* Разумеется, редактор *С1* считал термин *слы* устаревшим и малопонятным. Это доказывается и тем, что в статье *С1* под 6453 (945) г. неправильно интерпретируется слово «солъ» (единственное число от *слы)* в выражении «солъ Игоревъ» (*НК1*) как «сынъ Игоревъ» (*С1*), что, видимо, объясняется тем, что редактор *С1* не мог уловить смысл слова *солъ.*

### *4. князь / великий князь*

Как уже отмечалось исследователями, в *С1* просматривается тенденция «настойчиво проводить титулатуру князей»[14]. Действительно, нетрудно заметить постоянное стремление редактора использовать титул *князь* применительно практически ко всем князьям Рюриковичам, которые часто выступают без княжеского титула в источниках новгородского происхождения (*Н1*, *НК1*, *НК2*): под 6631 (1123) г.: «Ходи Всеволод с новгородци на ѣмь» (*НК1*) / «Ходи князь Всеволодъ с новогородьци на ѣмьи» (*С1*); под 6631 (1123) г.: «Оженися Мстислав Володимирич» (*НК2*) / «Женися князь Мьстиславъ» (*С1*); под 6659 (1151) г.: «Победи Изяславъ с Вячеславомъ Юрья у Переяславля» (*Н1*) / «Победи князь Изяславъ и Вечеславъ князя Юрия у Переяславля» (*С1*). Такая работа проведена над всеми источниками на протяжении всего текста *С1*. Действительно, у редактора *С1* была устойчивая склонность к проведению титулатуры князей[15]

Кроме того, особенный интерес представляет употребление в *С1* великокняжеского титула. Редактор дает некоторым князьям титул *великий князь,* который не читается в источниках. Если внимательно рассмотреть употребление титула *великий князь* в *С1*, то становится ясно, что редактор отнесся к этому титулу двояко — официально и оценочно. «Официальное» употребление мы видим главным образом в известиях о кончине князей, которые занимали великокняжеский стол в Киеве, потом во Владимире и Москве[16].

[14] *Лурье Я. С.* Общерусские летописи... С. 72–73.

[15] Кроме вставки слова *князь* в *С1* наблюдаются вставки титула или уточнения: под 6585 (1077) г.: «преставися архиепископ новгородьскыи Феодоръ» (слово «новгородьскыи» добавлено в *С1*, в *НК1* его нет); под 6623 (1115) г.: «принесение мощи святую мученику» (слово «святую» добавлено в *С1,* а в *НК2* его нет); под 6553 (1045) г.: «заложи Владимир церковь святую Софию» (то же самое); под 6634 (1126) г.: «преставися митрополить рускыи Никита» (слово «рускыи» добавлено в *С1*, а в *НК2* его нет).

[16] Приведем имена великих князей, к которым редактор *С1* относится «официально»: Мстислав Ярославич — под 6542 (1034) г., Владимир Ярославич — под 6560 (1052) г., Святослав Ярославич — под 6584 (1076) г., Владимир Всеволодович Мономах — под 6633 (1125) г., Мстислав Владимирович — под 6639 (1131) г., Андрей Владимирович — под 6649 (1141) г., Юрий Владимирович Долгорукий — под 6665 (1157) г., Андрей Юрье-

Второй — «оценочный» — тип употребления титула *великий князь* связан, несомненно, с задачей прославления самого князя. Мы обнаруживаем, что этот титул применяется также по отношению к некоторым князьям: Ярославу Владимировичу Мудромскому, Всеволоду Юрьевичу Большому Гнезду, Александру Ярославичу Невскому, его сыну Андрею Александровичу, Ивану Даниловичу Калите, Юрию Даниловичу, Семену Ивановичу Гордому, Дмитрию Ивановичу Донскому, Василию Дмитриевичу Первому. В отличие от «официального» употребления титула они сопровождаются великокняжеским титулом в большинстве случаев, когда их имена упоминаются в *С1*.

Оценочное употребление великокняжеского титула для похвалы князя наблюдается и по отношению к Михаилу Ярославичу Тверскому, который мученически погиб в Орде. Мы встречаем титул *великий князь* не только в повести о его трагической смерти под 6827 (1319) г., но и во всех известиях о нем.

Необходимо сказать, что такое оценочное употребление слова *князь* иногда имеет и противоположную цель — показать негативное отношение к князю, опустив великокняжеский или княжеский титул, который сопровождает его в источниках. Интересным примером такого рода служит редакционная работа *С1* над текстом «Рукописания Магнуша», приведенным под 6860 (1352) г. В предполагаемом первоначальном тексте, сохранившемся в *НК2*, три шведских военачальника, которые совершили военные походы на Русь в разные времена, носят одинаковый титул *князь:* «Первое сего поднялся <u>князь</u> Бергерь», «брат мои, <u>князь</u> Маскалко, вшед в Неву», «аз, <u>князь</u> Магнушь, того не порядя» (*НК2*); в *С1* в приведенных контекстах княжеский титул опущен и каждому дается свой собственный титул (название): «Первие сего подьялъся <u>местерь</u> Белгерь»; «<u>брат</u> мои Маскалка, вшедъ в Неву»; «язъ, Магнушь <u>король</u>, того не порядя» (*С1*)[17]. Наверное, редактор *С1*, у которого был оценочный подход к слову *князь,* не мог допустить его употребления по отношению к иноземным военачальникам[18].

### *5. жена/княгиня*

Склонность редактора *С1* к употреблению княжеского титула отражается и в словоупотреблении им термина *княгиня.* В *С1* наблюдается замена сло-

вич Боголюбский — под 6683 (1175) г., Мстислав Давидович — под 6738 (1230) г., Ярослав Всеволодович — под 6754 (1246) г., Александр Михайлович Тверской — под 6847 (1339) г. (великокняжеский титул прибавлен только в статье о его убийстве в Орде).

[17] Здесь уместно отметить, что в «Рукописании Магнуша» в качестве титула трех русских князей (Александра Ярославича, Андрея Александровича, Юрия Даниловича) в источнике (*НК2*) используется термин *князь*, а в *С1* он был заменен на *великий князь* во всех трех случаях. Здесь нетрудно видеть еще один пример вышеуказанного «похвального» употребления великокняжеского титула.

[18] М. А. Шибаев тоже отмечает, что составитель *С1* не только использует великокняжескую титулатуру с целью прославления князей, но и стремится устранить ее по отношению к соперникам-князьям (см.: *Шибаев М. А.* Редакторские приемы составителя... С. 389–392).

ва *жена* (но гораздо реже, чем в случае редактирования княжеского титула) словом *княгиня,* когда слово действительно означает «жену князя». Приведем некоторые примеры: под 6453 (945) г.: «поимемь жену его Волгу» (*Лвр*, *НК1*) / «поимемь княгыню его Олгу» (*С1*); под 6644 (1136) г.: «всадиша и (князя Всеволода. — *А. Н.*) въ епископль дворъ съ женою» (*НК1*) / «всадишаи въ епископль дворъ съ княгинею» (*С1*); под 6748 (1240) г.: «Олександръ князь из Новагорода съ матерью и с женою» (*Н1*) / «Александръ Ярославичь съ матерью, съ княгинею» (под 6749 (1241) г. в *С1*).

### *6. посадник, муж, тиун / наместник*

Слово *наместник* оказывается одним из любимых слов для редактора *С1*. В некоторых случаях в *С1* употребляется слово *наместник* вместо слов *посадник, муж, тиун* источников: под 6485 (977) г.: «а Ярополкъ посадникъ свои посади в Новѣгородѣ» (*НК1*) / «а Ярополкъ в Новѣгородѣ посади свои намѣстьникы» (*С1*); под 6587 (1079) г.: «и Всеволод же посади посадника в Тмуторокани Ратибора» (*НК1*) / «и Всеволодъ же посади намѣстника своего Ратибора Тмуторокани» (*С1*); под 6790 (1282) г.: «мужи Дмитриевы выступишя из града» (*НК1*, *Н1*) / «а намѣстнипи князя великаго выѣхаша из города» (*С1*); под 6781 (1273) г.: «Приходи князь Василеи к Торжку и посади тиун свои» (*Н1*, *НК1*) / «Приходи князь Василеи Ярославич костромьскыи к Торжку и посади своего намѣстника «(*С1*); под 6860 (1352) г.: «а мужей моих побили» (*НК2*) / «а намѣстниковъ и немѣць побили, который были в городе» (*С1*).

Склонность летописца к употреблению слова *наместник* можно объяснить тем, что это слово в XIV–XVI вв. означает должностное лицо, назначенное великим князем и обладающее административными и военными функциями в городах и волостях, находящихся под властью великого князя[19]. Редактор *С1*, московский книжник XV в., выбрал более близкий ему по стилю термин для обозначения тех исторических лиц, которых князь оставлял в замену себе в подвластных ему городах.

### *7. таль / полон*

Согласно словарю И. И. Срезневского термин *таль* в значении «заложник» употребляется в основном в ранних памятниках письменности. В летописных статьях *С1* под 6452 (944) и 6505 (997) гг. этот термин остается неизменным. Но в поздних известиях *С1* мы обнаруживаем следы редактирования: под 6748 (1240) г.: «дѣтии поимаша у добрых муж в таль» (*Н1*) / «но много дѣтеи у добрых мужь поимаша в полонъ» (в *С1* под 6749 (1241) г.); под 6750 (1242) г.: «и таль плесковьскую пустиша и умиришася» (*Н1*) / «и пьсковьскыи полонъ пустимъ.

[19] Dictionary of Russian Historical Terms from the Eleventh Century to 1917 / Compiled by S. G. Pushkarev. Yale, 1970. P. 66.

И умиришася, а полон пустиша весь обоихъ» (*С1*); под 6900 (1392) г.: «а князи и княгини поима в таль» (*НК2*, *НК1*) / «а князи и княгини поима в полонъ» (*С1*)[20].

Причину подобного редактирования, с нашей точки зрения, можно видеть в стремлении модернизировать текст, как мы проиллюстрировали на примере терминов *дружина, муж, слы.*

### *8. поклонитися, мольба, поклон / бита челом, челобитье*

Приведем весьма интересный пример редактирования *С1* в случае, когда лексема не является сословным термином. Это употребление фразеологизма *биты челом* или *челобитие* в тех местах *С1*, где в источниках читаются *покланятися, поклон, мольба* и др. В *С1* на отрезке повествования от 6454 (946) г. до 6906 (1398) г. мы обнаружили 18 примеров таких вставок и замен, в которых можно видеть достаточно последовательный редакторский прием.

Впервые такая правка встречается в рассказе о четвертой мести Ольги под 6454 (946) г.: «Древляне же ради бывше, събрашя по всему граду от двора по 3 голуби и по 3 воробьи, и послашя къ Олзѣ с поклономъ» (*НК1*) / «Древляне же ради бывше, собраша по всему граду от двора по 3 голубии и по 3 вороби, и посла к Волзѣ с челобитием» (*С1*).

Можно привести также следующие примеры редактирования: под 6704 (1196) г.: «иде Ярослав на Новыи Торгъ, и приаша и новоторжци с поклоном» (*НК1*) / «иде Ярославъ на Новыи Торгъ, и прияша и новогородъии с челобитьемъ» (*С1*); под 6722 (1214) г.: «Чюдь поклонишася ему» (*НК1*) / «Чудь добиша челом Мстиславу» (*С1*); под 6742 (1234) г.: «поклонишася нѣмци князю» (*Н1*) / «добиша немцы челом князю Ярославу» (*С1*); под 6777 (1269) г.: «прислали послы с мольбою: кланяемся на всеи воли вашеи» (*Н1*) / «немцы прислаша послы своя с челобитием, глаголюще: челом бьем» (*С1*); под 6841 (1333) г.: «И послаша новгородци послы, зовуще в Новъгород: анхимандрѣта» (*Н1*) / «новгородцы же послаша послы своя к великому князю с челобитием архимандрита» (*С1*); под 6906 (1398) г.: «ездища послы из Новаграда к Москве..., и взяша миръ съ княземь Васильем» (*НК2*) / «ѣздиша на Москва к великому князю Василию Дмитриевичу послы новогородские... с челобитьемъ от Новагорода и взяша миръ» (*С1*).

Из приведенных сопоставлений видно, что в большинстве случаев (15 из 18 примеров) термины *челобитье* и *челом биты* употребляются по отношению к новгородцам. Даже в одном случае (под 6704 г. (1196)) фраза в источнике «новоторжци с поклоном» (*НК1*) неправильно (нарочно?!) передается в *С1* как «новогородъци с челобитьемъ». Можно еще заметить, что в редактированном тексте новгородцы с *челобитьем* обращаются преимущественно к своему

[20] А. Г. Бобров считает, что чтение «в таль» в *НК2* находилось в общем протографе *С1* и *НК2* (Свод Фотия 1418 г.), а чтение «в полонъ» в *С1* возникло в результате редактирования создателем *С1* (*Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. С. 132–133).

князю или великому князю (13 из 15 примеров). Очевидно, в этих переделках новгородцы изображаются в значительной степени униженными.

Как показывает история этого термина, с первой четверти XIV в. выражение *челом бити* начинает использоваться в значении «просить», потом, ее второй половины XIV в., оно становится «обязательным элементом формирующейся московской деловой речи» как форма «смиренного, униженного обращения низшего к высшему»[21]. Можно считать, что, используя это выражение вместо более нейтральных слов *поклон, мольба,* редактор *С1* хотел подчеркнуть преимущество Москвы в дипломатических делах по отношению к Новгороду.

* * *

Подведем некоторые итоги. Рассмотренное редактирование (замены, вставки и пропуск ряда социально-административных терминов) проведено в *С1* довольно последовательно, что позволяет видеть в этом сознательный и целеустремленный редакторский прием. Использование его объясняется, по-видимому, стремлением редактора *С1* сделать свой текст более понятным для современных ему читателей. Работа эта не является чем-то особенным: такого рода редактирование широко наблюдается в поздних общерусских летописях (в Ермолинской, Воскресенской, Никоновской и др.). Однако редактор не ограничивается чисто стилистическими приемами. Очевидно, что при редактировании составитель *С1* стремился также интерпретировать архаические термины согласно критериям своего времени и донести свое осмысление текста путем их изменений и пропусков.

Самый наглядный пример такого приема мы видим в употреблении княжеского и великокняжеского титулов и термина *челобитье.* Здесь редактор *С1* стремиться поднимать авторитет великокняжеского стола и умаляет роль соперников и противников его авторитета — Твери, Суздаля и, прежде всего, Новгорода. И в других вышеуказанных случаях редактирования можно видеть, хотя и в гораздо меньшей степени, стремление редактора пересмотреть прошлое, исходя из своей промосковской ориентации.

Мы уверены, что данные наблюдения, хотя они сделаны только над одной особенностью редактирования *С1*, будут полезны для дальнейшего текстологического исследования *С1* и связанных с ней летописей. Присутствие тех или иных следов указанного редактирования служит важным указателем обработки данного текста именно редактором *С1*, а не составителем ее источника. Это должно облегчить выяснение истории текста летописей. Кроме того, изучение данной редакторской особенности комплексно вместе с другими особенностями *С1* позволяет сформировать более ясное представление о составителе этой летописи и о характере его работы.

[21] *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1972. С. 48–49, 55.

# К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ «РУКОПИСАНИЯ МАГНУША»

«Рукописание Магнуша, короля Свейского» (далее «Рукописание»), подложное завещание шведского и норвежского короля Магнуса II Эрикссона (1316–1374) — литературно-публицистическое произведение, которое помещено в большинстве общерусских и новгородских летописей XV–XVIII вв. под 6860 (1352) г. Хотя почти все списки памятника дошли до нас только в составе русских летописей, есть основания предполагать, что его оригинал был создан в Новгороде независимо от летописей, по-видимому, в 10-е годы XV в. [Накадзава, 1998].

«Рукописание» — компилятивный памятник, стилизованный под новгородскую завещательную грамоту — *рукописание*. В то же время при его создании были использованы разнообразные источники, письменные и устные. Определение источников и их анализ, как нам представляется, позволят найти ответ на некоторые важные вопросы, касающиеся создания памятника: образ автора, его знание литературы и источников, круг его общения, обстоятельства и цель составления памятника и т. д.

Почему «Рукописание» было сочинено именно в жанре *рукописания*? С середины XIV в. в Новгородской земле в связи с расширением торговых и хозяйственных отношений *рукописание* как частная актовая грамота получило широкое распространение, и его формуляры стали довольно стабильными. Документ, как правило, начинается формулой: «се аз, кто-то, пишу рукописание при своем животе...», и в его конце иногда встречается слово *рукописание*, например, «кто се мое рукописание переступит...». Теперь нам известны 24 таких рукописания-завещания, напечатанных в «Грамотах Великого Новгорода и Пскова» [ГВНП, 1949: № 110, 111, 120, 126, 129, 144, 155, 169, 170, 210, 217, 226, 230, 234, 239, 244, 250, 256, 257, 258, 259, 295, 320, 328], один в «Актах социально-экономической истории северо-восточной Руси конца XIV — начала XVI в. [АСЭИ, 1964: № 292], два — в публикациях В. И. Корецкого [Корецкий, 1958: № 7] [Корецкий, 1969: № 3], четыре в книге Л. И. Марасинова [Марасинова, 1966: № 8, 14, 15, 35]. Кроме того, в новгородских берестяных грамотах (№ 42, 519 / 520, 580, 692) также встречаются рукописания-завещания с довольно устойчивым формуляром.

Следует отметить, что употребление слова *рукописание* в значении «завещания» было характерно только для Новгородской земли. В северо-восточной Руси подобный акт назывался «душевной грамотой» или «духовной грамотой» (последнее название теперь принято как научный термин, означающий любой древнерусский завещательный документ), что несомненно восходит к московской традиции. А после присоединения Новгородской республики к Московскому государству новгородское рукописание-завещание перестало существовать и их начитают писать по московскому формуляру под названием «духовная» [Андреев, 1986: С. 99–100].

Новгородская особенность рукописания-завещания отражена и в его формуляре. В документах конца XIV–XV вв. он довольно стабилен и своеобразен в отличие от московской «духовной», что позволяет нас сделать дипломатический анализ.

Исследователь новгородских актов В. Ф. Андреев отмечает пять составных частей (клаузул) в формуляре рукописания-завещания: 1) посвящение Богу (invocatio); 2) имя завещателя и изложение обстоятельств, предшествовавших составлению «духовной» (intitulatio + arenga); 3) распоряжение по существу дела (dispositio); 4) удостоверительная часть (corroboratio); 5) заклятие против нарушителей воли завещателя (sanctio) [Андреев, 1986: С. 101].

В качестве примера приведем один текст новгородского рукописания-завещания, написанного в Новгороде в конце XIV — начале XV в. [ГВНП, № 126 (С. 184)].

1) Во имя отца и сына и Святаго Духа.
2) Се язъ рабъ божии Андреи, отходя сего свѣта, пишу рукописание се при своемъ животѣ, гдѣ мнѣ что дати и взяти.
3) Продалъ есми треть земли, свои участокъ, свою отцину, цимъ владѣлъ есми, орамыми земли и пожни на Луготинѣ острови святому Михаилу одерень. А взялъ есмь пять сороковъ бѣлки у святаго Михаила, у старосты у Василия Михайловского.
4) А на то Богъ послухъ и отецъ мои душевный попъ Степанъ святаго Кузмы и Демияна.
5) А хто се рукописани мое преступить, сужуся с нимъ предъ Богомъ.

Если мы сравним этот формуляр с текстом «Рукописания Магнуша» (Полный текст «Рукописания» по Софийской первой летописи [ПЛДР, 1981: С. 58–60] указан ниже в «Приложении»), то не трудно заметить почти полное соответствие институляции (2), санкции (5) и диспозиции (3) обоих текстов.

В институляции (2) выражение в «Рукописании» почти полностью совпадает с типичной формулой рукописания-завещания ([2] «отходя сего свѣта, пишу рукописание се при своемъ животѣ»). В обоих текстах имеется и довольно полная санкция (5). В «Рукописании» диспозиция (3) сказывается коротко (ст. [3]–[4]), но она четко выражает основную идею произведения. В обоих

текстах формулы институляция (2) и санкция (5) обрамляют основную часть текста. Можно утверждать, что не только заголовок, но и сходство по формуляру определяют жанровую особенность «Рукописания».

Для исследования жанровой особенности «Рукописания», необходимо обратить также внимание на два весьма интересных *рукописания*, составленных в Новгороде в XIV–XV вв. Одно — «Рукописание князя Всеволода Мстиславича», а другое — новгородская редакция «Устава Владимира Святославича», текст которого имеет заглавие: «Рукописание святаго князя крестившаго рускую землю». В научной литературе оба рукописания, как правило, относятся к жанру «уставная грамота». Действительно, они являются не частным актом, как новгородские рукописания-завещания, а юридическим документом, и по своему содержанию они далеко не похожи на рукописание-завещание.

Первое рукописание-устав именуется в научном обиходе «Рукописанием князя Всеволода», поскольку большинство списков имеет этот заголовок. Оно было составлено от имени знаменитого князя Всеволода Мстиславича, княжившего в Новгороде в первой половины XII в. Но судя по многочисленным анахронизмам, имеющимся в тексте возникновение оригинального вида памятника, как считают исследователи, должно быть отнесено к концу XIII — началу XIV в. [Щапов, 1972: С. 166–174] [Хорошев, 1980: С. 125–128].

У «Рукописания князя Всеволода» есть два извода — Троицкий и Археографический. Первый извод сохранился в единственном списке третьей четверти XVI в., но более полно отражает древний оригинал. Второй, имеющий не менее, чем 23 списка, известен в самом раннем списке начала 20-х годов XV в. [РЗ, Т 1: С. 262].

Текст Археографического извода начинается фразой: «се азъ князь великий Всеволод, нареченный во святомъ крещении Гавриилъ самодержецъ, сын Мстиславль, внук Владимеров Мономаха... поставилъ есми церковь святый Иоаннъ великий на Петрятинѣ дворищи...» [Щапов, 1976: С. 160], что соответствует иституляции обыкновенного рукописания-завещания. Однако последующие сведения об установлении юридического положения купеческой корпорации в Иоанновской церкви никак не похожи на обыкновенное рукописание-завещание. В общем, «Рукописании князя Всеволода» представляет собой в полном мере уставной документ, только формально имеющий черты *рукописания*.

При изучении истории текста «Рукописания Всеволода» видно, что определение памятника как *рукописания* возникает при составлении позднего (Археографического) извода в связи с возникновением нового правового порядка в Новгороде. В заголовке текста раннего извода, представленного в Троицком списке (изводе), отсутствует слово *рукописание*. Возможно, в Археографическом изводе, возникновение которого можно отнести ко второй половине XIV — началу XV в., текст был частично переработан, к нему был добавлен заголовок, чтобы он соответствовал жанровой норме рукописания-завещания [РЗ, Т. 1: С. 289].

При сравнении «Рукописания Всеволода» с текстом «Рукописания Магнуша», обнаруживается также любопытное сходство в выражениях санкции.

| **«Рукописание Всеволода»** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| А кто почнеть вѣсъ отимати, или продавати... ино на того Спас, пречитсаа, и святыи великим Иванъ, и святыи пророкъ Захарии и будеть имъ тма, и *огнъ*, и съблазнъ, и *казни Божия.* [Щапов, 1976: С. 163] | [26] а кто наступить, на того *огнь и вода, им же мене Богъ казнилъ* |

Если учитывать, что фразы «огнь и вода» и «Божия казнь» вообще не встречаются в санкционной формуле новгородских рукописаний-завещаний, то это аналогичное выражение позволяет предположить влияние «Рукописания Всеволода» на рассматриваемый памятник.

Не менее интересным представляется другое рукописание — «Устав Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных». Он известен в 6 редакциях, и около 250 списков дошло до нашего времени. Среди них 8 списков, принадлежащих к Археографическому изводу Оленинской редакции, имеют общий заголовок «Рукописание святого князя, крестившаго рускую землю» [Щапов, 1976: С. 17]. Изучение истории текста показывает, что именно при возникновении Археографического извода этот заголовок был добавлен к тексту. По мнению исследователя, этот извод был создан в Новгороде в XIV в.

Уже в своих ранних редакциях «Устав Владимира» был сформулирован в виде завещания, адресованного потомкам и подданным, что свидетельствуется наличием почти во всех списках формулы «инвокации», свойственной древнерусскому завещанию: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Можно предположить, что новгородский составитель Археографического извода, учитывая такую жанровую особенность «Устава Владимира», дал ему самое подходящее для него заглавие — *рукописание*. Кроме употребления слова *рукописание* в заглавии, «Устав Владимира» имеет достаточно много сходных черт с «Рукописанием Магнуша» в композиции и употреблении отдельных выражений. Сравним оба текста (полный текст из «Устава Владимира» и соответствующий текст из «Рукописания»).

| **«Устав Владимира»** (Археографический извод Оленинской редакции) | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| *Рукописание святого князя, крестивъшаго рускую землю.* | [1] в лѣто 6860. *Рукописание Магнуша короля Свѣискаго.* |
| Во имя отца и сына и святаго духа. | |
| *Се азъ князь великыи Володимеръ, нареченный въ святѣмь крещении Василие,* сынъ Святославль, внукъ Игоревъ | [2] *се язъ, князь Магнушь, король Свѣискии, нареченыи въ святомь крещеньи Григории,* |

| | |
|---|---|
| и блаженный княгыня Олгы, въсъприялъ есмь святое крещение от греческыихъ царей Костянтина и Василия, и от Фотия патриарха цареградскааго, взяхъ пръвааго митрополита Леона на Киевъ и на всю Русь, иже крести всю Рускую землю святыхъ крещениемь. | |
| *И потом же,* лѣтомь многымъ минувшемь, създавахь церковь святыя Богородиц Десятинную, и дахь ей десятину по всей землѣ Рустѣи. | [7] *и потом* брат мои Маскалка вшедъ в Неву... |
| И с княжения въ съборную церковь от всякого княжа суда десятую вѣкщу, а от торгу десятую неделю, а из домовъ на всякое лѣто десятое от всякого стада и от всякого житиа чюдному Спасу и чюдьнѣи его Матери | [9] *и потом* было намъ розмирие с Русью 40 лѣт.<br>[10] *и потом* за сорок лѣт с великимь княземь Юрьемъ Даниловичемъ взяли есмя миръ вечный на Невѣ, |
| *И потомъ* разгнувше греческыи номоканонъ и обрѣтохомъ в немъ его, ни судямъ | |
| *И азъ,* сгадавъ съ своею княгинею Анною и съ своими дѣтми, *далъ есмь* тыя суды церквамъ, митрополиту и всѣм епсколомъ по Русьскои землѣ. | [14] *и язъ,* того не порядя, за одинъ годъ, опять пошелъ к Орѣхову съ всею Свѣискою землею |
| А *потомъ* не надобѣ въступатися дѣтемь моимъ, ни внучатомъ ни всему роду моему до вѣка въ люди церковный, ни въ вси суды ихъ по всѣмъ городомъ и по волостемъ и по погостомъ и по свободамъ, гдѣ ни суть христиане. | |
| *И своимъ тиуномъ приказываю: церковного суда не обидети,* ни судити безъ владычня наистника. | [25] *и нынѣ приказываю своимъ дѣтем и своеи братьи и всем земли Свѣискои:* |
| *А кто въступитъ на мое дание* или сиа суды пообидить, судь мнѣ и съ тѣмь пред Богомъ, а митрополиту проклинати его съборомъ. | [26] *не наступаите* на Русь на крестномъ целовании.<br>[26] *а кто наступить,* на того огнь и вода, им же мене Богъ, казнилъ. |

[Щапов, 1976: С. 17–18]

Прежде всего бросается в глаза композиционное сходство этих двух памятников. Помимо однотипных жанровых формул (интитуляции и санкции), в обоих «рукописаниях» сразу после интитуляции включен достаточно подробный обзор исторических событий, связанных с этими памятниками. Каждое изложение состоит из кратких фрагментов, начинающихся словами «и потом». После такого обзора следует воспоминание о происшествии, непосредственно связанном с созданием соответствующих памятников. Наконец, в обоих случаях включено несущее основную идею распоряжение, начинающее со слова «приказываю». При этом сравнении с большей степенью уверенности можно предположить, что при составлении «Рукописания Магнуша» автор взял за образец текст «Устава Владимира» Археографического извода или, по крайней мере, он использовал этот текст.

Выяснив основной источник «Рукописания», перейдем к рассмотрению отдельных источников, использованных для компиляции памятника.

Как уже отмечена исследователями, в первой половине текста ([5]-[13]) важными источниками служат летописные сообщения [Шаскольский, 1978: С. 174] [ПЛДР, 1981: С. 537–539 по Демковой]. В них автор коротко излагает самые знаменательные события в новгородско-шведских отношениях XIII–XIV вв.: Невская битва в 1240 г. ([5]–[6]), поход Торгеля Кнутсона на Неву и строительство крепости «Ландскрона» в устье р. Охты в 1300 г. ([7]–[8]), неприязненные отношения («розмирие») между шведами и новгородцами в 1300–1323 гг. ([9]), Ореховецкий договор в 1323 г. ([10]), поход короля Магнуса в Орехов, взятие крепости и ее возврат новгородскими войсками в 1348–1349 гг. ([11]–[13]). Все эти события в той или иной мере присутствуют и в русских летописях.

Какая летопись была использована при компиляции памятника? Поскольку во время создания «Рукописания» (10-е годов XV в.) в Новгороде была известна только одна летопись, охватывающая XIII–XIV вв. — Новгородская первая летопись (далее — *Н1*), следует привлекать ее для сопоставительного анализа.

Прежде всего, бросается в глаза то, что стиль изложения в «Рукописании» очень сходен со стилем кратких летописных записей, характерных для *Н1*. Можно найти аналогичные синтаксические строи в *Н1* как видно в следующих примерах.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| князь Михаил... *посади* его на столе, *а самъ поде* въ Цьрнигов<br>под 6738 (1230) г. | [7] намѣстники своя *посади* съ иножествомъ нѣмець, *а самъ поиде* за море. |
| князь Витовтъ Литовсьскыи *взя город* Смоленскъ и *намѣстьникъ свои посади*<br>под 6903 (1395) г. | [12] и *взя город* Орѣховъ и *наместники свои* есмь в городе *посадил*, |

| | |
|---|---|
| и *поиде* князь Михаиле *къ* Новугороду *со всею* Низовьскою *землею* под 6824 (1316) г. | [14] опять *пошелъ к* Орѣхову *съ всею* Свеискою *землею*; |

Сходство с летописными известиями не ограничивается только стилем. В сообщении «Рукописания» о Невской битве можно заметить некоторые текстуальные связи с *Н1* (по старшему изводу).

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| Придоша свей въ силе велице... свей съ княземъ и съ пискупы своими, и сташа *въ Невѣ устье Ижеры...* | [5] Первие сего подъялся местерь Белгерь и *шелъ в Неву* |
| Приде бо вѣсть въ Новъгородъ, яко свѣи идуть къ Ладозѣ; князь же *Олександръ* не умедли нимало, с новгородци и съ ладожаны приде на ня, *и побѣди я* под 6748 (1240) г. [НПЛ, 1950: С. 77] | [6] И срѣте его князь великим *Александръ* Ярославичь *на Ижерѣ рѣцѣ* и самого прогна, а рать его *поби*. |

В сообщениях о военном столкновении в 1300 г. также наблюдаются сходные слова и выражения. Кроме того, заимствование слов и выражений из *Н1* становится очевидным из ошибочного употребления в обоих памятниках собственного имени предводителя шведских войск *Маскалка*». На шведском языке оно должно быть *марск-алк*, которое означает «маршал» или «воевода», а не имя собственное [Шаскольский, 1987: С. 33]. Значит, как летописец *Н1*, так и автор «Рукописания» допустили ошибку в толковании этого слова.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| того же лѣта придоша из замория свѣи, в силѣ велицѣ, в Неву, приведоша из своей земли мастеры из великого Рииа от Папы мастер приведоша нарочит, *поставиша город над Невою, на устъ Охты* рѣкы утвердиша твердостию бѣ бо *с ними намѣстник королев, именем Маскалка; и посадивше в нем мужи нарочитыи с воеводою Стенем, и отъидоша,* под 6808 (1300) г. [НПЛ, 1950: С. 91] | [7] И потом брат мои *Маскалка, вшедъ в Неву, городъ постави на Охтѣ рѣцѣ* и *намѣстникы своя посади съ множествомъ* нѣмець, а самъ. *поиде за море.* |

В 1337 г. шведские войска под руководством воеводы Стеня осадил и Ореховскую крепость, а новгородцы со своей стороны отвоевали шведский город

Корелу и разорили окрестности. Все эти происшествия означают нарушение мирного договора, заключенного в Орехове в 1323 г. В следующем 1338 году король Магнус, отправив послов в Новгород, объяснил действие шведских войск тем, что он сам не был в курсе дел, а во всем виновен был воевода Стень. В результате переговоров вновь был подтвержден данный договор. В летописном сообщении *Н1* на этот эпизод указывают фразы, аналогичные фразам в «Рукописании».

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| князь свѣискыи того не вѣдаеть, что учинилось *розмѣрье с Новымъ городом,* нь то подѣялъ Стѣнь воевода о своемь умѣ.<br>под лод 6846 (1338) г.<br>[НПЛ, 1950: С. 349] | [9] и потом было намъ *розмирие с Русью* 40 лѣт |

В летописных известиях о Ореховецком договоре 1323 г. и «Рукописании» также присутствуют сходные слова и выражения.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| в лѣто 6831 ходиша Новгородци, *с княземъ Юрьем,* и поставиша город *на усть Невы,* на Орѣховомъ островѣ. Ту же приѣхавше послы великы от свѣиского короля, и докончаша *мир вѣчныи съ княземъ,* и съ Новымъгородомъ, по старой пошлинѣ<br>под 6831 (1323) г.<br>[НПЛ, 1950: С. 97] | [10] И потои за 40 лѣт *с великимъ, княземъ Юрьемъ Даниловичемъ* взяли есмы *миръ вѣчныи на Невѣ,* земли есмя и водѣ учинили роздѣль, кому чим владѣти, и грамоты есмя пописали и попечатали |

Летописное сообщение о походе Магнуса в 1348 г. также служит, в какой-то степени, источником для «Рукописания». В *Н1* под 6856 (1348) г. имеются фразы: «яко идеть на насъ король свѣискии на крестное цѣлование» [НПЛ, 1950: С. 84], что перекликается с основной идеей «Рукописания». Кроме того, здесь читаем сходные фразы.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| той же осенѣ *сташа новгородци* под Орѣховымъ, и приступиша к городу *... взяша город... а нѣмець исѣкоша,* а иных живыхъ изымаша<br>под 6856 (1348) г.<br>[НПЛ, 1950: С. 361] | [13] и потомь *новогородци пришед, город свои взяли,* а намѣстниковъ и *немѣць побили,* который были в городѣ |

Итак, из рассмотренного ясно, что *Н1* служила непосредственным источником для исторического обзора в первой половине «Рукописания» ([5]–[13]). Сообщения из *Н1* были сильно переработаны автором, для которого характерна манера давать короткую и схематическую информацию о событиях из новгородско-шведских отношений.

Кроме летописных сообщений необходимо указать еще один возможный источник для обзорной части. Как уже отмечено выше, фраза «не наступаите на Русь на крестномъ целованьи», которая дважды повторяется в тексте ([4] [26]), заключает в себе основную идею памятника. И здесь под «крестным целованием» несомненно подразумевается Ореховецкий договор, заключенный в 1323 г. между князем Юрьем Даниловичем и королем Магнусом.

В «Рукописании» об этом договоре упомянуты содержание и процедура договора ([10]), но летописная статья *Н1* под 6831 (1323) г. сообщает только общий ход событий: «Ходиша новгородци, с княземъ Юрьемъ, и поставиша город на усть Невы, на Орѣховомъ островѣ. Ту же приѣхавше послы великы от своиского короля, и докончаша мир вечныи съ княземъ и съ Новымгородомъ, по старои пошлинѣ» [НПЛ, 1950: С. 97]. На каком источнике основывался автор, приводя данные, отсутствующие в основном источнике — *Н1*?

Русский текст Ореховецкого договора дошел до нас в полном виде, хотя только в списке XVII в. [ГВНП, 1949: С. 67–68]. И если сопоставить его с текстом «Рукописания», можно заметить некоторые сходные выражения.

| **Ореховецкий договор 1323 г.** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| се язъ князь великыи Юрги с посадникомъ... докончали есмь миръ вѣчныи и *хресть целовали.* | [4] Не наступайте на Русь на *крестномъ цѣлованьи* |
| Аже имуть занаровцѣ нѣ правити к великоиу князю и к Новугороду, а своямь имъ *не пособляти.* | [4] занеже наиь *не пособляется.* |
| а хто изменить *хрестное цѣлование, на того Богъ и святая Богородиця.* [ГВНП, 1949: С. 67–68] | [26] Не наступаите на Русь. *на крестномъ целовании,* а кто наступить *на того огнь и вода,* им же мене Богѣ казнилъ |

Весьма интересно, что в Ореховецком договоре мы читаем те фразы в «Рукописании», которые как раз отсутствуют в *Н1*.

| **Ореховецкий договор 1323 г.** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| а *взял князь великии мир* и весь Новгородъ со Свеискимъ княземъ | [10] И потом за 40 лѣт с великимъ княземъ Юрьемъ Даниловичемъ *взяли есмы миръ вѣчныи* на Невѣ, *земли* |

и докончали есмь *миръ вѣчныи* и хресть целовали.

что нашихъ погостовъ новгородских *воды и землѣ* и ловищъ. *а розводъ и межя:* от моря река Сестрея...
[ГВНП, 1949: С. 67–68]

есмя *и водѣ учинили роздѣль,* кому чим владѣти, и грамоты есмя пописали и попечатали

Вполне возможно, что ранний список Ореховецкого договора находился в распоряжении автора «Рукописания». Может быть, это был оригинальный список договора, поскольку автор мог прибавить фразу «грамоты есмя пописали и попечатали» ([10]) (только не ясен источник этой фразы) от того, что он сам видел грамоту с подписью и печатью. Ведь еще не прошло столетия со времен заключения договора.

Обратим внимание на вторую половину текста ([14]–[23]), которая охватывает период со «второго подхода» Магнуса до его принятия монашества в монастыре «Святаго Спаса». Сразу видно, что манера повествования отличается от первой половины памятника. Изложение, приобретая автобиографический характер, становится более конкретным и подробным.

Необходимо отметить, что ни в русских летописях, ни в других письменных источниках Древней Руси не встречается целый ряд сведений, касающихся личной участи шведского короля, какие сообщены в «Рукописании». Откуда все эти сообщения были собраны и как они были переделаны в автобиографический рассказ?

Обратимся к ст. [14]–[17], которые несколько подробнее рассказывают о втором походе Магнуса, будто бы совершившемся через год («за один год»), т. е. в 1349 или 1350 г. Нет никакого упоминания об этом втором походе ни в русских летописях, ни в шведских источниках. И по вопросу о достоверности этих сведений есть разногласия среди исследователей.

Если рассмотреть этот вопрос с источниковедческой точки зрения, то нельзя не упомянуть один интересный источник этих сведений. Как подробно изучено датским исследователем Дж. Линдом, в Новгородской четвертой летописи (далее *Н4*) (и отчасти в Софийской первой летописи) содержится намного больше сведений о новгородско-шведском конфликте 1348–1350 гг., чем в *Н1* [Lind, 1988: S. 249–272]. Сличение этих двух текстов показывает, что, хотя в основе *Н4* лежит текст *Н1*, но *Н4* значительно дополнена новыми материалами. Приведем некоторые примеры (курсив — чтения в *Н4*, не находящие соответствие в *Н1*): «прислаша Магнушь король свѣискыи послы черьныци к Новугороду... А *с ними 400 рати.* И избиша нѣмѣць 500, в канун Бориса и Глѣба, а иных изнимаша, *а переветников казниша, а новгородчов 3 человѣки убиша, а бои бысть на Жабцѣ полѣ*» [ПСРЛ, Т. 4, Ч. 1, Вып. 1, 1915: С. 278].

Как видно, материалы эти уточняют изложение посредством включения новой информации и цифр. Они должны были быть какими-то записками лето-

писного типа, содержащими подробности происшествий местного характера. История русских летописей показывает, что *Н4* была составлена во второй половине 20-х годов XV в. [Бобров, 1996: С. 23], так что во время создания «Рукописания» эти материалы ждали своего часа где-то в новгородском хранилище, и были использованы для создания *Н4* лишь впоследствии.

Для нас интересны эти дополнительные материалы, потому что в них обнаруживается возможный источник для ст. [14]–[17]. Начало пришествия короля в Новгородскую землю сообщается в двух летописях.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **Новгородская четвертая летопись (Н4)** |
|---|---|
| А Магнушь приступилъ къ городку... а Ижеру почаль крестити въ свою вѣру, а который не крестятся, а на тых рать пустилъ. Слышавши же новгородци се, что король отпустилъ рать на Ижеру, послаша их противу Онцифора Лукиница... | Магнушь приде в Неву... а Ижору почал крестити в евою вѣру, а который не крестятся, а на тыхь рать попустилъ и *на Водь*. новгородци же слышавше то послаша противу их *на Вочкую землю,* Ончифора Лукина... |
| под 6856 (1348) г. | под 6856 (1348) г. |
| [НПЛ, 1950: С. 359–360] | [ПСРЛ, Т. 4, 4.1, Вып. 1, 1915: С. 278] |

Ясно, что в *Н4* вставлены слова «на Водь», «на вочкую землю» из указанных новгородских материалов. При внимательном сравнении можно заметить, что это не простая вставка, а некоторое переосмысление текста: в *Н4* главный объект нашествия шведских войск переносится с «Ижоры» на «Водь». Из этого можно предположить, что в новгородских материалах имелись какие-то известия, рассказывающие о действиях Магнуса в Водской земле, центральным городом которой является Копорье. Фрагмент «Рукописания» в ст. [15] («и яз опять пошел под Копорью, и под Копорьею есмь ночь ночевал; и вѣсть ко мнѣ пришла: новгородци на украѣ земли»), который в какой-то мере соответствует «переосмысленному» тексту *Н4*, мог бы быть написан на основании таких известий на новгородских материалах.

Можно также указать возможный источник для эпизода кораблекрушения в ст. [16]. В *Н4* под 6858 (1350) г. читается короткая отрывочная фраза: «а рать нѣмецкая истопе в морѣ» [ПСРЛ, Т. 4, 4.1, Вып. 1, 1915: С. 280]. По контексту она не связана с соседними известиями, так что ее смысл мало понятен. Под словом «нѣмецкая» понимается то ли «шведская», то ли «ливонская». Но, учитывая, что эта фраза встречается только в *Н4*, а в *Н1* она отсутствует, она была несомненно заимствована составителем *Н4* из указанных новгородских материалов. Как указывает датский исследователь Дж. Линд, в них могли существовать более обширные известия о неудачных действиях Магнуса и фрагмент в *Н4* является только частичным отражением этих известий [Lind, 1988: p. 268].

Некоторые известия о бегстве шведских войск из Копорья на море, о их кораблекрушении на устье «Наровы» должны были сохраниться в этих новгородских материалах. Одним косвенным аргументом этого может служить рассказ в шведской Рифмованной хронике XV в. о походе Магнуса, где говорится о том, что когда русские силы окружили короля, он чуть не попал в руки неприятеля и еле спасся: «Когда русские прибыли к себе, они собрали огромное наемное войско из русских, литовцев и татар и окружили то место, где находился король... Он прокопал себе путь в стороне от устья Ловки — иначе они его захватили бы там» [Рыдзевская, 1978: С. 127]. Под «устьем Ловки» можно понимать устье р. Луги, располагающейся рядом с устьем р. Нарвы. И это сообщение в какой-то мере соответствует эпизоду о Магнусе под Копорьем в ст. [15]–[16].

Вероятнее всего, рассказ о «втором походе» в «Рукописании» является компиляционным сочинением, хотя и основанным на отдельных материалах, но сильно обработанных согласно литературной манере автора.

Компиляционный характер этого рассказа также подтверждается тем, что для изложения автор, несомненно, использовал летописные известия о шведском походе на реку Нарву в 6764 (1265) г.

| **Новгородская первая летопись (Н1)** | **«Рукописание Магнуша»** |
|---|---|
| В лѣто 6764. Приидоша свѣя и емь и сумъ и дидманъ со своею волостью и множество рати и начата чинити город *на Наровѣ.* Тогда не бяше в Новѣгородѣ, и послаша новгородци в Низъ ко князю па полкы, а сами разослаша по своей волости, такоже копяще полкы. Они же, оканнии *услышавше, побѣгоша за море.* под 6764 (1265) г. [НПЛ, 1950: С. 308–309] | [15]–[16] и яз опять пошел под Копорью, и под Копорьею есмь ночь ночевал; и вѣсть ко мнк пришла: новогородци на украѣ земли, и яз то слышевъ, *побѣглъ за море,* ино в валу парусовъ не знати; и въста буря силна, и потопи рати моеи мног *на усть Неровы рѣкы* |

Особенный интерес для разыскания источника представляют ст. [18]–[20]. В русских летописях и других письменных источниках мы не можем найти конкретных сведений о судьбе короля Магнуса. Однако ряд событий, изложенных в «Рукописании» более или менее соответствует историческим фактам второй половины XIV в., которые мы можем узнать из шведских источников.

В 1363 г. шведские дворяне, собравшиеся вокруг герцога Альбрехта мекленбургского, провозгласили его младшего сына Альберта королем, которого избрали в короли в Упсале в следующем году. Лишившись престола при этом перевороте, Магнус Эрикссон был действительно заключен в тюрьму (1365 г.) и стал пленником нового короля. Он освободился только в 1371 году (не через год от заточения как сказано в «Рукописании») по ходатайству своего сына Ха-

кона, короля Норвежского и бежал к сыну в Норвегию. Прожив там несколько лет, 1 декабря 1374 г. Магнус погиб «на острове Люнгхольм в Бемельфьорде неподалку от Вергена» (в старейших хрониках) в Норвегии, утонув во время кораблекрушения [Svenskt Brogvafskt Lexicon, p. 24].

Вопрос об источнике этих сведений уже рассмотрен И. П. Шаскольским [Шаскольский, 1978: С. 172–176], с основным положением которого мы можем согласиться. Добавим здесь только некоторые наши соображения.

Исследователь говорит, что «источник этих сведений, имевшихся в распоряжении автора, не был письменным. Все перечисленные известия — это самые общие сведения о жизни Магнуса, знакомые каждому жителю Швеции того времени и, конечно, сохранявшиеся в памяти шведского населения в течение нескольких десятилетий после смерти короля (т. е. после 1374 г.) Автор «Рукописания» не сообщает ни одной мелкой подробности из жизни Магнуса, которая могла бы быть заимствована из письменного памятника. По всей видимости, автор получил эти сведения из устного источника» [Шаскольский, 1978: С. 175]. Учитывая трагичность судьбы Магнуса в последние годы его жизни, естественно, что память о нем должна была сохраняться у шведского населения в устной традиции.

Перейдем к рассмотрению эпизода о последних днях короля (ст. [21]–[23]). Этот рассказ, безусловно, был важен для автора: это заключение всех предыдущих сюжетов, здесь излагается основная назидательная мысль автора. Зато, как нам кажется, рассказ составляет целый ряд вымышленных эпизодов: Магнус, потерпев крушение на пути в «Мурманскую землю», якобы приплыл к русскому монастырю, был спасен монахами и сам принял православие.

Легендарность этих эпизодов объясняется тем, что в их основе лежит широко известный литературный прообраз — ветхозаветный рассказ о пророке Ионе. В Книге Ионы корабль, где сидел сам пророк, попал в сильную бурю, вызванную гневом Бога, и Иону бросили в море, чтобы утихла буря. По Божию повелению, его проглотила огромная рыба («кит»). «И бѣ Иона во чревѣ китовѣ три дни и три нощи» (Книга Ионы 2:1). Нетрудно заметить, что здесь присутствует ряд мотивов, общих с эпизодом кораблекрушения короля Магнуса: буря, Божий гнев, пребывание на море три дня и три ночи.

Кроме того, напомним, что мотив о чудном плавании, направленном к другому чудесному месту является одним из самых популярных в новгородских легендах. В Житии Антония Римлянина святой будто бы на камне приплыл по морю из Италии под самый Новгород [ПЛ, Вып. 1: С. 263–270]. В новгородской былине купец Садко поплыл на дубовой доске по волнам синего моря, пока его не приняли в палату морского царя. В «Послании Василия Новгородского Феодору Тверскому» говорится, что новгородцев Моислава и его сына Якова принесло ветром к высоким горам и там они видели гигантскую икону «деисус» [ПЛДР 4: С. 46]. Понятно, что эпизод Магнуса не только восходит к церковно-литературной традиции, но и тесно связан с народно-устной традицией.

Что надо понимать под монастырем «святаго Спаса в полной реке» [22], куда якобы король приплыл на доске, где он совершил обряд смены веры в православие, принял монашеский обет, и скончался? Учитывая легендарность эпизодов, можно считать этот монастырь простой выдумкой. Однако есть некоторые указания на то, что известие о монастыре имеет фактическое основание. На наш взгляд, в этом эпизоде имелся в виду реальный монастырь — Спас-Преображенский монастырь на острове Валаам на Ладожском озере.

В начале XV в. в Новгородских землях было известно, по крайней мере, семь Спасских монастырей. Это Спасо-Преображенский в Старой Русе (основан в 1192 г.), Спасо-Преображенский на Хутыне (1192 г.), Спасский на Ковалеве (не позже 1345 г.), Спасо-Преображенский не реке Веренде (не позже 1391 г.), Спасский в конце Кузьмодемьянской улице (1394 г.), Спасский в г. Порхове (не позже 1399 г.), Спасо-Преображенский на Валааме (кон. XIV — нач. XV в.) [Бобров, 1996: С. 36]. Большинство перечисленных монастырей находится в городах (Новгород, Старая Русса, Порхов) или под Новгородом, и только Валаамский монастырь расположен в северном пограничном районе, далеко от центра.

Фраза «в полную реку» [22] также подтверждает правильность отожествления данного монастыря с Валаамским. Как отмечает Дж. Линд, название «полная река», «полна река» присутствует в некоторых древнерусских источниках, а на карте Антония Вида и Ивана Ляцкого, составленной в середине XVI в., также указана река «Полна», будто бы представлявшая собой границу между Швецией и Русью. Если рассмотреть некоторые сообщения о «полной реке» в древнерусских летописях и сравнить их предполагаемое местонахождение, оказывается, что они означают разные реки, причем иногда не одну реку, а группу рек. Древнерусское словоупотребление позволяет исследователю утвердить, что под «полной рекой» следует понимать не собственное название конкретной реки, а обобщающее наименование географической системы рек и озер, характерной для Финляндии и Северной Скандинавии [Lind, 1994: P. 163–166].

Отсюда ясно, что слова «в полную реку» являются вполне подходящим выражением, хотя в общем виде для обозначения места Спасо-Валаамского монастыря, находящегося на одном островке из северных архипелагов Ладожского озера. Интересно отметить, что в недавно опубликованном тексте «Сказания о Валаамском монастыре», составленном в XVI в., также имеются слова «полная река», введенные для описания ландшафта, окружавшего этот монастырь: «в Немецкую же землю и до полной великой рекы» [Охотина-Линд, 1996: С. 160].

По-видимому, для сочинения ст. [21]–[23] у автора имелись крайне скудные фактические данные о трагической гибели короля Магнуса «от воды», о православном монастыре под названием «Спасский» на далекой «полной реке». Исходя из них, автор самостоятельно сочинил целую историю о покаянии шведского короля, на основе древнерусской литературной и устной традиции.

* * *

Итак, тщательный анализ источников «Рукописания» показывает, что несмотря на небольшой объем, памятник составлен из разнообразных по жанру материалов древнерусской письменности: духовная грамота (рукописание) и княжеская уставная грамота использованы — для построения основной композиции; официальная летопись (*Н1*) и Ореховецкая договорная грамота — для исторического повествования; местные летописные записки — для дополнения исторического материалов. Кроме того, автор использовал устные источники для сбора тех сведений, которые невозможно было найти в русских письменных источниках, и использовал устойчивый литературный образ для идейного осмысления рассказа. В этом смысле «Рукописание» является, несомненно, компиляционным произведением подобно многим другим памятникам древнерусской литературы.

Важно при этом подчеркнуть, что все вышерассмотренные источники являются исключительно материалами новгородского происхождения. Их могли собирать только в Новгороде и ни в каком другом городе на Руси. Кроме того, литературная обработка местной легенды и стремление к повествовательности по церковно-религиозной теме, что мы уже видели в «Рукописании», являются характерными чертами новгородской литературы [Дмитриев, 1973: С. 147–148]. Следовательно, новгородское происхождение «Рукописания» бесспорно.

Автор такого произведения должен быть книжным, начитанным человеком, способным в то же время ознакомиться не только с письменными материалами, но и с устными источниками.

**ЛИТЕРАТУРА**

Андреев, 1986 — *Андреев В. Ф.* Новгородский частный акт XII–XV вв. Л., 1986.

АСЭИ, 1964 — Акты социально-экономической истории северо-восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1964, Т. 3.

Бобров, 1996 — *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века (исследование и тексты) / Автореферат докторской диссертации. СПб., 1996.

ГВНП, 1949 — Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подг. изд. В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Капанев, Г. Е. Кочин, Р. Б. Мюллер и Е. А. Рыдзевская, под редакцией С. Н. Валка. М.; Л., 1949.

Дмитриев, 1973 — *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.

Зализняк, 1995 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.

Корецкий, 1958 — *Корецкий В. И.* Новгородские грамоты XV века из архива Палеостровского монастыря // Археографический ежегодник за 1957 год. М., 1958.

Корецкий, 1969 — *Корецкий В. И.* Вновь открытые новгородские и псковские грамоты XIV–XV вв. // Археографический ежегодник за 1967 год. М., 1969.

Lind, 1988 — *Lind J.* The Russian sources of King Magnus Eriksson's campaign against Novgorod 1348–1351 — reconsidered // Medieval Scandinavia. Odense, 1988. T. 12. Pp. 249–272.

Lind, 1994 — The Polna Rivers and Russian's Medieval Borders with the Scandinavian West // PEO, June 1994. Traditions and Inovations. Papers presented to Andreas Haarder, English Department of Odense University.

Марасинова, 1966 — *Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966.

Накадзава, 1998 — Когда и кем было составлено «Рукописание Магнуша»? // Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures: Japanease Contributions to the Xllth International Congress of Slavists. University of Tokyo, 1998. Pp. 67–87.

НПЛ, 1950 — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Охотина-Линд, 1996 — *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996.

ПЛ, Вып. 1 — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб, 1860. Вып. 1.

ПЛДР, 1981 — Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РЗ, Т. 1 — Российское законодательство X XX веков / Законодательство Древней Руси. Т. 1. М., 1984.

Рыдзевская, 1978 — *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия. IX–XIV вв. М., 1978.

Svenskt Brogvafskt Lexikon, 24 — Svenskt Brogvafskt Lexikon, 24 Stokholm, 1982–1984.

Хорошев, 1980 — *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980.

Шаскольский, 1978 — *Шаскольский И. П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978.

Шаскольский, 1987 — *Шаскольский И. П.* Борьба Руси за сохранение выхода к Балтийскому морю в XIV в. Л., 1987.

Щапов, 1972 — *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972.

Щапов, 1976 — Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Подг. изд. Я. Н. Щапов. М., 1976.

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

[1] В лѣто 6860. Рукописание Магнуша, короля свѣискаго.

[2] Се язъ, князь Магнушь и король Свѣискии, нареченыи въ святомь крещеньи Григории, отходя сего свѣта, пишу рукописание при своемъ животѣ,

[3] а приказываю своимъ дѣтемъ, и своеи братьи, и всеи земли Свѣискои:

[4] не наступаите на Русь на крестномъ цѣлованьи, занеже намъ не пособляется.

[5] Первие сего подьялъся местерь Бельгерь и шелъ в Неву,

[6] и срѣте его князь великии Александръ Ярославич на Ижерѣ рѣцѣ, и самого прогна, а рать его поби.

[7] И потом брат мои Маскалка, вшедъ в Неву, городъ постави на Октѣ рѣцѣ и посадникы своя посади съ множествомъ нѣмець, а самъ поиде за море.

[8] И пришед великии князь Андреи Александрович, город взя, а намѣстники и немѣць поби.

[9] И потом было намъ розмирие с Русью 40 лѣт.

[10] И потом за 40 лѣт с великимъ княземъ Юрьемъ Даниловичемъ взяли есмя миръ вѣчныи на Невѣ, земли есмя и водѣ учинили роздѣлъ, кому чѣм владѣти, и грамоты есмя пописали и попечатали.

[11] И потом за 30 лѣт, язъ, Магнушь король, того не порядя, поднялся есмь съ всею землею Свѣискою,

[12] и вшед в Неву, и взя город Орѣховъ и намѣстники есмь свои в городѣ посадилъ, и съ ними нѣколко силы моеи оставих, а самъ есмь пошелъ за море.

[13] И потомъ новорогодци пришед, город свои взяли, а намѣсткниковъ и немѣць побили, которыи были в городѣ.

[14] И язъ, того не порядя, за одинъ годъ, опять пошелъ к Орѣхову съ всею Свѣискою землею; и стрѣти мя вѣсть, что новогородци под Орѣховцемъ.

[15] И яз опять пошел под Копорью, и под Копорьею есмь ночь ночевал; и вѣсть ко мне пришла: новогородци на украѣ земли.

[16] И яз то слышевъ, побѣглъ за море, ино в валу парусовъ не знати; и въста буря силна, и потопи рати моеи мног на усть Неровы рѣкы.

[17] И пошелъ есмь в землю свою съ станкомъ рати.

[18] И от того времени наиде на нашу землю Свѣискую погибель: потопъ, моръ, голодъ и бысть сѣча между собою.

[19] У самого у мене отя Богъ ум, и сѣдѣх в полатѣ год прикованъ къ стѣнѣ чепию желѣзною и задѣланъ есмь был в полатѣ.

[20] И потомъ приѣха сынъ мои Сакунъ из Мурманьскои земли, и выня мя ис полаты, и повезе в свою землю Мурманьскую.

[21] И удари на мене опять потопъ, корабли мои и люди мои истопи вѣтръ, а сам сътворихся, плавая на днѣ корабленемъ, исторцнемъ пригвоздихся три дни и три нощи.

[22] И по Божию повелению, принесе мя вѣтръ под манастырь Святаго Спаса в полную рѣку, и сняху мя со дьскы черньци,

[23] и внесоша мя в манастырь и постригоша мя в черньци и въ скыму: и сътвори мя Господь три дни и три нощи жива;

[24] а все то мене Богъ казнилъ за мое высокоумие, что есть наступалъ на Русь на крестномь целовании.

[25] И нынѣ приказываю своимъ дѣтем и своеи братьи и всеи земли Свѣискои:

[26] Не наступаите на Русь на крестномъ целовании, а кто наступить, на того огнь и вода, им же мене Богъ казнилъ. А все то створилъ Богъ к моему спасению.

[ПЛДР, 1981. С. 58–60]

# ЛЕГЕНДАРНОЕ «РУКОПИСАНИЕ ШВЕДСКОГО КОРОЛЯ МАГНУСА» В СОЛОВЕЦКОМ СБОРНИКЕ XVII В.

## (из коментариев к Никаноровскому сборнику)

Занимаясь исследованием истории текста небольшого летописного произведения XV в. «Рукописание Магнуша», фальсифицированного завещания, сочиненного новгородским книжником от имени шведского короля Магнуса Эриксона[1], я нашел поздний список этого памятника в одном из старообрядческих сборников XVII в., хранящемся в Библиотеке Академии наук. Эта рукописная книга известна под названием «Никаноровский сборник» (БАН, 16.7.21), по имени одного из руководителей Соловецкого восстания Никанора, бывшего архимандрита Саввина монастыря. Особую ценность этому сборнику придает то, что он был составлен идеологами Соловецкого восстания как раз во время осады монастыря.

Основную часть этого сборника занимает знаменитое старообрядческое сочинение под названием «Сказание от божественного писания, от апостольского предания и правил святых отец и о новых книгах»[2]. В связи с изучением этого Сказания Никаноровский сборник был подробно исследован Н. Ю. Бубновым и О. В. Чумичевой[3]. В настоящей статье я хочу остановиться на добавочной части этого сборника, в которой вслед за Сказанием помещены выписки

[1] См.: Рукописание Магнуша: Исследование и тексты. СПб., 2003.

[2] Это сочинение недавно было опубликовано Н. Ю. Бубновым, см.: Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. СПб., 2006. С. 100–102.

[3] См.: 1) Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI–XVIII вв.: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 39, 41–46; 2) Описание рукописного отдела Библиотеки АН СССР. Т. 7, Вып. 1: Сочинения писателей-старообрядцев XVII века. Л., 1984. С. 18–23, 52, 122; 3) Работа древнерусских книжников в монастырской библиотеке: (Источники соловецкого «Сказания... о новых книгах» 1667 г.) // Книга и ее распространение в России в XVI–XVIII вв.: Сб. науч. тр. Л., 1985. С. 37–58; 4) «Сказание... о новых книгах» (1667 г.) источник Пятой Соловецкой челобитной // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН 1985. Л., 1987. С. 112–133; 5) Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 191–219; 6) Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого: История о патриархе Никоне. СПб., 2006. С. 11–99; «Ответ вкратце Соловецкого монастыря» и Пятая челобитная: (Взаимоотно-

из сочинений Максима Грека и ряда других авторов, а затем следует ряд исторических статей. Поскольку эти добавления отсутствуют в других сборниках, содержащих Сказание, можно предположить, что включение их в книгу было произведено непосредственно составителем Никаноровского сборника.

Исторические статьи Никаноровского сборника представляют собой выписки из следующих сочинений: 1) «Ответ к папе римскому из Жития Александра Невского»; 2) «Ответ новгородского архиепископа Василия Калики шведскому королю о вере»; 3) «Рукописание Магнуша»; 4) эпизод из сочинения о посольстве от Ивана Васильевича Грозного к императору Священной Римской империи Максимилиану II. Эта группа выписок представляется интересной именно тем, что они проливают свет на восприятие истории идеологами Соловецкого восстания.

Рассмотрим содержание каждой из этих выписок и попытаемся понять, по каким соображениям составитель включил их в свой сборник. Поскольку эти выписки не сопровождаются ни комментариями, ни пояснениями составителя, нам во многом приходится полагаться на свои догадки.

«Ответ к папе римскому из Жития Александра Невского» был выписан из Степенной книги (из 8-й степени, главы 6). В довольно большом тексте Жития князя Александра Ярославича, помещенном в «Степенной книге», этот фрагмент, можно сказать, сравнительно эпизодичен и незначителен. Вот его сюжет: папа римский, узнав о славе Александра Ярославича, послал к нему двух кардиналов в качестве послов, надеясь, что Александр примет католическое учение. Посоветовавшись с «мудрецами своими» и изложив священную историю от сотворения мира до седьмого вселенского Собора, Александр Невский отвечает послам: «И сия вся известно хранимъ, а от вас учение не приемлемъ и словесъ вашихъ не слушаемъ».

Следующий эпизод «Василия архиепископа Новгородского ответ лукавнущим немцем» — выписан также из Степенной книги (из 11-й степени, главы 8). В нем также рассказывается о «прении» православных с католиками. В середине XIV в. шведский король Магнус отправил в Новгород посольство и предложил провести «прение о вере», угрожая, что в случае отказа он совершит нападение на Новгородскую землю. Архиепископ Василий Калика и новгородские бояре, обсудив его послание, ответили, что королю следует обратиться в Царьград к патриарху, потому что «мы от грекъ прияли православную веру, юже соблюдаемъ и святыя законы ея, якоже прадеди наши и деди и отцы отши... Вемы бо, яко сия вера права есть и истина». Потом говорится, что «в Рустьтей земли непорочьная вера християнская невредима и непоколеблема всегда пребываше кроме всякого вреда варварьского и еретического гнилаго мудрования».

Тематически «Рукописание Магнуша» (выписанное из Степенной книги, 11-й степени главы 10) является продолжением этого эпизода. Хотя оно сочи-

шение текстов) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 59–69.

нено в стиле завещания, в нем излагается целый «автобиографический» сюжет. Король Магнус, получив отказ вступить с ним в «прение о вере», возглавил поход на Новгородскую землю, взял в 1348 г. крепость Ореховец и, оставив там небольшой гарнизон, отбыл в Швецию. Вскоре после этого новгородцы вернули себе крепость, а Магнус через год организовал новый поход на Русь, оказавшийся неудачным: большая часть его войска утонула в море, во время сильной бури. Далее рассказывается о том, как шведская земля пострадала от наводнения, мора, голода и междоусобиц, а сам Магнус потерял рассудок и был заточен. Затем он был освобожден из заключения его сыном, норвежским королем Хаконом, но при бегстве «в Мурманскую землю» потерпел кораблекрушение, плавал по морю три дня и три ночи, пока ветром его не вынесло к монастырю «святого Спаса в полную реку». Там король Магнус принял монашество и схиму, перейдя в православие.

После «Рукописания Магнуша» в Никаноровском сборнике следует фрагмент летописного рассказа о посольстве царя Ивана Грозного к «цѣсарскому королю Максимияну». Этот текст относится к особой редакции «Повести о двух посольствах», взятой, по-видимому, из статьи Соловецкого летописца, помещенной под 7084 (1576) г. В этом тексте русский посол, отвечая на вопросы цесаря Максимилиана, рассказывает о величии Русской земли и о силе ее государя: «Земля де Руская велика и чудотворцов в ней много, и милость от них и чюдеса великая, а за государем ходит силы в собранье 400 000 головами своими. И король подивись и похвали Бога, распространит впередь Руская земля». А вслед за этим излагается пророчество цесаря Максимилиана о «смятении» и «трясении», которые придут на Русскую землю.

Итак, рассмотрев эти выписки из исторических сочинений в Никаноровском сборнике, можно отметить два объединяющих их характерных признака. Во-первых, во всех эпизодах описывается ситуация «состязания двух вер»: православия и католичества. Такой выбор исторических сочинений, несомненно, отражает определенную идеологическую позицию составителя Никаноровского сборника. Отметим, что точно такая же позиция просматривается и в основных главах Сказания (например, в главе 68 — «О греческих же властех, как у нас в древние лета заводили латынскую веру», или в главе 73 — «О той же литве и о поляках из истории свидетельство, како они, будучи в Московском государстве, иконам божим ругахуся и соборную апостольскую церковь погански скверняху»). Общность этих позиций позволяет предположить, что данные выписки исторического содержания, вероятнее всего, были присоединены к Сказанию священноиноком Геронтием (составителем Сказания), который, как известно, был причастен и к созданию Никаноровского сборника. В этом отношении добавочные главы Никаноровского сборника можно рассматривать как продолжение догматической полемики, которой в целом посвящено Сказание.

Во-вторых, не менее характерным признаком всех указанных выписок является то, что в них присутствует «посольская» тематика. Как известно,

в русских летописях рассказы об иноземных посольствах на Русь являются одним из традиционных сюжетов (начиная с эпизода «испытания веры» святым князем Владимиром в «Повести временных лет»). Особенно видное место в русских исторических сочинениях второй половины XVI — первой половины XVII в. занимают описания посольств от римского папы и других правителей католических стран. Как отметил академик М. Н. Тихомиров, в Никоновской летописи — монументальном историческом памятнике XVI в. — в тех эпизодах, в которых повествуется о вымышленных посольствах на Русь правителей западных государств, выражается явно благоприятное отношение к римским папам и католическим королям. Впрочем, это отношение не характерно для других русских летописей и исторических сочинений второй половины XVI в. Например, в целом ряде «посольских повестей», созданных в конце XVI — начале XVII в. (среди которых и упомянутая «Повесть о двух посольствах»), выражено подозрительное и весьма неприязненное отношение к западным посольствам. Мне кажется, что присутствие в исторической части Никаноровского сборника «посольской» тематики позволяет говорить о том, что составитель этого сборника был хорошо знаком с одной из актуальнейших тем исторической литературы своего времени.

Деятели раннего старообрядчества, среди которых особенно важное место занимают участники Соловецкого восстания 1668–1676 гг., оставили целый ряд сочинений, преимущественно догматического характера. Рассмотренные нами исторические статьи Никаноровского сборника, несмотря на их скромный объем, позволяют осветить один из важных аспектов мировоззрения соловецких старообрядцев, относящийся к осмыслению ими истории своего отечества.

# «ВЕЛИКОДУШИЕ» В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ Н. М. КАРАМЗИНА

## Постановка задачи

В трудах Н. М. Карамзина о русской истории, написанных со времени получения им титула «историограф» (1803 г.) и вплоть до его смерти в 1826 г., нередко встречается своеобразное, странное употребление слова *великодушие* и производных от него (*великодушный*, *великодушно*). Приведем некоторые примеры из «Истории государства Российского» (далее — «История»).

В т. 4, гл. 1 описывается трагическая судьба русских людей, которые гибли на поле битвы с монголо-татарскими завоевателями в первой половине XIII в.: «...никто не думал молить лютого Батыя о пощаде и милосердии; *великодушная* (курсив мой. — *А. Н.*) смерть казалась и воинам, и гражданам необходимостью, предписанною для них отечеством и Верою»[1]. Словосочетание *великодушная смерть* необычно и малопонятно. Чтобы приблизиться к его пониманию, необходимо вспомнить, к примеру, такие широко принятые эпитеты смерти, как «верная», «благостная», «почетная», «славная», «героическая».

В последнем томе «Истории» (т. 12, гл. 1) мы читаем рассказ о страшных беспорядках в Москве сразу после отречения Василия Шуйского от царского трона: «Войско и самое Государство как бы исчезли для Москвы, преданной с ее святынею и славою в добычу неистовому бунту. Но в сей ужасной крайности еще блеснул луч *великодушия*: *оно* спасло Царя и Царство, хотя на время!»[2]. Из этих строк понятно, что речь идет о некоем важном нравственном качестве, которое могло спасти страну.

В этот период Карамзин занимался не только своей главной работой — «Историей», он также написал историческую повесть «Марфа-Посадница» (1803 г.), ряд статей о русской истории, опубликованных в журнале «Вестник Европы», и публицистическую записку «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» (1810–1811 гг.). В этих произведениях тоже встречается своеобразное использование слова *великодушие*. Так, напри-

[1] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Книга первая, тома I, II, III, IV. СПб., 1998. С. 523 (далее — ИГР-1).

[2] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Книга третья, тома IX, X, XI, XII. СПб., 1998. С. 618 (далее — ИГР-3).

мер, в статье «О московском мятеже в царствование Алексея Михайловича», опубликованной в журнале «Вестник Европы» в 1803 г., есть замечание о царском достоинстве: «Кто родился управлять народом, тот предупреждает опасность мудростию или отражает ее *великодушием*, или гибнет, держа твердой рукой жезл правления...»[3]. Привычное значение этого слова — «благородство», «доброта» — не позволяет постичь мысль историка. Но в дальнейшем мы попытаемся определить его смысл в этом фрагменте.

Частое употребление (в «Истории» слово *великодушие* и производные от него встречаются 318 раз) и своеобразное использование этого слова позволяют нам предположить, что оно играет особенную, важную роль в характеристике и оценке исторических событий и людей. Как известно, «История» имеет сложный характер в жанровом отношении: это не только исторический труд, в котором использованы обширные исторические источники, но и литературное произведение крупного писателя начала XIX в., а также политико-философская работа, в которой можно найти много аллюзий с современной политической жизнью России[4]. Если учитывать такую особенность «Истории», то при анализе текстов исторических сочинений Карамзина полезно применить филологический подход. В данной статье, исследуя употребление слова *великодушие* в исторических трудах Карамзина и в первую очередь в «Истории», мы попытаемся истолковать его своеобразное осмысление в связи с историческими концепциями и особенностями художественных приемов историка.

## Значение слова *великодушие в* словарях русского языка

Прежде чем приступить к анализу использования слова *великодушие* Карамзиным, следует рассмотреть его толкование в словарях русского языка. Обычно оно означает положительное нравственное качество человека, проявленное по отношению к другим людям. Но в словарях современного русского языка его значение не всегда совпадает. В недавно изданном «Большом Академическом словаре русского языка» указан первичный смысл слова: «благородство, щедрость души». При характеристике человека оно трактуется как «обладающий высокими душевными качествами; доброжелательный, душевно щедрый». Прилагательное *великодушный* определяется как «обладающий высокими душевными качествами; доброжелательный, душевно щедрый». Затем следует его устаревшее значение: «жертвующий своими личными интересами ради других; самоотверженный»[5]. Словарь Д. Н. Ушакова дает несколько иное толкование: «свойство характера, выражающееся в бескорыстной уступчивости, снисходительности, отсутствии злопамятства, в способности жертвовать

[3] *Карамзин Н. М.* О московском мятеже в царствование Алексея Михайловича // *Карамзин Н. М.* О древней и новой России: избранная проза и публицистика. М., 2002. С. 275.

[4] См.: *Лотман Ю. М.* Колумб русской истории // *Лотман Ю. М.* Карамзин. СПб., 1997. С. 565–567.

[5] Большой академический словарь русского языка. Т. 2. М.; СПб., 2004. С. 392.

своими интересами»[6]. В «Словаре живого великорусского языка» В. И. Даля *великодушие* трактуется как «свойство переносить кротко все превратности жизни, прощать все обиды, всегда доброжелательствовать и творить добро»[7]. В Академическом словаре устаревшее значение выступает на первый план, и слово характеризуется с помощью таких христианских добродетелей, как «кротость», «смирение», «терпимость».

В «Словаре русского языка XVIII века» даются следующие значения слова в эпоху Карамзина: первое — «твердость, стойкость духа; мужество», второе — «величие души; возвышенность, благородство чувств, мыслей, поступков» и как производное от второго — «доброта, милосердие; широта души, щедрость»[8]. Интересно, что в словарной статье под первым значением, которого нет в указанных выше словарях современного русского языка, приведена цитата из философского сочинения украинского писателя Якова Козельского: «качество, чтобы умерять боязнь и печаль во время опасности и неблагополучия, называется великодушие или крепость духа, а в военных делах смелость, храбрость (fortitude), а противное сему качество называется малодушие». Подобный же смысл мы можем найти в западнорусских лексиконах первой половины XVII в. В «Лексиконе словенороськом» Памвы Беренды (1627 г.) слово *великодушный* трактуется как «великоразумный, сталый душею и розумомъ»[9]. В лексиконе «Синонима славенороссская» оно находится в ряду таких слов, как «смелый, дерзок, дерзкый, дерзый, дерзостен, продерзатель, *великодушный*, напраснив», а также «сталый на всякие беды, *великодушен*, храбрый»[10]. Если учесть, что в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» все цитаты под статьями *великодушие* и *великодушный* взяты из переводных памятников[11] и слово *великодушие*, образованное по принципу кальки от греческого слова megalo-psychia[12], в древнерусских оригинальных памятниках встречается редко, то можно предположить, что смысл *великодушия* как мужества, смелости возник в западнорусском разговорном языке, а в XVIII в. вошел в общерусскую письменность.

В заключение обзора значений этого слова, представленных в словарях русского языка, можно также сделать предположение, что карамзинское *великодушие* не столько основано на русской лексикографической традиции,

[6] Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. М., 1995 (репринтное издание). С. 97.

[7] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Том 1: А–З. СПб.; М., 1904. С. 431.

[8] Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. Л., 1987. С. 17–18.

[9] Лексікон словєнороський Памва Беринди / Підгот. тексту до вид. і вступ. стат. В. В. Німчук. К., 1961 [http://litopys.org.ua/berlex/be16.htm].

[10] Лексис Лаврентия Зизания: Синонима славенороссская / Підгот. текстів В. В. Німчука. Київ, 1964 [http://litopys.org.ua/zyzlex/zyz70.htm].

[11] Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 2. М., 1975. С. 65.

[12] *Крылов Г. А.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 2005. С. 60.

сколько восходит к французскому эквиваленту *magnanimite, magnanime* и образовано путем простого калькирования (*magna* — великий, *anima* — душа). Во французском языке прилагательное *magnanime* иногда служит прозвищем европейских монархов: Ladislas le Magnanime, roi de Naples (Владислав Великодушный, король Неаполя, XIV в.), Alphonse le Magnanime, roi d'Aragon (Альфонсо Великодушный, король Арагона, XV в.), Jean-Frédéric le Magnanime de Saxe (Иоганн-Фридрих Великодушный, курфюрст Саксонии, XVI в.) и т. д. Имеются также сведения, принадлежащие историку-современнику, что во Франции русского государя называли *Le Magnanime*. В 1814 г. в Париже поэт Константин Батюшков был свидетелем того, как люди кричали на улицах: «Montrez nous le beau, le magnanime Alexandre!» (Покажите нам прекрасного, великодушного *(императора)* Александра!)[13].

По-видимому, Н. М. Карамзин, который живо интересовался современной политической жизнью Европы и глубоко знал европейскую историю, что видно из его «Писем русского путешественника», воспринимал слово *великодушие* как исторический термин и следовал французскому словоупотреблению.

## Народное *великодушие*

Обратимся теперь к примерам из трудов Карамзина. Для удобства анализа их целесообразно разбить на две группы в зависимости от того, к кому относится слово *великодушие*: к народу или к правителям. Эти объекты противоположны: один — массовый, а другой — личностный, и, как мы увидим ниже, значения этого слова существенно различаются. У Карамзина также встречается использование слова *великодушие* в отношении бояр, воевод, духовных и военных лиц. В этих случаях мы будем рассматривать его как разновидность *великодушия*, отнесенного к правителям, поскольку это качество здесь принадлежит отдельной личности.

## Народное *великодушие* в исторической повести «Марфа-Посадница».

Рассмотрим прежде всего, как Карамзин использует слово *великодушие* в исторической повести «Марфа Посадница, или Покорение Новгорода», опубликованной в 1803 г. В этом произведении, рассказывающем о событиях окончательного покорения Новгорода московским князем Иваном III в 1478 г., слово *великодушие* и производные от него встречаются тридцать два раза, что довольно часто для такого небольшого текста. Только трижды оно характеризует правителей: дважды — русских князей («*великодушный* Рюрик»; «князь *великодушный* — Ярослав») устами новгородского боярина Ивана, сторонника Москвы и один раз — короля Казимира устами польского посла. Во всех остальных случаях слово *великодушие* имеет отношение к жителям Новгорода,

[13] *Батюшков К. Н.* Письмо Гнедичу Н. И., 27 марта 1814 г. Suissi-sur-Seine в окрестностях Парижа // *Батюшков К. Н.* Сочинения. М.; Л., 1934. С. 406.

его сторонникам и отдельным новгородцам, в том числе к самой Марфе. Чаще всего оно используется в виде обращения: «народ *великодушный*», «новгородское *великодушие*» и «потомки славян *великодушных*» (8 раз). Кроме того, ополчение ганзейских купцов в Новгороде названо «дружиной *великодушных*» (5 раз). Слово *великодушный* также относится к Марфе, ее покойному мужу Исааку, дочери Ксении и ее жениху Мирославу.

Как видим, здесь слово *великодушный* не несет в себе своеобразного авторского смысла, а является почти постоянным эпитетом новгородцев и их сторонников. Его конкретное значение трудно определить, но оно подразумевает высокую нравственность граждан и ополченцев, которые готовятся выступить на защиту своего родного города. Это объяснимо, поскольку повесть посвящена горькой судьбе новгородцев и их политической и нравственной руководительницы Марфы в последние дни народного правления. В повести события описываются изнутри, с точки зрения новгородцев, и чтобы увеличить трагичность и лиричность произведения, новгородцы представлены как народ с высокой нравственностью.

Поэтому отметим только, что Карамзин еще до работы над «Историей» использовал это слово как выразительное средство для создания идеального образа народа.

### Народное *великодушие* в «Истории».

В «Истории» слово *великодушие* по отношению к народу используется в более глубоком значении. В известном рассказе об «избирании веры» в 980 г. великим князем Владимиром Святославичем (т. 1, гл. 9) мы читаем рассуждение историка о неустойчивости исконной веры славян: «Вера не сообщала им (*славянам*) никакого ясного понятия: одно земное было ее предметом. Освящая добродетель храбрости, *великодушия*, честности, гостеприимства, она способствовала благу гражданских обществ в их новости, но не могла удовольствовать сердца чувствительного и разума глубокомысленного»[14]. Здесь *великодушие* находится в одном ряду с такими добродетелями, как храбрость, честность, гостеприимство, и дается как одно из самых коренных нравственных качеств, которое славяне приобрели при усвоении языческой веры.

Во втором томе (гл. 1) представлены два эпизода важных для осмысления народного великодушия. Когда новгородский князь Ярослав Мудрый находился в серьезной опасности, борясь с братом Святополком Окаянным, новгородцы оказали самоотверженную помощь своему князю:

> Не видя лучшего средства, Ярослав прибегнул к *великодушию* оскорбленного им народа, собрал граждан на Вече [...] Тогда добрые Новогородцы, забыв все, единодушно ответствовали ему: “Государь! Ты убил собственных наших братьев, но мы готовы идти на врагов твоих”[15];

[14] ИГР-1. С. 142.

[15] Там же. С. 174.

Ярослав, устрашенный могуществом Короля Польского и злобою брата, думал уже, подобно отцу своему, бежать за море к Варягам; но *великодушие* Новгородцев спасло его от сего несчастия и стыда[16].

Интересно, что в обоих случаях новгородцы изображаются как «имеющие *великодушие*», и по контексту можно догадаться, что это означает «снисходительность», «благородство», поскольку они забыли обиду, нанесенную им князем. Используя слово *великодушие*, историк, очевидно, хотел дать высокую оценку нравственности новгородцев. Об этом свидетельствуют и слова новгородского посадника Твердислава (начало XIII в.), обращенные к новгородцам, о том, что в их традициях было оказывать бескорыстную поддержку своим князьям (т. 3, гл. 4): «Посадник Твердислав напомнил им, что предки их гордились усердием к добрым Князьям, охотно умирали за Ярослава Великого и служили примером для других Россиян. Сия речь тронула Новогородцев, легкомысленных, однако ж чувствительных к народной чести, ко славе *великодушных* подвигов»[17]. Подобное *великодушие* народа отражено и в эпизоде, повествующем о патриотическом настрое новгородцев, проявленном в защите своего города от князя Всеволода Мстиславича (т. 3, гл. 6): «Твердислав был тогда болен: усердные друзья вывезли его на санях из дому и поручили *великодушной* защите народа, который стекался к нему толпами, готовый умереть за своего любимого чиновника»[18].

В главах «Истории», описывающих монголо-татарское иго в середине XIII в. (примерно с т. 3, гл. 7), *великодушие* как высокая нравственность (добродетель) народа упоминается реже. В т. 4, гл. 9 после рассказа о ревностной помощи псковских жителей тверскому князю Александру Михайловичу в борьбе против московского князя Ивана Калиты, историк добавляет: «Так народ действует иногда по внушению чувствительности, забывая свою пользу, и стремится на опасность, плененный славою *великодушия*. Чем реже бывают сии случаи, тем они достопамятнее в летописях»[19].

В третьей главе шестого тома «Истории», где излагаются события покорения Новгорода Иваном III в конце XV в., Карамзин подводит итог рассуждениям об историческом значении народного правления в русской истории. Он затрагивает вопрос о нравственности народа (народное *великодушие*), которая, по его мнению, служила обязательным условием республиканского строя (народного правления). Приведем фрагменты из этой главы.

**1.** «Летописи Республик обыкновенно представляют нам сильное действие страстей человеческих, порывы *великодушия* и нередко умилительное торжество добродетели среди мятежей и беспорядка, свойственных народному правлению: так и летописи Новагорода в неискусственной простоте своей являют

[16] Там же. С. 176.

[17] Там же. С. 349.

[18] Там же. С. 452.

[19] Там же. С. 643.

черты, пленительные для воображения»[20]. Здесь *великодушие* означает исконно народную добродетель. Историк считает, что при народном правлении *великодушие* может урегулировать человеческие «страсти», которые вызывают беспорядки в обществе. Тут под «порывами *великодушия*» автор, очевидно, имеет в виду описанные ранее события XI в., когда новгородцы дважды оказывали самоотверженную помощь Ярославу Мудрому (т. 2, гл. 1).

**2.** «Видим также некоторые постоянные правила *великодушия* в действиях сего часто легкомысленного народа: таковым было не превозноситься в успехах, изъявлять умеренность в счастии, твердость в бедствиях, давать пристанище изгнанникам, верно исполнять договоры, и слово: Новогородская честь, Новогородская душа служили иногда вместо клятвы. — Республика держится добродетелию и без нее упадает»[21]. В этом фрагменте, рассуждая о «правилах *великодушия*», Карамзин излагает свои соображения о народном правлении и его судьбе в истории. Он перечисляет качества новгородцев, которые служили нравственным началом их политического строя, такие как смирение, умеренность, твердость, снисходительность, честность. Историк уже высказывал подобную мысль в одной статье, опубликованной в 1802 г.: «Без высокой добродетели республика стоять не может»[22]. Но примечательно, что здесь, используя понятие *великодушия,* он наиболее четко сформулировал свою идею о нравственном начале в истории.

**3.** «Хотя сердцу человеческому свойственно доброжелательствовать Республикам, основанным на коренных правах вольности, ему любезной; хотя самые опасности и беспокойства ее, питая *великодушие*, пленяют ум, в особенности юный, малоопытный; хотя Новогородцы, имея правление народное, общий дух торговли и связь с образованнейшими Немцами, без сомнения отличались благородными качествами от других Россиян, униженных тиранством Моголов: однако ж История должна прославить в сем случае ум Иоанна (*Третьего*), ибо государственная мудрость предписывала ему усилить Россию твердым соединением частей в целое»[23]. Под *великодушием* Карамзин также имеет в виду исконные народные добродетели, которые служат нравственной основой для сохранения человеческой свободы (в социально-политической сфере она должна реализоваться в виде республиканского правления). Однако «ум», способствующий сохранению свободы для народа, автор ставит ниже «ума», «государственной мудрости», которой должны обладать правители. Отсюда проистекает известное утверждение Карамзина о необходимости смены народного правления самодержавием, выдвинутое в знаменитом Предисловии к его «Истории»: «Должно знать, как искони мятежные страсти волновали

[20] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Книга вторая, тома V, VI, VII, VIII. СПб., 1998. С. 309 (далее — ИГР-2).

[21] Там же. С. 310.

[22] *Карамзин Н. М.* Падение Швейцарии // *Карамзин Н. М.* О древней и новой России. С. 230.

[23] ИГР-2. С. 310–311.

гражданское общество и какими способами благотворная власть ума обуздывала их бурное стремление, чтобы учредить порядок, согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастие»[24].

После падения новгородской Республики Карамзин отмечает проявления *великодушия* жителями другого республиканского города — Пскова. В рассказе о присоединении Пскова к Московскому государству при Василии Третьем в 1510 г. (т. 7, гл. 1) он описывает ревностное содействие псковичей великим князьям: «Псков отличался благоразумием, справедливостию, верностию; не изменял России, угадывал судьбу ее, держался Великих Князей, желал отвратить гибель Новогородской вольности, тесно связанной с его собственною; прощал сему завистливому народу обиды и досады; будучи осторожен, являл и смелую отважность *великодушия*, например, в защите Александра Тверского, гонимого Ханом и Государем Московским; сделался жертвою непременного рока, уступил необходимости, но с каким-то благородным смирением, достойным людей свободных, и не оказав ни дерзости, ни робости своих Новогородских братьев»[25].

После описания окончательной гибели республиканского строя в Новгороде и Пскове в конце XV — начале XVI вв. автор «Истории» уже не говорит о народном *великодушии* как нравственном начале свободы и демократии. Однако в рассказах о событиях Смутного периода (со времени правления Бориса Годунова до конца самой «Истории»), когда русские монархи потеряли политическую силу и их авторитет заметно снизился (т. 11–12), иногда упоминается *великодушие* с сожалением и оттенком печали, как будто автор скорбит о его потере. Так, например, Карамзин делает такое замечание о кровавом мятеже московского народа, который произошел сразу после смерти Лжедмитрия I (т. 11, гл. 4): «народ устремился в Китай и Белый город, где жили Поляки, и несколько часов плавал в крови их, алчно наслаждаясь ужасною местию, противною *великодушию*, если и заслуженною. Сила карала слабость, без жалости и без мужества: сто нападало на одного!»[26]. Здесь историк обвиняет народ в безнравственности и отсутствии *великодушия*, которое ранее существовало в русской истории. Рассказывая о распрях среди граждан Пскова в 1608 г., он буквально оплакивает нравственный упадок этого славного народа (т. 12, гл. 2): «Кто мог в сих исступлениях злодейства узнать отчизну Св. Ольги, где цвела некогда добродетель, человеческая и государственная; где еще за двадцать шесть лет пред тем, жили граждане *великодушные*, победители Героя Батория, спасители нашей чести и славы?»[27]. В эпизоде, относящемся к 1608 г., когда новгородские жители предложили содействие Михаилу Скопину-Шуйскому в борьбе против шведов (т. 12, гл. 3), автор оценивает это как воскрешение древнего народного

[24] ИГР-1. С. 7.

[25] ИГР-2. С. 466–467.

[26] ИГР-3. С. 582.

[27] Там же. С. 666.

*великодушия*: «Древний Новгород, казалось, воскрес с своим *великодушием*; к несчастию, ревность достохвальная имела действие зловредное»[28]. Частичное восстановление издревле присущей народу нравственности историк отмечает в итоговом описании правления царя Бориса Годунова (т. 11, гл. 2): «Одним словом, сие печальное время Борисова Царствования, уступая Иоаннову в кровопийстве, не уступало ему в беззаконии и разврате: наследство гибельное для будущего! Но *великодушие* еще действовало в Россиянах (оно пережило Иоанна и Годунова, чтобы спасти отечество): жалели о невинных страдальцах и мерзили постыдными милостями Венценосца к доносителям»[29].

Итак, можно отметить, что в своей «Истории» Карамзин представляет народное *великодушие* как некое идеальное, суммарное нравственное качество народа, которое существовало на Руси в древности, но было утрачено в ходе истории, хотя и возрождалось в отдельных случаях.

## Государево *великодушие*

При описании русских правителей (князей и царей) слово в*еликодушие* используется в «Истории» примерно с одинаковой частотой во всех томах и гораздо чаще, чем в отношении народа. Как и рассмотренное выше народное *великодушие*, государево *великодушие* представляет собой общий набор высоких моральных качеств. Так, если историк хочет положительно охарактеризовать какого-нибудь князя, не вдаваясь в детали, он просто использует эпитет *великодушный*: «Народ, погруженный в невежество, считал действием сверхъестественного знания всякую догадку ума, всякое отменно счастливое предприятие и назвал Олега вещим, ибо сей *великодушный*, смелый Князь возвратился с сокровищами из Константинополя» (т. 1, гл. 10)[30]; «Мстислав Владимирович, Князь Новогородский, [...] велел привезти к себе тело его (*князя Олега*) и с горестию погреб оное в Софийской церкви. Сей *великодушный* Князь, любя справедливость, не винил Олега в завоевании Мурома...» (т. 2, гл. 6)[31]. Карамзин также помещает это слово в отрицательный контекст для того, чтобы дать очень нелестную оценку какому-нибудь правителю. Так, он пишет о неспособности царя Ивана Грозного управлять государством во время опричнины (т. 9, гл. 3): «Не имея *великодушия* быть утешителем своих подданных в страшном бедствии, боясь видеть театр ужаса и слез, Царь не хотел ехать на пепелище столицы: возвратился в Слободу»[32]. Подобный же прием используется при описании войны между Россией и Польшей в 1578 г. (т. 9, гл. 5): «Так начались важные успехи Баториевы и несгоды Иоанновы в сей войне злосчастной,

[28] Там же. С. 680.

[29] Там же. С. 480.

[30] ИГР-1. С. 164.

[31] Там же. С. 235–236.

[32] ИГР-3. С. 107.

но не бесславной для России, которая все имела для победы: и силу и доблесть, но не имела *великодушного* отца Государя!»[33].

## Государево *великодушие* как мужество и твердость

Несмотря на широкое значение слова *великодушие*, мы можем в определенной степени установить его смысл в том или ином случае. Анализ многочисленных примеров государева *великодушия* в «Истории» показывает, что чаще всего оно является синонимом храбрости, смелости, решительности. Такое значение, как мы уже отмечали, было характерно для западнорусского языка XVI–XVIII вв.: мужество, твердость.

Прежде всего рассмотрим некоторые примеры использования слова *великодушие* в этом значении в отношении к государям. В т. 2, гл. 8 «Истории» читаем характеристику князя Мстислава Владимировича: «Новый Государь, уже давно известный мужеством и *великодушием*, явил добродетели отца своего на престоле России»[34]. Далее (т. 2, гл. 15) дается сходное описание характера великого князя Андрея Боголюбского: «Но в то время, как древняя столица наша клонится к совершенному падению, возникает новая под сению Властителя, давно известного мужеством и *великодушием*»[35]. Изображая благородный характер великого князя Святослава Ярославича (т. 2, гл. 4), историк приводит любопытный эпизод из летописи: «Нестор пишет, что сей Князь, подобно Иудейскому Царю Езекии, величался пред Немцами богатством казны своей и что они, видя множество золота, серебра, драгоценных паволок, благоразумно сказали: Государь! мертвое богатство есть ничто в сравнении с мужеством и *великодушием*»[36]. В указанных трех фрагментах трудно установить точный смысл слова *великодушие*, но поскольку во всех случаях оно стоит рядом со словом «мужество», можно предположить, что они близки по смыслу.

При описании характера правителя слово в*еликодушие* иногда используется со значением «твердая воля, твердость». После рассказа о подготовке осадного сидения в Московском кремле царем Василием Шуйским в 1608 г., историк пишет: «Блеск Василиевой *великодушной* твердости затмевался в глазах страждущей России его несчастием, которое ставили ему в вину и в обман»[37]. Здесь слово *великодушный* просто усиливает смысл последующего слова «твердость». В характеристике великого князя Всеволода Ярославича *великодушие*, хотя и в отрицательном контексте, указывает на твердость как на достойное качество русского правителя: «Не имев никогда *великодушной* твердости, сей Князь, обремененный летами и недугами, впал в совершенное расслабление

[33] Там же. С. 164.

[34] ИГР-1. С. 268.

[35] Там же. С. 333.

[36] Там же. С. 216.

[37] ИГР-3. С. 649.

духа»[38]. И в рассказе о галицком боярине XIII в. (т. 3, гл. 8) историк использует фразу «правила *великодушия*» в смысле твердость, смелость, которые необходимы властителям: «Венгры не могли бы взять Владимира; но Боярин Даниилов изменил правилам *великодушия*, оробел и, без воли Княжеской заключил мир с Королем, отдал Бельз и Червен союзнику его, Александру»[39].

При описании правителей (русских князей и царей) под *великодушием* Карамзин иногда подразумевает твердость и самоотверженность, а порой и самопожертвование ради государства. Так, например, историк рассказывает о рязанском князе Романе Ингоревиче, который погиб в Орде из-за своей принципиальной позиции в отношении защиты христианства и резких укоров в адрес мусульман (т. 4, гл. 3): «Россияне проливали слезы, но утешались твердостию сего второго Михаила и думали, что Бог не оставил той земли, где Князья, презирая славу мирскую, столь *великодушно* умирают за Его святую Веру»[40]. Мужество киевского князя Мстислава Романовича, проявленное при защите своей крепости во время битвы на Калке в 1223 г., описывается так (т. 3, гл. 8): «Между тем Мстислав Романович Киевский еще оставался на берегах Калки в укрепленном стане, на горе каменистой; видел бегство Россиян и не хотел тронуться с места: достопамятный пример *великодушия* и воинской гордости!»[41].

Таким образом, *великодушие* в значении «мужество», «твердость» имеет отношение только к правителям и, как видим, отличается от народного *великодушия*.

## Государево *великодушие* как бескорыстность и снисходительность

В описании характера государя слово *великодушие* также может иметь значение «бескорыстие», «снисходительность», как и при характеристике народа. В словах Святослава Олеговича Черниговского, адресованных великому князю Изяславу Давидовичу, есть выражение «бескорыстие *великодушное*»: «Тут Святослав оказал бескорыстие *великодушное*. Признаюсь, — говорил он, — что я досадовал, когда ты не отдал мне всей области Черниговской; но сердце мое ненавидит злобу между родными»[42]. Здесь речь идет о снисходительности, уступчивости по отношению к князю-сопернику. Действительно, в «Истории» автор порой использует слово *великодушие* при оценке поведения правителей-князей, когда они забывают личные обиды, уступают сопернику ради общего княжеского или государственного блага. Так ведет себя полоцкий князь Василько Рогволодович при встрече с Всеволодом Мстиславичем, сыном его обидчи-

[38] ИГР-2. С. 227.

[39] ИГР-1. С. 506.

[40] Там же. С. 579.

[41] Там же. С. 489.

[42] Там же. С. 336.

ка, на пути в Новгород (т. 2, гл. 9): «он (*Василько*) имел случай отмстить сыну (*Всеволоду*) за жестокость отца; но Василько был *великодушен*: видел Всеволода в несчастии и клялся забыть древнюю вражду»[43]. Подобную же снисходительность мы находим и в поведении князей юго-западной Руси Ростиславичей во время междоусобной борьбы в XIII в. (т. 2, гл. 6): «Ростиславичи гнались за побежденным только до границ своей области и возвратились, не желая никаких приобретений: умеренность *великодушная*!»[44]. Здесь выражение «умеренность *великодушная*», несомненно, означает положительную оценку автора.

## Опасность государева *великодушия*

Однако надо сказать, что использование слова *великодушие* в значении снисходительность в «Истории» встречается сравнительно редко и чаще всего относится к второстепенным князьям. Карамзин отмечает, что подобное *великодушие* правителей может являться вредоносным и противоречить интересам государства и народа. Рассмотрим, как оценивается *великодушное* поведение великого князя Ярополка Владимировича (т. 2, гл. 9): «Великий Князь, тронутый молением Всеволода (*Ольговича*), явил редкий пример *великодушия* или слабости: заключив мир, [...] возвратился в Киев и скончался. Сей Князь, подобно Мономаху, любил добродетель, как уверяют Летописцы; но он не знал, в чем состоит добродетель Государя. С его времени началась та непримиримая вражда между потомками Олега Святославича и Мономаха, которая в течение целого века была главным несчастием России»[45]. Карамзин также считает неуместным *великодушие* Дмитрия Донского по отношению к рязанскому князю Олегу Ивановичу (т. 5, гл. 1): «*Великодушие* действует только на *великодушных*: суровый Олег мог помнить обиды, а не благотворения; скоро забыл милость Димитрия и воспользовался первым случаем нанести ему вред»[46]. Историк делает подобное же замечание, рассуждая о правлении Дмитрия Донского (т. 5, гл. 1): «Димитрий сделал, кажется, и другую ошибку: имев случай присоединить Рязань и Тверь к Москве, не воспользовался оным: желая ли изъявить *великодушное* бескорыстие? Но добродетели Государя, противные силе, безопасности, спокойствию Государства, не суть добродетели»[47].

В приведенных цитатах Карамзин как бы утверждает, что государево *великодушие* («добродетели Государя») должно быть иного качества, чем *великодушие* в обыденном значении. Проявление *великодушия* мы находим и в поведении князя Ивана Федоровича Бельского, ближнего боярина Ивана Грозного (т. 8, гл. 2): «Князь Иван Бельский, освобожденный Митрополитом и Бояра-

[43] Там же. С. 276.

[44] Там же. С. 244.

[45] Там же. С. 278.

[46] ИГР-2. С. 47.

[47] Там же. С. 64.

ми, мог бы поменяться темницею с Шуйским; мог бы отнять у него и свободу и жизнь: но презрел бессильную злобу и сделал еще более: оказал уважение к его ратным способностям и дал ему Воеводство: что назвали бы мы ошибкою *великодушия*, если бы оно имело целию не внутреннее удовольствие сердца, не добродетель, а выгоды страстей»[48]. Далее следует пояснение, в чем опасность такого поведения: «Здесь История наша представляет опасность *великодушия*, как бы в оправдание жестоких, мстительных властолюбцев, дающих мир врагам только в могиле»[49]. Карамзин, возможно, хотел сказать, что правители должны быть порой беспощадными, жесткими, и включал эти качества в понятие *великодушия*.

Такое осмысление этого слова было характерно для историка, по-видимому, уже на начальном этапе его исследований русской истории. В статье «О московском мятеже в царствование Алексея Михайловича», опубликованной в журнале «Вестник Европы» в 1803 г., критикуя нерешительность царя Алексея Михайловича при соляном бунте московских жителей (1648 г.), он пишет: «Кто родился управлять народом, тот предупреждает опасность мудростию или отражает ее *великодушием*, или гибнет, держа твердой рукой жезл правления... Юный монарх, оставленный своим главным советником (*Иваном Морозовым*), изъявлял нерешительность. Он велел только запереть Кремлевские ворота, когда народ рассеялся по Китаю и Белому городу»[50]. Здесь под *великодушием* могут подразумеваться решительные, беспощадные меры по подавлению мятежа.

## Вывод

Подводя итоги, отметим прежде всего, что диапазон значений слова *великодушие* у Карамзина чрезвычайно широк, а его содержание очень неоднозначно. Когда речь идет о народе и его нравственности, оно употребляется в общепринятом значении, как смирение, снисходительность, бескорыстие, честность, умеренность и пр. При этом *великодушие* подразумевает не отдельную добродетель, а представляет собой сумму положительных нравственных качеств. Если же это слово относится к конкретной личности, в первую очередь к правителю, то оно чаще всего означает мужество, твердость, решительность. В характеристике некоторых героических персонажей оно также подразумевает самоотверженность, самопожертвование.

В отдельных случаях в «Истории» описаны правители *великодушные* в традиционном смысле слова. Но Карамзин, приводя примеры из русской истории, предупреждает, что такое поведение может привести к ошибкам в государственных делах. У монархов должно быть свое *великодушие* — «добродетель

[48] Там же. С. 610.

[49] Там же.

[50] *Карамзин Н. М.* О московском мятеже в царствование Алексея Михайловича // *Карамзин Н. М.* О древней и новой России. С. 271–279.

Государя». Иными словами, правитель иногда должен быть беспощадным, жестким по отношению к противникам и мятежникам, и такое качество историк тоже называет *великодушием*.

Откуда возникло такое своеобразное значение слова? По нашему мнению, это тесно связано с концепцией русской истории Карамзина. Как известно, в период написания «Истории» у него существовало представление об историческом процессе как о развитии человечества от невежества к просвещению, и, соответственно, политический строй государства должен измениться от республиканского к самодержавному, как торжественно указано в Предисловии к «Истории». И такое движение должно сопровождаться нравственным совершенствованием человечества[51].

В этой схеме нравственные качества исторической личности, особенно правителя, играют решающую роль: они служат поводом и необходимым условием развития самого государства. Следовательно, у России *должны* быть высоконравственные правители. С этой идеализированной позиции Карамзин описывает и оценивает события и людей в русской истории. Вот почему он не ограничивается объективным изложением, а высказывает свои замечания и дает оценки описываемым персонажам и событиям. Как видно из приведенных выше цитат, если у какого-либо русского монарха не хватает добродетелей и ход событий во время его правления не соответствует идеальной схеме, историк осыпает его упреками, указывая на его ошибки и недостатки (это особенно часто наблюдается в описаниях времен Ивана Грозного и Смуты). И хотя в современной исторической науке такой подход уже не принят, он, несомненно, придает живость и драматичность повествованию.

По-видимому, такая позиция Карамзина требовала использования особой терминологии и приемов. Историк, безусловно, располагал богатой лексикой, достаточной для описания нравственных качеств народа и правителей. Однако ему было необходимо слово, с помощью которого можно было дать человеку исключительно положительную оценку и которое являлось критерием нравственности исторических личностей и народа. Этой цели, как мы можем полагать, отвечало *великодушие* с широким диапазоном значений и заимствованным характером слова.

[51] См., например, *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 томах. Т. VII. Специальные курсы (продолжение). М., 1989. С. 274–279; *Соловьев С. М.* Н. М. Карамзин и его литературная деятельность: «История государства Российского» // *Соловьев С. М.* Сочинения: В 18 кн. М., 1995. Кн. 7. С. 50.

# К ПРОБЛЕМЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ЭВОЛЮЦИИ ЭТИКЕТНЫХ ФОРМУЛ «ПОКЛОН» И «ЧЕЛОБИТЬЕ» В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Фразеологизм *бити челом* (и производное от него существительное *челобитье)* является одним из самых популярных выражений в деловой речи Московской Руси. Популярность этого термина и его широкое применение в разных областях письменности, естественно, уже привлекали внимание исследователей, особенно лингвистов. Имеются и специальные статьи, посвященные данной теме[1].

Лексикологи, в том числе авторы этимологических словарей, относят время появления фразеологизма *бити челом* к первой половине XIV в.[2] Дальнейшие этапы развития этого выражения выглядят примерно так: со второй половины XIV в. фразеологизм *бити челом* получил широкое распространение в деловой письменности на всей территории Древней Руси. Утратив свое первоначальное значение, т. е. реальный этикетно-церемониальный жест («кланяться до земли»), это выражение употреблялось в письмах и в частных актах в значении «просить» или «жаловаться». В XV–XVI вв., укоренившись в обиходе московской деловой речи и расширив сферу применения, данный фразеологизм в частных актах и эпистолярных сочинениях стал формулярным выражением и в связи с этим появилось производное от него слово *челобитье,* которое представляет собой общее название грамоты такого рода и назначения. Во второй половине XVI в. появилось слово *челобитная* — название особого вида грамоты, которая содержит просьбу или жалобу, направляемую от низшего к вышестоящему по социальной иерархии человеку[3]. В связи с укреплением

[1] *Тарабасова Н. И.* Об одном фразеологизме в частной переписке XVII века // Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963. С. 144–155; *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1972. Вып. 1. С. 46–61; *Волков С. С.* Лексика русских челобитных XVII века. Л., 1974.

[2] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 4. С. 328 (челобитная); *Цыганенко Г. П.* Этимологический словарь русского языка. Киев, 1989. С. 476; *Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И.* Словарь русской фразеологии: Историко-этимологический справочник. СПб., 1998 (см. здесь библиографию по данной теме); *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная. С. 46, 48–49; *Кулмаматов Д. С.* Бить челом // Русская речь. 1994. № 1. С. 109.

[3] *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная. С. 53.

самодержавного правления на Руси резко увеличилось количество *челобитных,* обращенных на имя единственного представителя верховной власти — царя[4]. В XVII в. выражение *бити челом* активно использовалось в частной переписке *(грамотки, челобитные, письма).* Будучи обязательным элементом их формуляра, этот фразеологизм приобретал различные оттенки переносного значения для выражения вежливости, приветствия, просьбы, благодарности, прошения, жалобы и т. п.[5] Кроме того, в XVII в. это выражение вошло в разговорную речь в качестве приветственного обращения[6].

Несмотря на то что история рассматриваемой лексемы на Руси в период со второй половины XIV в. до XVII в. в достаточной мере освещена наукой, вопрос о ее происхождении и ранний этап эволюции остаются малоизученными. В частности, не обращалось должного внимания на историко-культурную основу возникновения соответствующего церемониального жеста. Некоторые историки и лингвисты склоны были видеть в появлении *челобитья* на Руси монгольское влияние[7]. Так, например, американский исследователь Доналд Островски считает, что *челобитье* наряду с «системой двойной администрации, началом *местничества* и применением монгольской военной техники» возникло под «серьезным монгольским влиянием» не ранее эпохи Московского государства[8]. Но, как мы увидим ниже, решение вопроса о происхождении *челобитья* не столь однозначно. На самом деле необходимо искать историко-культурные корни этого этикетного жеста и формулы в более раннем времени, в домонгольском периоде древнерусской истории.

Ранние русские летописи сообщают, что в Киевской Руси в духовной и княжеской среде существовал подобный *челобитью* церемониальный жест, который передавался в источниках словами *кланятися, поклонитися, поклон.* Кроме того, в рассказах о политических событиях XII–XIII вв. мы находим весьма схожий жест у русских князей — *ударити челом.* Думается, что при изучении происхождения выражения *челобитье* и его эволюции на раннем этапе быто-

[4] Там же. С. 55.

[5] *Тарабасова Н. И.* Об одном фразеологизме в частной переписке XVII века. С. 144–155.

[6] В словаре (разговорнике), составленном Тенни Фенне в 1607 г., можно видеть приветственные обращения: «Челом, мои миле Нѣмчине, как тебе Бог на дорогу милует?», «Челом, друже!» (ПЛДР. Т. 9. С. 528, 529). Кстати говоря, «челом» как приветствие сохраняется и в современном украинском языке.

[7] *Рихтер А.* Исследования о влиянии монголо-татар на Россию // Отечественные записки. 1825. Т. 22. № 62. С. 334–335; *Веселовский Н. И.* Татарское влияние на русский посольский церемониал в московский период русской истории. СПб., 1911. С. 1; *Ostrowski D.* The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions // Slavic Review. 1990 (Winter). Vol. 49, N. 4. P. 525–542; *Fukuyasu J.* «Челобитье» как эпистолярная формула почтения // Studia Philologica Palaeorussica. Kyoto, 2000. Vol. 20. P. 107–122 (на яп. яз.).

[8] *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols // Cross-cultural influences on the steppe frontier, 1304–1589. Cambridge University Press, 1998. P. 16.

вания целесообразно будет сопоставить его со сходными и предшествующими языковыми явлениями, рассмотреть их комплексно. В этой связи удобно будет анализировать наш предмет исследования в трех аспектах, так или иначе соотносящихся с этапами его эволюции: 1) *поклон* и *челобитье* как обрядовый жест; 2) *поклон* и *челобитье* как речевая формула; 3) *поклон* и *челобитье* как письменная формула.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают период примерно до середины XV в., когда выражения *бити челом, челобитье* окончательно закрепились в актовой письменности Московского государства.

## 1. *Поклон* и *ударение челом* как обрядовый жест

**1)** ***Посольский и княжеский поклон.*** В христианском мире культовый поклон известен с глубокой древности. Со временем сложились различные виды поклонов (малый или поясной, большой или земной), установились подробные правила их исполнения. На Руси с принятием христианства также получили распространение религиозные поклоны, которые стали совершаться в церковной среде в культовой практике, при богослужении[9]. В древнейших летописных сообщениях и рассказах о знаменитых церковных деятелях нередко встречаются упоминания подобных религиозных поклонов. Церковники и миряне кланялись в храме перед образами Бога, Богородицы, святых, перед святынями, перед своими наставниками. В «Повести временных лет» описывается сцена, когда теребовльский князь Василько Ростиславич по пути в Киев поклонился ангелу-покровителю великого князя Святополка Изяславича: «Приде Василко <...> и перевезеся на Выдобычь. и иде поклонится къ святому Михаилу в манастырь» (Лаврентьевская летопись под 6605 (1097) г.)[10]. Фрагмент из «Поучения Владимира Мономаха» показывает, что в княжеской семье существовал обычай совершать многократные «ночные поклоны»: «Не грешите ни одину же ночь, аще можете, поклонитися до земли: а ли вы ся начнеть не мочи, а трижды. А того не забывайте, не лѣнитеся, тѣмь бо ночным поклоном и пѣньем человѣкъ побѣжает дьявола»[11].

Из этих примеров можно заключить, что христианский обряд в какой-то мере укоренился в жизни людей Древней Руси, по крайней мере в правящих сословиях. В «Чтении о житии и о погублении Бориса и Глеба», написанном

[9] В «Повести временных лет» под 1051 г. рассказывается, что святой Феодосий ввел Студийский устав в Киево-Печерском монастыре и «устави въ манастыри своемь, како пѣти пѣнья манастырьская, и поклонъ какъ держати, и чтенья почитати, и стоянье в церкви».

[10] Цитаты из ранних русских летописей даются по следующим изданиям: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись; ПСРЛ. М., 1998. Т. 2: Ипатьевская летопись; ПСРЛ. М., 2000. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950.

[11] БЛДР. Т. 1. С. 462.

Нестором в конце XI в., красочно описан поклон святого Бориса перед своим отцом Владимиром. Когда Борис отправлялся в поход против печенегов, он прощался с отцом, лежащим на смертном одре, и поклонился ему: «Блаженыи же пад, поклонися отцю своему и облобыза честней нозе его, и пакы въстав, обуим выю его, целоваше со слезами»[12]. Подобный, казалось бы, «княжеский» поклон мало чем отличается от поклона инока перед наставником, какой можно видеть, например, в «Киево-Печерском патерике» XIII в.: «Азъ же, видѣх преподобнаго, от радости притекъ, пад на нозѣ его и поклонися ему (Феодосию Печерскому. — *А. Н.*) до земля. Онъ же въстави мя, нача благословляти, и, обиатъ рукама своима, нача любѣзнѣ лобызати мя»[13].

Вместе с этим в политической деятельности древнерусских князей можно видеть и поклоны сугубо светского характера. Самое раннее упоминание о таком жесте можно найти в эпизоде о четвертой мести княгини Ольги древлянам. Объявив, что она не хочет возложить на них тяжкую дань, княгиня потребовала в качестве дани голубей и воробьев (будто это легкая дань): «...Деревляне же ради бывше. И собрата от двора по 3 голуби и по 3 воробьи. И послаша к Ользѣ с поклономъ. Вольга же рече имъ: “Се уже есть покорилися мнѣ и моему дѣтяти. А идѣте въ градъ, а язъ заутра отступлю от города...”» (Лаврентьевская летопись под 6454 (946) г.). Далее следует известие о сожжении города с помощью птиц. Очевидно, что здесь поклон древлян служит знаком сдачи города и подчинения.

Подобный жест посла встречается и в сцене переговоров о мире между Святославом Игоревичем и греками в 971 г.: «...И *(греки)* послаша к нему *(Святославу)* злато и паволоки. <...> Онъ *(посол)* же вземъ дары, приде къ Святославу. И яко придоша грьци с поклономъ и рече: “Въведете я сѣмо”. И придоша и поклонишася ему, и положиша пред нимъ злато и паволоки...» (Ипатьевская летопись под 6478 (971) г.). Хотя поклоном и роскошными дарами греческий посол на самом деле хотел испытать корыстолюбие Святослава, несомненно, что здесь также *посольский поклон* в мирных переговорах означает признание покорности. По-видимому, во второй половине XI — начале XII в., когда были составлены ранние летописи, такой этикетный жест был известен древнерусской дипломатической практике. Можно думать, что летописец отразил современный ему посольский обычай в рассказах о деятельности первых русских князей. Действительно, в летописных известиях XI–XIII вв. нередко наблюдаются подобные *поклоны* при заключении мирных договоров во время междоусобной борьбы. Они практиковались следующим образом: представитель побежденной стороны сам (или через посла) «поклонялся» представителю победителя, что означало признание поражения, готовность к сдаче города, к заключению мира — вообще признание безусловного подчинения, покорности.

[12] Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед., подгот. текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 366.

[13] БЛДР. Т. 4. С. 352–354.

В ходе применения на практике возникали некоторые разновидности *посольского поклона.* Иногда он бывал коллективным, например, поклон в знак принятия князя жителями города или признания его победителем. В «Повести временных лет» рассказывается о том, как горожане Киева встречали Изяслава Ярославича, когда он занял великокняжеский стол: «Изяславу же идущю кь граду, и изидоша людье противу с поклономъ, и прияша князь свои Кыане. И сѣде Изяславъ на столѣ своемь...» (Лаврентьевская летопись под 6577 (1069) г.). Здесь жители покоренного города встречали князя и поклонялись ему, несомненно, в знак признания его вокняжения.

Иногда с таким поклоном выступает сам князь, неудачно защищающий город, совместно со своими ратниками и горожанами. В Ипатьевской летописи под 6624 (1116) г. описан эпизод, когда Владимир Мономах в союзе с черниговскими князьями осадил город Минск, который защищал Глеб Всеславич. Увидев множество воинов, Глеб стал «ужасаться» и решил сдаться: «Глѣбъ же, вышедъ изъ города съ дѣтьми и съ дружиною, поклонися Володимеру, и молвиша рѣчи о мирѣ, и обѣшася Глѣбъ по всему слушати Володимера». В той же летописи под 6655 (1147) г. описывается военный поход киевского князя Изяслава Мстиславича на Городок: «... и приде Изяславъ к Городку на Глѣба и стоя около его 3 дни. Гюргевичь *(Глеб)* же убоявъся и выѣха из Городка и поклонися Изяславу и умирися с ним».

В мирное время горожане также совершали церемониальные поклоны перед князьями в знак готовности к их принятию. В Лаврентьевской летописи под 6708 (1200) г. читается известие о прошении новгородцев к Всеволоду Большое Гнездо (о добровольном принятии князя): «Тое же осени придоша новгородци, лѣпшиѣ мужи, Мирошьчина чадь к великому князю Всеволоду съ поклономъ и с молбою всего Новагорода, рекуще: “Ты, господинъ, князь великыи Всеволодъ Гюргевич, просимъ у тобе сына княжитъ Новугороду”»[14].

Помимо указанного *посольского поклона* и поклона жителей города в знак принятия князя в летописных известиях XI–XIII вв. нередко встречается осо-

[14] Приведем еще сведения о *посольских поклонах* в летописных сообщениях с указанием года известия и адресанта (кто) — адресата (кому): 1) в «Повести временных лет»: под 6496 (988) г. корсуняне — Владимиру Святославичу; под 6601 (1093) г. кияне — Святополку II Изяславичу; 2) в Лаврентьевской летописи: под 6688 (1180) г. княжичи в Коломне — Всеволоду Юрьевичу; под 6694 (1186) г. полочане — Давиду Ростиславичу, Мстиславу Давидовичу, Василико Володаревичу, Всеславу Рогволодовичу; под 6715 (1207) г. рязанцы — Всеволоду Юрьевичу; 3) в Ипатьевской летописи: под 6619 (1111) г. жители города Шарукань — Владимиру Мономаху и другим русским князьям; под 6631 (1123) г. жители города Владимира Волынского — Ярославу Святославичу; под 6652 (1144) г. Владимир Володаревич — Всеволоду Ольговичу (Галич); под 6653 (1145) г. Болеслав и Можек Владиславичи — Игорю Ольговичу («Лядьская» земля); под 6658 (1150) г. жители Дорогобужа — Изяславу Мстиславичу со своими князьями; под 6658 (1150) г. жители Кореческа — Изяславу Мстиславичу; 4) в Новгородской первой летописи: под 6704 (1196) г. новоторожцы — Ярославу Владимировичу; под 6706 (1198) г. ладожане — Ярославу Владимировичу.

бый поклон, который исполнялся в сходной ситуации, но был распространен только в княжеской среде. Для удобства рассмотрения условно назовем его *княжеским поклоном*[15]. Рассмотрим два фрагмента летописных статей: «Тоѣ же осени да Гюргии Андрѣеви, сынови своему, Туровъ, Пинескъ и Пересопницю. Андрѣи поклонивъся отцю своему и шедъ сѣде в Пересопници» (Ипатьевская летопись, под 6659 (1151) г.); «Того же дне и Костантинъ князь приѣха из Новагорода къ отцю своему и срѣтоша и на рѣцѣ Шедашцѣ вся братья его (...) въѣхаша в градъ Володимерь и поклонися отцю своему Костантинъ, отець же его вставъ обуимъ и цѣлова любезно и с радостью великою...» (Лаврентьевская летопись, под 6714 (1206) г.). *Княжеский поклон,* как правило, совершался тогда, когда сын встречал родного отца, а иногда адресатом поклона был дядя. Так, например, случилось, когда по ходатайству Андрея Боголюбского Изяславу Мстиславичу удалось примириться с Юрием Долгоруким, своим дядей по отцу. После этого Изяслав поехал посетить двоих дядьев — Юрия и Вячеслава Владимировичей: «Изяслав <...> приѣха къ стрыема в Пересопницю, и сѣдшим имъ на едином мѣстѣ, и уладишася, кдѣ что свое познавше лицем имати. Изяславъ же поклоняся стрыема и ѣха Володимерю» (Лаврентьевская летопись под 6657 (1149) г.). Далее мы вновь находим *княжеский поклон* своему дяде: «Изяславъ же видивъ Гюргя съ сыновци своими съвкупившася, цѣлова къ нимъ хрестъ, и тогда Дюрги отпусти сыновцѣ своя. Ростиславъ же поклонися строеви своему Гюргеви и поиде въ свои Смолнескъ» (Ипатьевская летопись под 6663 (1155) г.).

Примечательно, что *княжеский поклон* иногда сопровождается обращением «отец» и / или «господин». Младший брат Изяслава Мстиславича Ростислав поклонился дяде Вячеславу и назвал его «господине отче»: «Ростиславъ же то слышавъ, и поклонися отцю своему Вячеславу и рече ему: “Велми радъ, господине отче, имѣю тя отцомь господиномъ, якоже и братъ мои Изяславъ имѣлъ тя и въ твоей воли былъ”» (Ипатьевская летопись под 6662 (1154) г.). А в 1229 г. князь Владимира-Залесского Юрий Всеволодович примирился с тремя племянниками, Василием, Всеволодом и Владимиром Константиновичами. При заключении мира они поклонились своему дяде и признали его «отцом и господином»: «...благоразумный князь Юрги призва ихъ на снем в Суждаль. И исправивше все нелюбье межю собою, поклонишася Юрью вси, имуще его отцомъ собѣ и господиномъ. цѣловаша крестъ» (Лаврентьевская летопись под 6737 (1229) г.).

Можно полагать, что в княжеской среде XII — первой половины XIII в. сформировался особый вид обряда с поклоном, который совершался с целью определения и утверждения иерархии княжеских отношений. И это, несомнен-

[15] Следует отметить, что *посольский поклон* и *княжеский поклон* по существу не отличаются друг от друга. В Древней Руси в послы выбирались высокопоставленные лица, их считали заместителем, фактотумом князя. Они поклонялись от лица пославшего, их поклон должен быть принят как поклон самого князя (*Лихачев Д. С.* Русский посольский обычай XI–XIII вв. // *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 143).

но, было связано с ситуациями, когда из-за междоусобиц нарушался политический порядок, установленный по традиционному родовому принципу («по старшинству»). Каждый раз при заключении мира для восстановления порядка требовалось утвердить новые отношения между князьями «по старшинству». Обряд с поклоном и с обращением «отец» и «господин», которые служили знаком признания поклонившимся статуса «младшего», должен был играть существенную роль в политической жизни Древней Руси[16].

Ярким примером особого значения *княжеского поклона* может служить эпизод из статьи Ипатьевской летописи под 6659 (1151) г. Длинная речь Вячеслава Владимировича про поклоны, обращенная к своему младшему брату Юрию Долгорукому, позволяет понять, какое важное место занимал этот жест в княжеской среде: «...и то ми еси молвилъ: “Противу моложыпему не могу ся поклонити”. Се же Изяславъ аче и двоича ступилъ слова своего, се же нам добывъ Киева и поклонилъ ми ся, и честь на мнѣ положилъ, и в Киевѣ мя посадилъ, и отцемь мя назвалъ, а я его сыномъ. Дажь еси реклъ: “Моложьшему ся не поклоню”. да се азъ тебе старки есмь не маломъ, но многомъ. Азъ уже бородатъ, а ты ся еси родилъ. Пакы ли хощеши на мое старшиньство порхати (посягать. — *А. Н.*), яко то еси порхалъ, да Богъ за всимь» (Ипатьевская летопись под 6659 (1151) г.).

Сугубо политическое значение *княжеского поклона* можно видеть и в другом случае. В 1127 г. черниговский князь Ярослав Святославич был изгнан родным племянником Всеволодом Ольговичем из своего города и вынужден был уехать в Муром. Ярослав обратился к киевскому князю Мстиславу Владимировичу с призывом совместно совершить поход на Всеволода согласно клятве на кресте: «И приде Ярославъ из Мурома и поклонися Местиславу, река: “Хресть еси ко мнѣ цѣловалъ, поиди на Всеволода”...» (Лаврентьевская летопись под 6635 (1127) г.). Мстиславу Киевскому Ярослав приходился дядей, поэтому поклон Ярослава племяннику на первый взгляд может показаться странным, однако этим обрядовым жестом Ярослав заново подтвердил старейшинство киевского князя в тогдашней княжеской иерархии, хотя он сам был намного старше Мстислава по возрасту. Тем самым Ярослав требовал выполнения обязательств по крестоцеловальной клятве, данной, вероятно, во время вокняжения Мстислава в Киеве в 1125 г.

[16] Приведем еще эпизоды с *княжеским поклоном* в летописных сообщениях с указанием года известия, адресанта (кто) — адресата (кому) и родственными отношениями первого к последнему: 1) в Лаврентьевской летописи: под 6635 (1127) г. Ярослав Святославич — Мстиславу Владимировичу (двоюродный брат); под 6658 (1150) г. Андрей Юрьевич — Юрию Владимировичу (отец); 2) в Ипатьевской летописи: под 6657 (1149) г. Владимир Давидович — Юрию Владимировичу (?); под 6658 (1150) г. Глеб Юрьевич — Изяславу Мстиславичу (двоюродный брат, но в источнике — «отец»): под 6658 (1150) г. Изяслав Мстиславич — Вячеславу Владимировичу (дядя, но в источнике — «отец»); под 6658 (1150) г. Андрей Юрьевич — Юрию Владимировичу (отец).

С середины XIII в., после татаро-монгольского нашествия, *княжеский поклон* подвергся изменению или переориентации в связи с коренным преобразованием всей структуры власти. Князьям приходилось «поклоняться» перед новыми властями — монгольскими ханами, но при этом русские князья четко отличали свой поклон как дипломатический обряд от религиозного поклонения. В этом можно убедиться на примере летописного рассказа о гибели черниговского князя Михаила Васильевича в 1245 г. Князь Михаил, убежав от венгерского короля, поехал к Батыю и попросил у него волости. Хан потребовал от него поклонения перед их идолами, говоря: «Поклонися отець нашихъ закону». На это испытание князь отвечал: «Аще Богъ ны есть предалъ и власть нашу грѣхъ ради наших во руцѣ ваши, тобѣ кланяемся и чести приносим ти. А закону отець твоихъ и твоему богонечестивому повелению не кланяемься» (Галицко-Волынская летопись под 6753 (1245) г.)[17].

**2)** ***Ударение челом*** **как усилительный вариант** ***поклона.*** В летописных известиях XII в. мы находим несколько примеров, когда исследуемый княжеский обряд при заключении мирного договора описывается не словом *поклон,* а фразой *ударити челом.* Согласно Ипатьевской летописи, в 1117 г. великий князь Владимир Мономах с союзными князьями осадил город Владимир-Волынский, воюя против Ярослава Святополковича. После 60-дневной осады Ярослав сдался: «...и створи миръ съ Ярославомъ. Ярославу покорившюся и вдарившю челомъ передъ строемъ своимъ Володимеромъ, и наказавъ его Володимеръ о всемъ, веля ему к собѣ приходите, “когда тя позову.” И тако в мирѣ разидошася кождо въсвояси» (Ипатьевская летопись под 6625 (1117) г.). В 1149 г. князь Ростислав Юрьевич Южно-Переяславский, который некоторое время был в разладе со своим отцом Юрием Владимировичем Долгоруким, поссорился с двоюродным братом Изяславом Мстиславичем и решил вернуться к отцу Юрию: «...пришедъ къ отцю своему в Суждаль и ударь перед ним челомъ и рече: “Слышалъ есмь, оже хощеть тебе вся Руская земля и Черный Клобукъ и тако мольвять, и насъ есть обеществовалъ, а поиди на нь”» (Ипатьевская летопись, под 6657 (1149) г.). В 1155 г. Святослав Всеволодович встретил своего дядю («строя») Святослава Ольговича в Стародубе, «и приѣхавъ, удари ему челомъ, река: “Избезумилъся есмь”. Святославъ же Олгович поча молитися свату своему, Дюргеви, веля ему прияти в любовъ сыновьца своего Всеволода. Гюрги же тому миръ дасть...» (Ипатьевская летопись под 6663 (1155) г.).

Фраза *ударити челом* в указанных фрагментах используется в ситуациях, весьма похожих на рассмотренный выше *княжеский поклон.* Во всех трех слу-

[17] В памятнике второй половины XIII в. «Сказании об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора» ответ Михаила хану звучит по-иному, но почти в том же смысле: «Тобѣ, цесарю, кланяюся, понеже Богъ поручил ти есть царство свѣта сего. А ему (монгольскому божеству. — *А. Н.*) же велиши поклонитися. — не поклонюся» (БЛДР. Т. 5. С. 160).

чаях фигурируют близкородственные князья, и младшие князья обращаются с *ударением челом* к старшим (племянник к дяде; родной сын к отцу; племянник к двоюродному дяде). Тогда чем же отличается *ударение челом* от *княжеского поклона?*

Если пристально всмотреться в обстоятельства, при которых князья *ударяли челом,* можно заметить, что это *ударение челом* совершалось в особенно сложных и тяжелых ситуациях для младших князей. В первом фрагменте Ярослав Святополкович этим жестом демонстрирует полное подчинение своему дяде Владимиру Мономаху после продолжительной осады своего города. Во втором случае Ростислав Юрьевич, разорвав союз с Изяславом Мстиславичем, глубоко раскаялся в том, что он уехал от отца, и, вернувшись к отцу, сразу *ударил челом* перед ним. В последнем фрагменте Святослав Всеволодович, *ударив челом* перед Юрием Долгоруким, раскаиваясь, признался, что он лишился разума («избезумилъся есмь»). По ходатайству своего дяди Святослава Ольговича Святослав Всеволодович еле спасся, заключив мир с Юрием. Рассмотрев данные примеры, можно заключить, что *ударение челом* употребляется здесь как усиленный вариант *княжеского поклона.*

В Лаврентьевской летописи выражение *ударити челом* встречается в двух известиях. В 1164 г. Андрей Боголюбский, одержав победу над болгарами, вернулся в свой стан и вместе с другими князьями низко поклонился перед иконой Владимирской Богоматери: «...и приехавъ до святое Богородици и до пФшець князь Андреи с Гюргемъ и со Изяславом и съ Ярославом и со всею дружиною <u>удариша челом</u> передъ святою Богородицею и почаша целовати святу Богородицю с радостью великою и со слезами...» (Лаврентьевская летопись под 6672 (1164) г.). Здесь жест Андрея и других князей является религиозным поклоном, который обычно выражается в летописях глаголом *поклонитися.* Судя по тому, что этот поклон был совершен по случаю особенно славной победы, фразеологизм *ударити челом* использован, чтобы подчеркнуть торжественность сцены[18].

В той же летописи под 1184 г. рассказывается о пяти половецких послах, присланных к князю Всеволоду Юрьевичу: «...пошедшю же князю в поле, узрФша наши сторожеве полкъ в полии (...) И приѣхаша 5 мужь ис полку того и <u>удариша челомъ</u> передъ княземъ Всеволодомъ и сказаша ему рѣчь: “Кланяются, княже, половци Емякове. Пришли есьмы со княземъ Болгарскым воевать

[18] Текст Радзивиловской летописи содержит вторичные чтения: «...до пѣшець князь Андрей со Гургемъ, со Изяславом и Ярославом, и со всею дружиною, и поклонишася пред святою Богородицею». Словом «поклонишася», несомненно, заменена первичная фраза «удариша челом», так как в летописях глагол *поклонитися* всегда употребляется с дополнением в дательном падеже (поклониться кому-нибудь), и указанное словосочетание (поклонитися перед кем-нибудь) получилось в результате механической замены слов. Следует отметить, что это разночтение служит дополнительным аргументом в пользу того, что *ударение челом* и *поклон* были взаимозаменяемы для древнерусских книжников.

Болгаръ...”» (Лаврентьевская летопись под 6692 (1184) г.). Следует обратить внимание на то, что, хотя сцена изложена по схеме *посольского поклона,* послы оказываются не княжескими, а половецкими. Можно думать, что, используя фразу *ударити челом,* автор этого известия хотел подчеркнуть самоунижение кланяющихся иноверцев по отношению к русским князьям.

Откуда взялось выражение «ударити челом», и почему оно сосуществовало рядом с обыкновенным термином *поклон?* Версия прямого монгольского влияния на происхождение фразеологизма *бити челом,* которой придерживаются некоторые исследователи[19], легко опровергается хронологическими выкладками: фраза *ударити челом* и частично фраза *выбити челом* (это мы обсудим ниже) были известны и использовались уже в XII в.

Американский историк-тюрколог Питер Голден, сопоставляя параллельные выражения в славянских и в тюркских языках (как в исторических, так и в современных материалах), пришел к выводу, что фразеологизм *бити челом (ударити челом)* должен был возникнуть в результате калькирования аналогичных по смыслу словосочетаний в тюркских языках. Так, например, в современных тюркских языках до сих пор существуют устойчивое выражение *баш ороу* (“земной поклон” по-башкирски; ср. *баш ору* по-татарски, *баш урмаг* по-турецки и т. д.)[20]. Действительно, смысловой параллелизм позволяет предположить тюркоязычное происхождение рассматриваемого выражения. Можно думать, что в ходе дипломатических сношений с тюркоязычными степными кочевниками (половцами, печенегами, торками), их посольский обычай (поклон до земли) мог быть воспринят русскими, и новое выражение *бити челом* стало употребляться как усилительный вариант обыкновенного и традиционного термина *поклон.*

## 2. *Поклон* и *бити челом* как речевая формула

**1) *Поклон* как речевая формула.** Интересно отметить, что в летописных сообщениях XII–XIII вв. *поклон* передавался не только жестом, но и речью самого «поклоняющегося». Посмотрим, как он представлен в источниках.

Летопись сообщает, что в 1151 г., когда Вячеслав Владимирович Киевский предложил племяннику Изяславу Мстиславичу вместе занять великокняжеский стол, тот согласился: «Изяслав же съ великою радостью и съ великою честью поклонися отцю своему *(Вячеславу)* и рече: “Отце! кланяю ти ся; како есвѣ рекла, тако же намъ и дай Богъ быти по мѣсту, доколѣ же и жива будевѣ”» (Ипатьевская летопись под 6659 (1151) г.). Здесь поклон-жест был совершен посланником Изяслава от лица своего князя, а кроме того, передан *(кланяю*

[19] См. выше сн. 7 и 8.

[20] *Golden P. B.* Turkic Caiques in Medieval Eastern Slavic [= Journal of Turkish Studies 8. Cambridge, MA, 1984] // Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe: Turks, Khazars and Qipchaqs. 2003. P. II: 109. См. также: *Кулмаматов Д. С.* Бить челом. С. 111.

*ти ся)* в прямой речи Изяслава, и это уже не жест, а его словесное выражение — речевое обращение.

Если учесть, что в XI — первой половине XIII в. посол передавал слова своего хозяина, употребляя прямую речь от лица князя[21], то естественно думать, что он, как правило, одновременно и «высказывал» *поклон* князя в прямой речи, и поклонялся сам (передавал *поклон* в прямом жесте). Действительно, при предложении мира от старшего брата Изяслава Ростислав Мстиславич ответил брату через посла: «Брате, кланяю ти ся. Ты еси мене старѣи, а како ты вгадаеши, а язъ в томъ готовъ есмь; аже, брате, на мешѣ честь покладываешь, то язъ быхъ, брате, тако реклъ: "Рускыхъ дѣля земль и крестьянъ дѣля"» (Ипатьевская летопись под 6656 (1148) г.). В той же летописи под 6658 (1150) г. читаем рассказ о Глебе Юрьевиче, который отправил посла к Изяславу Мстиславичу, готовившему осаду стольного города Глеба — Пересопницы: «...выславъ же Глѣбъ и рече Изяславу: "Ако мнѣ Гюрги отець, тако мнѣ и ты отец, а язъ ти ся кланяю; ты ся с моимъ отцемъ самъ выдаешь, а мене пусти къ отцю <...>, но пустиши мя къ отцю своему, а язъ к тобѣ самъ поФду и поклоню ти ся"». Так князь Глеб, передавая свой поклон через посла, обещает, что сам пойдет к Изяславу и поклонится перед ним. Он сдержал слово: «Глѣб же выгкха и поклонися Изяславу». Немного позже Изяслав Мстиславич отправил посла к дяде Вячеславу Владимировичу с подобным речевым поклоном: «Утрии же день Изяславъ посла у Вышегородъ к отцю своему Вячеславу и рече ему: "Отце, кланяю ти ся, а что ми Богъ отца моего Мистислава отялъ, а ты ми еси отець. Нынѣ кланяю ти ся, съгрѣшилъ есмь..."» (Ипатьевская летопись под 6658 (1150) г.)[22].

Указанные фрагменты показывают, что *речевой поклон,* как правило, сопровождался ритуальным поклоном. Обрядовый жест дублировался словесно. Тут важно обратить внимание на то, что обрядовый поклон, обретая речевую форму, превращался в своего рода обращение. В этом *речевом поклоне* мы склонны видеть новый этап на пути к дальнейшему образованию этикетной формулы.

**2) *Бити челом* как речевая формула.** В отличие от слова *поклонятися* употребление его усилительного варианта *ударити челом* ограничивалось описанием обрядового жеста, и эта фраза не входила в прямую речь посла (или князя). В древнерусских летописях мы не встречаем сцен, когда посол переда-

[21] Д. С. Лихачев, давая общую характеристику посольского обычая XI–XIII вв., отмечает: «Из летописи видно, что послу давался общий наказ о том, как должен себя вести посол в том или ином случае, и отдельно поручались "речи", которые посол не мог изменять по-своему и передавал, соблюдая грамматические формы первого лица, от лица пославшего» (*Лихачев Д. С.* Русский посольский обычай XI–XIII вв. С. 141).

[22] Помимо указанных примеров приведем сведения о речевом поклоне: 6659 (1151) г. Юрий Долгорукий — Вячеславу Владимировичу; 6684 (1176) г. Глеб Всеволодович — Михаилу Юрьевичу.

вал бы слова князя, говоря «ударяю ти челом». Но на смену формуле *ударити челом с* конца XII в. пришло новое синонимическое выражение — *бити челом.*

В научной литературе появление этого фразеологизма относится к первой половине XIV в.[23], однако рассмотрение источников показывает, что его упоминание фиксируется гораздо раньше. Оно встречается уже в летописных статьях конца XII в.[24] Так, в Лаврентьевской летописи под 6694 (1186) г. читается рассказ об усобице князей в Северо-Восточной Руси: «Всеволодъ же Гюргевичь слышавъ то, оже передался Святославъ на льсти, а дружину его выдалъ, нача збирати вой, река: “Дай мою дружину добром, како то еси у мене поялъ. Аще ся миришь с братьею своею, а мои люди чему выдаешь. Язъ к тобѣ послалъ, а ты у мене выбилъ челомъ, приславъ. Аще ты ратенъ, си ратни же, аще ты миренъ, а си мирни же...”». Владимирский князь Всеволод Большое Гнездо требует у Святослава Глебовича Пронского, чтобы тот возвратил его дружину, обманом задержанную последним. При этом Всеволод рассказывает, что Святослав, отправив посла, усиленно выпросил («выбилъ челомъ») у него ратников — дружину Всеволода.

Думается, что возникновение нового выражения *бити челом* было связано с тем, что, когда усилительный вариант *поклона* (ударити челом) входил в речевой обиход, потребовалась более подходящая форма. Об этом свидетельствует рассказ Галицко-Волынской летописи о ссоре между родственными князьями: «Приела Юрьи Лвовичь посолъ свои ко строеви своему князю Володимеру, река ему: “Господине строю мои <...> нынѣ, господине, отецъ мои прислалъ ко мнѣ, отнимаетъ у мене городы, что ми былъ далъ: Белзъ и Червенъ и Холмъ, а велитъ ми быти в Дорогычинѣ и в Мѣлницѣ. А бью челом Богу и тобѣ строеви своему. Дай ми, господине, Берестии...”» (Ипатьевская летопись под 6796 (1288) г.). Здесь данное выражение выступает в прямой речи посла Юрия Львовича Галицкого, направленной к своему двоюродному дяде (строеви) — волынскому князю Владимиру Васильковичу, чтобы последний отдал ему наследственную волость. И в этом случае фраза *бью челом* выполняет ту же самую функцию, что и рассмотренная выше речевая формула *поклонятися.*

Почему фраза *бити челом* стала использоваться вместо выражения *ударити челом?* Можно думать, что, поскольку этот фразеологизм был заимствован-

[23] См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. С. 328; *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная. С. 46,48–49. Авторы указывают фразу в грамоте 1315–1322 гг.: «Се би челом староста Азика и Харагинец <...> князю Офонасью на Василья...» как одно из самых ранних упоминаний фразеологизма. См. также: *Кулмаматов Д. С.* Бить челом. С. 109.

[24] Разумеется, многочисленные выражения вроде *бити челом, челобитье* и т. п., встречающиеся в летописных статьях X–XII вв. в поздних летописных сводах, таких как Воскресенская, Никоновская и других летописях, нами не учитываются, поскольку они с большой долей вероятности появились в результате вставок и переработок сводчиков-редакторов. Редакторскую работу над этой формулой в Софийской первой летописи и ее значение мы обсудим ниже.

ным или калькированным из иностранных (тюркских) языков выражением, в речевой практике первая часть фразы *(ударити)* без труда могла быть заменена более коротким и подходящим словом *(бити).* Кроме того, фраза *ударити челом,* которая означала обрядовый поклон и обычно употреблялась с предлогом «перед», оказывалась неудобной, когда она уже перестала представлять собой реальный жест[25].

### 3. *Поклон* и *челобитье* как письменная формула

**1) *Поклон* как письменная формула.** Параллельно с *речевым поклоном* в древнерусских памятниках письменности, в частности, в эпистолярном жанре, появлялась его фиксация как этикетная формула. *Письменный поклон* на самом раннем этапе бытования обнаруживается в берестяных грамотах XII–XIII вв. Здесь этикетная формула выражается словами *покланятися, покланяние* и *поклонъ.* Анализ текстов берестяных грамот показывает, что раньше всего в них зафиксирована фраза *покланяю ти ся* — именно та фраза, которую мы видели в речевом *посольском поклоне.* Можно предположить, что это происходило под влиянием достаточно устойчивой формулы посольской деятельности.

Вот примеры первоначальной этикетной формулы в берестяных грамотах: «...и покланяю ти ся, братьче мои, то си хотя мълви, ты еси мои, а я твои» (№ 605: конец 80-х гг. XI — первая треть XII в.)[26]; «...язъ ти ся покланяю по сторовоу

[25] Необходимо оговориться, что фразеологизм *ударити челом* не совсем вышел из употребления в памятниках письменности. В XIV–XVII вв. он употреблялся именно для выражения реального жеста в разных случаях церемониала. В послании Кирилла Белозерского князю Юрию Дмитриевичу, написанном в первой четверти XV в., автор сообщает, что приезд князя Андрея, брата Юрия Дмитриевича, заставил его неохотно совершить обряд челобитья: «Был, господине, здѣсе брат твои, князь Ондреи; ино, господине: его отчина, и намъ пришла нужа; нелзе нам ему, своему господину, челом не ударити» (БЛДР. Т. 6. С. 430). «Повесть о Псковском взятии» (об окончательном взятии города московскими войсками в 1510 г.) сообщает о *двух ударениях челом.* Во-первых, псковичи перед послом великого князя Василия III «ударили челом в землю и не могли противу его отвечати» (БЛДР. Т. 9. С. 226). Потом, выйдя навстречу самому великому князю, «вдариша псковичи государю своему в землю челом... и государь упросил в них здравия» (Там же. С. 228). В сочинении Г. Котошихина «О России в царствование Алексея Михайловича», составленном во второй половине XVII в., также употребляется данный фразеологизм, и во всех случаях он указывает на этикетный жест в свадебном обряде, например: «...ѣздят к царю челом ударить на другой день свадбы» *(Pennington A. E.* Grigorij Kotosixin. O Rossii v carstvovanie Alekseja Mixajlovica: Text and Commentary. Oxford, 1980. P. 166).

[26] Цитаты из берестяных грамот даны в упрощенном и реконструированном виде. Ссылки на грамоты даются с номерами и датами по изд.: *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004, с добавлением материалов, описанных в следующих статьях: *Зализняк А. А., Торопова Е. В., Янин В. Л.* Берестяные грамоты из раскопок 2004 г. в Новгороде и Старой Руссе // Вопросы языкознания. 2005. № 2. С. 3–10; *Зализняк А. А., Торо-*

ва есмы» (Грамота Город.1: первая четв. XII в.); «...грамотоу и покланяю ти ся» (№ 839: сер. XII в.); «...ти въ дажь опять вьрыпыо же. И покланяю ти ся» (№ 798: 60–80-е гг. XII в.). Важно отметить, что в берестяных грамотах данная фраза употребляется обычно в конце текста как заключительная формула, которая может выражать особую вежливость автора письма к адресату. Но в то же время во многих берестяных письмах XII–XIII вв. встречается формула *покланяние,* которая обычно ставилась в начале письма. Ее функция очевидна. Со словом *покланяние* в начале письма удобно указывать отправителя и адресата *(покланяние от X к Y).* Период ее использования почти совпадает со временем бытования заключительной формулы *покланяю ти ся,* и иногда в одной грамоте читаются обе формулы — начальная и заключительная (№ 605, 952 и 798). Посмотрим некоторые примеры: «Покланяние от Ефрема къ братоу моемоу Исоухиѣ. Не распрашавъ розгнѣвася мене игумене <...> И покланяю ти ся, братьче мои...» (№ 605: конец 80-х гг. XI — первая треть XII в.); «Поклоняние от Завида къ...» (№ 798: 60–80-е гг. XII в.); «Покланяние от Домажира ко Якову...» (№ 705: 20-е гг. XIII в.).

Формула *покланяние* встречается не только в берестяных грамотах, но и в эпистолярных памятниках *литературы* Киевской Руси. Так, например, в начале «Послания некоего старца к богоблаженному Василию архимандриту о скимѣ»[27] читается адресная формулярная фраза: «Поклоняние отъ моего недостоиньства къ твоему преподобьству, милыи мои господине, всечестныи богоблаженыи Василие...». Это свидетельствует, что в XII в. это выражение было распространено не только в новгородских, но и в южнорусских землях.

Важно отметить, что в Древней Руси адресная формула *покланяние,* возможно, сначала получила распространение в церковной среде. Об этом свидетельствует тот факт, что достаточно много берестяных грамот с этим словом было написано священниками и монахами[28]. Принадлежность авторов писем к духовным лицам можно определить по ряду признаков текста: употребление в письмах слов «поп», «мних», христианские имена адресата, употребление церковных терминов и др. Естественно предположить, что церковное выражение *покланяние,* постепенно распространяясь из духовной среды, стало употребляться и в частной переписке светского характера. В этом «переходе» могли играть немалую роль церковные писцы, которые помогали в написании писем неграмотным людям[29].

*пова Е. В., Янин В. Л.* Берестяные грамоты из раскопок 2010 г. в Новгороде и Старой Руссе // Вопросы языкознания. 2011. № 4. С. 3–19.

27 Исследователи почти единогласно считают автором этого письма Кирилла Туровского и относят его создание к концу XII в. (*Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв.: Исследование, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 155–166).

28 Грамоты № 605, 503, 724, 682, 717, 657, 549, 725, 705, 87.

29 Гиппиус А. А. К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004. Т. 11. С. 208.

В берестяных грамотах слово *покланяние* продолжало использоваться вплоть до конца XIII в., а потом оно постепенно сменилось другой, сокращенной формулой — *поклонъ*. Хотя она появилась позже, чем *покланяние,* но получила значительно более широкое распространение и удерживалась дольше, до самого конца периода бытования берестяных грамот в землях Великого Новгорода (первая половина XV в.).

Наиболее ранним письмом со словом *поклонъ* является грамота Ст. Р. № 31, которая относится к концу XII в. Вот некоторые примеры текстов со словом *поклон,* «поклоно от Коленеча ко Самоуиле не печали селе ти есемо коломене на лодию» (Ст. Р. № 31: 1175–1200 гг.); «От Ане покло ко Климяте. Брате, господине, попецалоуи о моемо ороудье...» (№ 531: конец XII — начало XIII в.); «Поклоно от подвоискаго ко Филипу...» (№ 147: 20–30-е гг. XIII в.).

Почему происходила такая смена формул в середине XIII в.? Английский исследователь С. Ворт видит в этом явлении отражение общей тенденции — движения языка от «славянского» к «русскому»[30]. Помимо этого можно полагать, что появление новой формулы было обусловлено широким распространением грамотности в Великом Новгороде. Когда письменность выходила за пределы церковных кругов, люди начинали предпочитать более короткую, простую форму.

В связи с этим необходимо отметить важную черту формулы со словом *поклон* — удивительную устойчивость самой формулы. Среди существующих 80 писем, содержащих это слово, подавляющее большинство (76 писем) имеет адресную формулу в начале текста в виде *поклонъ от X к Y*[31].

Такая устойчивость и стереотипность формулы позволяет предполагать, что уже начиная со второй половины XIII — начала XIV в. в Великом Новгороде берестяные письма учили писать с этой начальной адресной формулой. Действительно, знаменитая «ученическая тетрадь» мальчика Онфима (№ 199: вторая треть XIII в.), в которой читается фраза «Поклоно от Онфима ко Данилѣ», свидетельствует о популярности этой формулы в процессе обучения грамоте.

При сопоставлении количества сохранившихся берестяных грамот, содержащих указанные формулы в разные периоды, мы можем проследить определенные тенденции использования трех видов формулы[32]. Ниже приведем

[30] *Worth D. S.* Incipits in the Novgorod Birchbark Letters // Semiosis: Semiotics and the History of Culture: (In Honorem Georgii Lotman). Univ, of Michigan, 1984. P. 329–330.

[31] Только в двух самых ранних грамотах встречаются другие обороты — *от X поклон к У* (№ 531, Твер. № 1).

[32] Этот вопрос рассматривался в научных работах по берестяным грамотам. См.: Worth D. S. Incipits in the Novgorod Birchbark Letters. P. 320–332; *Зализняк А. А.* Текстовая структура древненовгородских писем на бересте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 147–182; *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 31–32; *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004. С. 36–37.

итоговую таблицу, составленную на основе данных, представленных в таблице А. А. Зализняка[33], с добавлением наших данных о формуле *покланятися*:

| | ***покла(о)нятися*** | ***покланяние*** | ***поклон*** |
|---|---|---|---|
| XI — 50-е гг. XII в. | 4 | 8 | — |
| ок. 1160–1180 гг. | 1 | 16 | — |
| ок. 1180–1220 гг. | 2 | 19 | 3 |
| ок. 1220–1300 гг. | — | 3 | 10 |
| ок. 1300–1340 гг. | — | — | 15 |
| ок. 1340–1380 гг. | — | — | 33 |
| ок. 1380–1400 гг. | — | — | 13 |
| Первая пол. XV в. | — | — | 12 |

**2)** ***Бити челом, челобитье*** **как письменная формула.** С середины XIII в. фраза *бити челом* вошла в широкое употребление в летописных известиях о событиях в Новгородской земле и в Северо-Восточной Руси. В новой политической обстановке, в условиях татаро-монгольского ига, этот фразеологизм использовался не столько в описаниях отношений между князьями, сколько применительно к новым политическим отношениям. Интересно, что в двух политических центрах Русского государства это выражение получило различное развитие.

Примечательно, что в новгородских письменных источниках второй половины XIII–XV в. выражение *бити челом* чаще всего применяется по отношению к архиепископу, главному правителю Новгородской республики. В известиях Новгородской первой летописи, сообщающих о политической жизни этого времени, встречаем следующие примеры, в которых крестьяне, жители Новгорода и пригородов обращались к своему владыке: «Преже преставлениа Далматова (архиепископа Новгородского. — *А. Н.*) посадникъ Павъша с мужи старейшими <u>биша чоломъ</u> Далмату: “Кого, отче, благословишь на свое мѣсто пастуха и учителя?”» (Новгородская первая летопись под 6782 (1274) г.); «...и приехаша послове изо Пскова, <u>биша челомъ</u> владыцѣ Василию, ркуче такъ: “Богови тако изволшю, святой Троицк, дѣтемъ твоимъ пьсковицемъ Богъ реклъ жити дотолѣ, чтобы еси, господине, былъ у святой Троици...”» (Новгородская первая летопись под 6860 (1352) г.); «Того же лѣта бысть моръ силенъ въ Плесковѣ, и прислаша послове плесковици къ владыцѣ с молбою и <u>челобитьемъ</u>, чтобы, ехавши, благословилъ бы еси нас, своих дѣтеи, и владыка, ехавъ, благослови их и городъ Пьсковъ съ кресты обходи» (Новгородская первая летопись под 6868 (1360) г.); «Того же лѣта, на зиму, прислаша пьсковици Онанью посадника и Павла в Новъгород и <u>биша чолом</u> архиепископу новгородчкому Алексѣю

[33] *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004. С. 37.

о священии святоѣ Троицѣ» (Новгородская первая летопись под 6875 (1367) г.); «В лѣто 6888. Биша чоломъ всь Новъградъ господину своему владыцѣ Алексѣю, чтобы еси, господине, ялъся ѣхати ко князю великому [Дмитрею Ивановичи)]» (Новгородская первая летопись под 6888 (1380) г.)[34]. Кроме того, в летописи встречается и *челобитье* от жителей пригорода Ореховца к тысяцкому Аврааму — представителю Новгородского правительства в переговорах со Швецией: «И послаша новгородци к Магнушю Авраама тысячного, Кузму Твердиславля и иных бояръ. Аврам же со своими другы прииха в Ориховець и хотѣ поихати к Магнушю... Орѣховци же биша челомъ Аврааму, чтобы не ѣхалъ от них из городка» (Новгородская первая летопись под 6856 (1348) г.).

Сразу заметим основные черты *челобитья* в Новгороде: оно совершалось в рамках внутренней новгородской политики, поэтому оно выглядит как прошение жителей к высшей административной власти. В то же время здесь сохраняются элементы посольского поклона: жители посылали своих представителей к архиерею или к боярину, и послы устно («ркуче такъ») передавали свое поручение. Подразумевался ли под фразой *бити челом* реальный обрядовый жест или нет, определить трудно, но существование в указанных примерах устойчивого выражения в посольской речи («чтобы еси, господине») позволяет думать, что новгородское *челобитье* представляло собой своего рода церемониал.

В летописных сообщениях о политической жизни Северо-Восточной Руси второй половины XIII–XV в. также встречаются эпизоды с *челобитьем.* Так, например, в Новгородской первой летописи читаются два известия о том, как князь Андрей Александрович выпрашивал помощь у монгольского хана против родного брата Дмитрия, чтобы занять великокняжеский стол Владимира-Залесского: «В лѣто 6790. Андрѣи князь Александрович со Сменомъ Толигнѣвицемъ цесареви би чоломъ на брата своего на Дмитрия» (Новгородская первая летопись под 6790 (1282) г.); «Того же лѣта би чоломъ Андрѣи князь цесареви съ иными князи на Дмитриа князя с жалобами, и отпусти цесарь брата своего Дуденя съ множеством рати на Дмитриа» (Новгородская первая летопись под 6801 (1293) г.). Как видно, в данных примерах адресант — русский князь, а адресат — монгольский хан. Если учесть, что главная обрядовая функция *челобитья* — определение иерархического отношения между адресантом и адресатом, то здесь четко отражается новая политическая ситуация второй половины XIII в.

В целом взаимоотношения адресанта / адресата, зафиксированные в северо-восточных источниках, оказываются весьма разнообразными. Рассмотрим следующие фрагменты: «Кирилъ митрополитъ приѣха ис Киева на Суздальскую землю, и слышелъ Игнатиа епископа Ростовскаго неправо творяща (...) Митрополитъ же Кирилъ за то епископа отлучи отъ службы, дондеже князь

[34] Кроме указанных фрагментов находим еще известия о «челобитье» к архиепископу: под 6860 (1352) г. от новгородцев, бояр и черных людей; под 6868 (1360) г. от псковичей; под 6883 (1375) от представителей новгородского веча.

Дмитреи Борисовичь добилъ челомъ за него митрополиту» (Троицкая летопись под 6788 (1280) г.). Здесь князь обращается с челобитьем не к другому князю, а к митрополиту.

Еще мы находим *челобитье* монастырских людей к митрополиту в уставной грамоте Киприана, датированной 1391 г., которая начинается так: «Се язъ Киприан, митрополит всеа Руси, дал есмь сю грамоту монастырю своему святому Констянтину и игумену. Что ми били челом сироты монастырские на игумена на Ефрема, так ркучи: "Наряжает нам, господине, дело не по пошлине..."»[35].

Когда суздальский князь Дмитрий Константинович наступал на Нижний Новгород, князь этого города, его младший брат Борис Константинович, встретив Дмитрия, «кланяяся и покаряяся и прося мира, а княжениа ся ступая и доби челомъ[36] ему. Князь же Дмитреи Костянтиновичь не оставя слова брата своего, взяша миръ межи собою» (Троицкая летопись под 6872 (1364) г.). А в рассказе о Куликовской битве рязанские князья к великому князю Дмитрию Ивановичу Донскому «биша челомъ и рядишася у него въ рядъ. Князь же великии, послушавъ ихъ, и прииме челобитье ихъ, и не остави ихъ слова» (Троицкая летопись под 6888 (1380) г.). Видно, что в этих эпизодах еще сохраняется традиционная схема *княжеского поклона.* А когда Дмитрий Константинович пошел в поход против волжских болгар и осадил их город, то «выела изъ города князь болгарскыи Осанъ и Маахматъ Салтанъ, и добиста челомъ князю великому и другому 2000 рублевъ, а воеводамъ и ратемъ 3000 рублевъ» (Троицкая летопись под 6884 (1376) г.). Здесь *челобитье* исполняется в рамках *посольского поклона.*

В следующих эпизодах новгородские послы обращаются с *челобитьем* к московскому великому князю, что было бы совершенно недопустимо для новгородских летописцев: «Той же осени прислаша новгородцы пословъ своихъ къ великому князю, лучшихъ людей, биюше челомъ за своя вины и за грубости и за неисправлениа своя, а къ митрополиту грамоту послаша цѣловалную. Пришедше же послы ихъ, докончаша миръ по старинѣ»[37] (Троицкая летопись под 6901 (1393) г.). В сообщении о походе Дмитрия Донского на Новгород говорится: «...гражане (новгородские. — *А. Н.*) же съ владыкою вышедше изъ города и добиша челомъ князю великому 8000 рублевъ. Князь великии не остави ихъ слова и благословенна владычьня и челобитья Новогородцевъ, взя мирь съ ними»[38] (Троицкая летопись под 6894 (1386) г.).

[35] ААЭ. Т. 1. № 11.

[36] *Добити челом* означает *бити челом* с успешным результатом, добившись чего-нибудь.

[37] По этому поводу в грамоте митрополита Киприяна к новгородцам 1393 г. также читается слово *челобитное*: «Сынъ мои великий князь <...> ваше челобитное моление приемлетъ и миръ по древнему даетъ вамъ» (*Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная. С. 46).

[38] В новгородской летописи этого времени (в Новгородской первой летописи младшего извода) находятся следующие параллельные чтения, разумеется, без упоминания *чело-*

Еще в одном случае мы встречаем в летописи необычное отношение к *челобитью:* князь из литовского великокняжеского дома, Люборт Гедеминович, обратился *(бил челом)* к Симеону Гордому, чтобы последний выдал за него дочь ростовского князя («Прислалъ князь Любортъ изъ Велыня своихъ боярь къ князю великому Семену бить челомъ о любви и испросити сестричну его за себе у князя Костянтина Ростовскаго, и князь великии приялъ въ любовь его челобитье, пожаловалъ и выдалъ свою сестричну въ Велынь» (Троицкая летопись под 6857 (1349) г.).

Разнообразие взаимоотношений адресанта / адресата является характерной особенностью *челобитья* этого периода. В эпизоде с литовским князем данная фраза означает предложение брачного союза, а в случае *челобитья* к митрополиту она равняется «прошению милости или помилования» («дондеже князь Дмитреи Борисовичъ добилъ челомъ за него митрополиту»); в рассказах о новгородских послах она выступает то как извинение («биюще челомъ за своя вины и за грубости»), то как «предложение выкупа» («добиша челомъ князю великому 8000 рублевъ»). В некоторых случаях *челобитье* употребляется, видимо, в значении «предложить свою службу». Так, например, в летописи читается известие: «Тое же осени приѣхаша на Москву 3 татарина ко князю великому, въ рядъ рядишася и биша ему челомъ. хотяще ему служити» (Троицкая летопись под 6901 (1393) г.). Когда смоленский князь Юрий Святославич уехал в Москву, он попросил («би челом») служения у великого князя Василия Дмитриевича: «...князь Юрьи... самъ прииде на Москву и би челомъ князю великому Василию Дмитриевичи), даючися ему самъ съ всѣмъ княжениемъ своимъ. Князь же великии Василей не приа его, не хотя измѣнити Витовту» (Троицкая летопись под 6912 (1404) г.). На основании данных такого рода Н. П. Павлов-Сильванский считал, что до конца XV в. выражение *бити челом* обозначало древний обряд, совершавшийся при вступлении в службу князю (коммендация). Исследователь указывал, в частности, на выражение «бити челом в службу» в Никоновской летописи: «Генваря в 18 день, в неделю, били челом великому князю в службу бояре новгородские все, и дети боярские, и жытии, да, приказався, вышли от него» (Никоновская летопись под 6986 (1478) г.)[39].

Таким образом, можно полагать, что в письменности Северо-Восточной Руси во второй половине XIII–XV в. произошло решительное переосмысление фразеологизма *бити челом* и расширение его значения. Это связано, по-нашему мнению, с тем, что *челобитье* утратило свою обрядовую функцию. Об этом свидетельствует то, что во всех указанных выше известиях нет никаких следов обрядовой сцены с прямой речью; *челобитье* перестало быть усилительным синонимическим выражением *посольского* и *княжеского поклона.* Оно вступило

*битья:* «И ѣзди владыка Алексѣи и доконца миръ на всей старинѣ; а за винный люди, за волжанъ, взя князь великыи у Новаграда 8000 рублев».

[39] См.: *Павлов-Сильванский Н. П.* Символизм в древнем русском праве // Феодализм в России. М., 1988. С. 502–503.

на самостоятельный путь эволюции. При этом нельзя не отметить, что даже при расширении значения и сферы употребления данное выражение все еще сохранило свою основную функцию: определять иерархические взаимоотношения сторон.

Помимо изучения употребления формулы *бити челом* в политической жизни Древней Руси следует обратить внимание и на бытование этого выражения в народном обиходе. Наблюдения над употреблением данной фразы в берестяных грамотах дают ясное представление о том, что в XIV–XV вв. она получила на новгородской почве значительное развитие. Известно 38 грамот, в которых содержится формула *бити челом,* включая предполагаемые чтения в частичной и полной реконструкции (№ 300, 467, 303, 306)[40]. Самой ранней является грамота № 40, датированная 10–30-ми гг. XIV в., а самыми поздними — грамоты, относящиеся к 20–40-м гг. XV в. (№ 307, 303, 465). Таким образом, материалы берестяных грамот позволят наблюдать эволюцию формулы на протяжении приблизительно одного столетия.

Из некоторых статей, посвященных изучению этикетных формул берестяных грамот, можно извлечь важные сведения для данной работы[41]. А. А. Зализняк разбил адресные формулы на два типа: нейтральные формулы (без изъявления почтения) и почтительные формулы (с изъявлением почтения). Здесь *бити челом* и ч*елобитье* принадлежат к последнему типу наряду с формулами *покланяние, поклонъ, слово добро*. Исследователь отметил общую тенденцию: господство нейтральных формул в XI — середине XIII в. сменяется преобладанием почтительных в последующие эпохи. Среди последних формула *поклон* наблюдается чаще всех в XII–XIV вв., а с середины XIV в. резко увеличивается число писем с формулами *бити челом* и ч*елобитье*[42]. Отсюда ясно, что в эволюции и в смене наиболее популярных адресных формул выражения *бити челом* и *челобитье* появляются в самую последнюю очередь.

В статье А А. Зализняка намечается также сопоставление адресных формул и слов *господин, госпожа, господа*[43]. Весьма интересно, что количество писем

[40] См.: № 140, 354, 102. 31, 32, 610, 474, 290, 370, 167, 94, 362, 97, 248, 135, 314, 491, 694, 15, 129, 311, 157, 297, 301, 300, 313, 306, 693, 413, 310, 242, 243, 307, 303, 22, 309, 465, 467. Ст. Р. 40. Номера берестяных грамот указаны по принятому в книге А. А. Зализняка хронологическо-групповому порядку (*Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004).

[41] См.: *Мещерский Н. А.* Существовал ли эпистолярный стиль в Древней Руси?: (Из заметок о грамотах на бересте) // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 212–217; *Мещерский Н. А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 39–44; *Worth D. S.* Incipits in the Novgorod Birchbark Letters. P. 320–332; *Зализняк А. А.* Текстовая структура древненовгородских писем на бересте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 147–182; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1990–1996 гг.). М., 2000. Т. 10. С. 134–429.

[42] *Зализняк А. А.* Текстовая структура древненовгородских писем на бересте. С. 150–152.

[43] Там же. С. 152.

с этими словами, которые безусловно показывают принадлежность адресата по социальной иерархии к нижнему классу, значительно увеличивается с XIV в., что соответствует появлению формул *бити челом* и *челобитье.* По нашим наблюдениям, действительно, большинство писем со словами *бити челом* и *челобитье* содержит обращение к адресату со словами *господин, госпожа* (28 писем из 36).

Теперь рассмотрим эволюцию самих формул *бити челом* и *челобитье* в XIV–XV вв. В письмах 10-х — 80-х гг. XIV в. фразеологизм *бити челом* встречается в разных контекстах. Иногда он выступает как начальная адресная формула: «господину Сьмену Марко целомо бьеть...» (№ 140: 10–30-е гг. XIV в.); «Фешке Юрьгию целомъ бье. Соле на борзи не была от тебе...» (№ 32: 40–60-е гг. XIV в.), а иногда фраза читается в конце письма как заключительная формула: «...а язъ тобѣ г(осподи)не цоломъ бию. Г(оспод)и помилуй, дьяка Вельского» (№ 610: 60–80-е гг. XIV в.); «...господине обороня, язъ тобѣ цоломъ бью» (№ 474: 1380–1400-е гг.). В некоторых письмах (№ 102, 610, 290, 370) *бити челом* содержится вместе с другой начальной формулой — *поклон:* «Поклонъ ко Юрью и к Максиму от всихъ сиротъ... а на томъ тобѣ цоломъ» (№ 290: 80-е гг. XIV в.)[44].

В целом можно утверждать, что до конца XIV в. фраза *бити челом* употреблялась в достаточной мере свободно от контекста и еще не стала устойчивой формулой. С конца XIV в. рассматриваемая фраза приобрела формулярный характер. Она употреблялась всегда в начале письма: «биють целомъ кртьяне господину Юрию Онцифоровицю о клюцник?..» (№ 94: кон. XIV в. — 1400-е гг.); «Господину Михаилу Юрьевичу биютъ челомъ хрстяне Черенщани...» (№ 157: 10-е — 20-е гг. XV в.). Вместе с тем как раз с этого времени появилось производное от этой формулы слово *челобитье*[45]. Примечательно, что слово *челобитье* всегда выступает в формуле *челобитье от X к Y* в начале письма: «Чолобитье от Мелника из Лоствиць к Юрью к Оньцифорову» (№ 167: 80–90-е гг. XIV в.); «Цолобитье от Есифа брату своему Фомѣ» (№ 129: 80–90-е гг. XIV в.), так что появление этого производного вида, несомненно, связано с утверждением данного выражения как устойчивой этикетной формулы в эпистолярном обиходе.

Помимо грамот на бересте выражение *бити челом* представлено в новгородских официальных актах начиная с 10-х–20-х гг. XIV в. Приведем один из самых ранних документов от «старосты» к своему князю, датированный 1315–1322 гг.: «Се би челом староста Азика и Харагинецъ, и Ровда, и Игнатецъ, приехавъ от своей братьи, князю Офонасью на Василья на Матфеева...»[46]. Зна-

[44] В одной эпистолярной записи писца, датированной XIV в., на пергаменной рукописи новгородского происхождения, встречается фраза: «А язъ вамъ бию челомъ, своим старейшим» (как заключительные слова). См.: *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 426.

[45] См.: № 167,135, 314,15,129, 297, 300, 413, 310, 242, 22,465.

[46] Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 279 (№ 279). См. также: *Волков С. С.* Из истории русской лексики. II. Челобитная. С. 49.

менательно, что появление фразы *бити челом* в актовых документах (10–20-е гг. XIV в.) довольно точно совпадает по времени с самой ранней ее фиксацией в берестяном письме (см. выше, № 140).

Таким образом, сохраняя свою основную черту (обращение низшего к высшему), *челобитье* как письменная формула в Новгородской земле также получило своеобразное развитие.

## От *поклона* к *челобитью*

Выше мы видели, что во второй половине XIII–XIV в. в политических центрах Древней Руси *поклон* и *челобитье (бити челом),* которые раньше были почти синонимическими выражениями, получили своеобразное развитие. Посмотрим теперь, как они «конкурировали» в последующее время.

По нашему мнению, наблюдения над текстами новгородских берестяных грамот дают возможность разобраться в этом интересном вопросе. Как показано в табл. 1, отражающей хронологическое распределение четырех типов адресных формул в берестяных грамотах всех периодов, тенденция эволюции употребления формулы от *поклона* к *челобитью* очевидна[47].

*Таблица 1*

| *Даты* | *покланяние* | *поклонъ* | *бити челом* | *челобитье* |
|---|---|---|---|---|
| XI — 1-я четв. XII в. | 4 | — | — | — |
| ок. 1125 — ок. 1160 г. | 6 | — | — | — |
| ок. 1160 — ок. 1220 г. | 32 | 3 | — | — |
| ок. 1220 — ок. 1300 г. | 3 | 11 | — | — |
| ок. 1300 — ок. 1360 г. | — | 22 | 5 | — |
| ок. 1360 — ок. 1400 г. | — | 32 | 11 | 4 |
| ок. 1400 г. — | — | 14 | 11 | 6 |

В качестве комментария к табл. 1 следует подчеркнуть, что между адресными формулами *покланяние, поклон* и *бити челом, челобитье* имеется существенное различие. Формулы *покланяние, поклон,* выражая почтение к адре-

[47] Табл. 1 составлена на основании монографии А. А. Зализняка (*Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004), с добавлением материалов, описанных в следующих статьях: *Зализняк А. А., Торопова Е. В., Янин В. Л.* Берестяные грамоты из раскопок 2004 г. С. 3–10; *Зализняк А. А., Торопова Е. В., Янин В. Л.* Берестяные грамоты из раскопок 2010 г. С. 3–19. Периодизация дается по хронологическим разделам, принятым в монографии А. А. Зализняка. В таблице указано количество формул в грамотах, в том числе реконструированные чтения. Когда в одной грамоте содержится более двух формул, каждая формула считается отдельно.

сату, никак не указывают на социально-иерархическое отношение между автором и адресатом. Об этом наглядно свидетельствует переписка между двумя боярами: Есифом Давидовичем и Матфеем. Сравним две грамоты: «Поклоно от Давыда и от Есифа къ Матфѣю, постои за нашего сироту, молви дворянину Павлу, Петрову брату дать грамотѣ...» (№ 5: середина XIV в.); «Поклоно от Матвия ко Есифу ко Давидову, вывези ми 2 медведна, да веретиша да попонь...» (№ 65: середина XIV в.). В первом письме Есиф выступает как автор и Матфей как адресат, а во втором — наоборот, но оба письма имеют одинаковую адресную формулу *поклоно.* Можно было бы сказать, что это новгородская черта этикетных формул, в которой отражаются «демократические» гражданские отношения. Что же касается формул *бити челом, челобитье,* то, наоборот, их употребление всегда предполагало социально-иерархическое различие, как мы подробно рассмотрели выше.

Приведем еще одно интересное сравнение. Табл. 2 показывает количество берестяных писем, найденных на усадьбе Неревского раскопа и адресованных к трем новгородским боярам одной посадничьей семьи (Онцифору Лукиничу, Юрию Онцифоровичу и Михаилу Юрьевичу)[48].

*Таблица 2*

| Адресат и даты писем | *поклонъ* | *челом бити, челобитье* |
|---|---|---|
| Онцифор Лукинич, 1340–1350 гг. | 4 (№ 385, 98, 99, 101) | |
| Юрий Онцифорович, 1370–1380 гг. | 4 (№ 446, 273, 339, 370) | 5 (№ 370, 94, 97, 362, 167) |
| Михаил Юрьевич, 1410–1420 гг. | 1 (№ 306) | 8 (№ 297, 300, 301, 306, 308, 311, 313, 157) |

Письма почти одинаковы по положению отправителей и по содержанию — это сообщения к хозяину от приказчиков или крестьян по различным хозяйственным вопросам. Вот, например, самое раннее и самое позднее из них: «Поклоно посаднику Онсифору, оже еси во пори наболися посзовно грамотою...» (№ 385: 1340–1360-е гг.); «Господину Михаилу Юрьевичю биютъ челомъ христяне черенщани что еси господине велѣлъ намъ переставливати дворъ, и ключникъ нам, господине, велитъ переставливати... и, господине, ли... вы... не упра...» (№ 157: 1410–1422 гг.).

Поскольку все три адресата принадлежат к разным поколениям одной семьи (дед — сын — внук), по таблице можно установить тенденцию использования двух видов этикетной формулы в хронологическом порядке. Хотя количество грамот в таблице ограничено, можно ясно увидеть тенденцию от *поклона* к *челобитью.* В ней отражается, по нашему мнению, перемена характера использования формул рядовыми новгородцами под московским влиянием

[48] О Неревском раскопе и о грамотах, найденных на нем, см.: *Янин В. Л.* Я послал тебе бересту... 2-е изд. М., 1975. С. 76–124.

в области актовой дипломатики на протяжении середины XIV — первой половины XV в.[49]

Подобную тенденцию можно видеть и в памятниках, созданных московскими книжниками. Обратим внимание на один памятник летописания первой половины XV в. — Софийскую первую летопись (*С1*). Как известно, это крупный летописный свод, составленный из предшествующих летописей киевского, новгородского и северо-восточного происхождения. Если изучить употребление исследуемых терминов в этой летописи и сравнить каждое чтение в их возможных источниках, то оказывается, что в подавляющем большинстве случаев выражения *бити челом, челобитье* были внесены редактором *С1*[50]. Так, например, под 6454 (946) г.: в *С1* — «Древляне же ради бывше, собрата по всему граду от двора по 3 голубии и по 3 вороби, и посла к Волзѣ с челобитием» / в *НК1* — «Древляне же ради бывше, събрашя по всему граду от двора по 3 голуби и по 3 воробьи, и послашя къ Олзѣ с поклономъ»; под 6722 (1214) г.: в *С1* — «Чудь добиша челом Мстиславу» / в *НК1* — «Чюдь поклонишася ему»; под 6742 (1234) г.; в *С1* — «добиша немцы челом князю Ярославу» / в *Н1* — «поклонишася нѣмци князю»; под 6777 (1269) г.: в *С1* — «немцы прислаша послы своя с челобитием. глаголюще: “челом бьем”» / в *Н1* — «прислаша послы с молъбою: “Кланяемся на всей воли вашей”».

Указанные разночтения, несомненно, возникли в результате редакторской работы создателя *С1*. В статьях, охватывающих X–XII в., слово *челобитье* было применено в эпизодах заключения мирных договоров, когда адресантом были иноплеменники (древляне, чудь, немцы), а адресатом были русские князья. А в статьях XIII–XV вв. в редактировании *С1* с фразой *челом бити, челобитье* обнаруживается другая явная тенденция. Здесь адресантом являются всегда новгородцы, а адресатом — великий князь, например: под 6763 (1255) г.; в *С1* — «И послаша новгоролпи с челобитиемъ к великому князю владыку и Клима тысячского...» / в *Н1* — «И послаша новгородци къ князю владыку и Клима тысячкого»; под 6841 (1333) г.; в *С1* — «новгородцы же послаша послы своя к великому князю с челобитием архимандрита» / в *Н1* — «И послаша новгородци послы, зовуще в Новъгород: анхимандрѣта»); под 6906 (1398) г.; в *С1* — «ѣздиша на Москва к великому князю Василию Дмитриевичу послы новогородские <...> с челобитьемъ от Новагорода и взяша миръ» / в *НК2* — «...ездиша послы из Новаграда к Москве <...> и взяша миръ съ княземь Васильем»[51].

[49] О московском влиянии в области актовой дипломатики на примере жанра «завещания» см.: *Накадзава А.* Рукописание Магнуша: Исследование и тексты. СПб., 2003. С. 75–83.

[50] Ссылки на текст летописей приводятся по изданиям: ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 2: Софийская первая летопись старшего извода (*С1*); Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950 (*Н1*); ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись (Первая и вторая подборки: *НК1* и *НК2*).

[51] Такую манеру редактирования *С1* можно видеть также в статьях: 6749 (1241) (дважды), 6777 (1269) (дважды), 6784 (1276), 6789 (1281), 6849 (1341), 6855 (1347), 6874 (1366),

В рассмотренном выше фрагменте о походе Дмитрия Ивановича на Новгород в 1386 г. редактор *С1* использовал *челобитье* три раза, несомненно, для того, чтобы подчеркнуть подчинение новгородцев великому князю: «Новогородци же послаша к великому князю Дмитрию Ивановичу с челобитиемъ владыку Алексѣя, он же приѣха к великому князю и рече: "Господине княже, азъ тебе благословляю, а Великии Новъгородъ весь челом бьет, чтобы еси учинив миръ, а кровопролития бы, господине, не было. А за винные люди Великии Новъгород докончиваеть и челом бьет тебѣ 8000 рублевъ"».

Пристрастие сводчика *С1* к слову *челобитье* очевидно. При помощи этого термина он стремится изобразить Новгород и новгородцев в значительной степени подчиненными великокняжеской власти. Такое последовательное и идеологически мотивированное редактирование, несомненно, является выражением промосковской позиции редактора *С1*, но в то же время можно заметить, что для московского книжника первой половины XV в. слово *челобитье* имеет особенную смысловую нагрузку по сравнению с *поклоном, мольбой,* что позволяет нам увидеть новый этап в эволюции данного термина.

Разумеется, сами новгородцы видели свои отношения с Москвой совсем иначе. Ни в новгородских летописях, ни в новгородских официальных грамотах, связанных с князьями (в том числе и с великими князьями), вплоть до середины XV в. не обнаруживается выражений, которые определяли бы отношения Новгорода с Москвой, используя термин *бити челом.* Как мы видели выше на примере летописных известий новгородского происхождения и берестяных грамот, выражение *челом бити, челобитье* употреблялось исключительно во внутренних отношениях.

Лишь в договорных (докончальных) грамотах с великим князем при Яжелбицком мире 1456 г. впервые читается фраза: «Что добили челомъ бояре ноугородские великому князю въ Яжелбицахъ»[52]. Потом в двух договорных грамотах с Иваном III при заключении Коростынского мира 1471 г. зафиксировано *челобитье* новгородцев по отношению к великому князю: «Се добилъ челомъ великому князю Ивану Василиевичю всея Руси наречены на архиепископство Великого Новагорода и Пскова священноинок Феофил, и посадники новгородские...»[53]; «Се приехаша к великому князю Иоанну Васильевичю всея Руси (...) посадники новогородские (...), и добили челомъ своей господѣ великимъ княземъ, и кончали миръ...»[54]. Знаменательно, что появление термина

6883 (1375), 6894 (1386) гг. В одном случае (под 6704 (1196) г.) фраза «новоторжци с поклоном» даже ошибочно переделана на «новогородъци с челобитьем» (см. об этом подробнее: *Накадзава А.* К вопросу об одной особенности редактирования Софийской первой летописи // О древней и новой русской литературе: Сб. статей в честь профессора Натальи Сергеевны Демковой. СПб., 2005. С. 51–61).

[52] Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. № 24.

[53] Грамоты Великого Новгорода и Пскова. № 25.

[54] Там же. № 26.

*бити челом* в официальных новгородских документах символизирует подчинение Новгородской республики Московскому государству[55].

* * *

Итак, подводя итоги нашему исследованию, представим в схематическом изложении основные этапы эволюции данных этикетных формул.

В XI–XII вв. на Руси общекультурный и религиозный обрядовый жест *поклон* был широко распространен и применялся в политической деятельности. Это происходило частично под влиянием развитого обряда поклонения в православной церкви. Прежде всего, *поклон* практиковался послами при заключении мирных договоров *(посольский поклон).* Его основная функция — демонстрировать покорность, подчинение побежденной стороны. В княжеской среде, где принцип «родового старшинства» занимал особенно важное место, этот жест активно использовался. В конце XI — начале XIII в., когда из-за междоусобиц часто нарушался принцип «старшинства», *княжеский поклон* применялся для определения иерархических отношений и восстановления нарушенного политического порядка.

В XII в. иногда *княжеский* и *посольский поклоны* в памятниках летописания выражались также формулой *ударити челом.* Она понималась древнерусскими книжниками как усилительный вариант *поклона.* Это выражение, вероятно, представляло собой формулу, возникшую под влиянием тюркских языков в результате культурно-дипломатического контакта со степными кочевниками. Появление нового варианта *поклона* свидетельствовало о том, как глубоко укоренился этот обрядовый жест в политической практике князей.

Можно заметить в источниках, что *посольский поклон* передавался не только жестом, но и речью. Посол обычно одновременно и «поклонялся», и «высказывал» поклон своего хозяина. Таким образом, возникла устойчивая речевая формула *«кланяю ти ся»,* которая, в свою очередь, превратилась в письменную этикетную формулу. Фраза *ударити челом* (усиленный вариант *поклона)* не входила в речевой обиход, зато с конца XII в. в речевой практике стала употребляться более подходящая форма — *бити челом.* И как речевая, и как письменная формула она получила в последующее время широкое применение.

Параллельно с *речевым поклоном* появилась его письменная фиксация в качестве этикетной формулы, особенно в эпистолярном жанре. Нетрудно за-

[55] Нелишне будет отметить, что в дипломатической практике XVI в. *поклон* и *челобитье* как церемониальные приветствия русского царя, передаваемые через посла к иностранному монарху, четко отличались друг от друга: *поклон* — равному или младшему монарху, *челобитье* — старшему. Так, например, русские государи XV–XVI вв. передавали *челобитье* крымским ханам, а царевичам-«калгам» — *поклон,* что, очевидно, принято было и в русско-ордынской дипломатической практике предшествовавшего периода *(Юзефович Л. А.* «Как в посольских обычаях ведётся...»: Русский посольский обычай конца XV — начала XVII в. М., 1988. С. 126).

метить, что это происходило под влиянием *речевого поклона.* По свидетельству новгородских берестяных грамот, сначала появилась заключительная формула письма *покланяютися* для выражения вежливости. Вместе с этим употреблялось слово церковного происхождения *покланяние* как начальная, адресная формула. Употребление этих двух формул продолжалось на протяжении XII–XIII вв., потом они сменились формулой *поклон.* Она широко употреблялась как самая популярная и устойчивая формула в берестяных письмах вплоть до первой половины XV в.

С середины XIII в. в связи с существенным изменением политической обстановки на Руси фраза *бити челом* значительно расширила сферу употребления. В Новгороде она применялась в значении прошения жителей к своим властям, преимущественно к архиепископу. А в Северо-Восточной Руси эта формула употреблялась в самых различных сферах политической жизни: в отношениях между ордынских ханами и русскими князьями, между князьями и подчиненными племенами, между старшими и младшими князьями, между церковной властью и христианами и т. п. В этой связи во второй половине XIII–XV в. сфера применения данной фразы существенно расширилась, она стала использоваться в таких значениях, как «прошение», «предложение», «извинение».

Примерно с XIV в. выражение *бити челом* прочно вошло в социально-экономическую сферу и стало активно использоваться как формула в частной и официальной переписке. Оно отличалось от нормативной адресной формулы *поклон* тем, что в нем была подчеркнута его главная функция — четко определять и демонстрировать иерархические отношения адресанта и адресата. В конце XIV–XV в. в ходе распространения данной формулы появилось новое производное слово — *челобитье,* что свидетельствовало о ее окончательном утверждении в эпистолярном обиходе.

На всех этапах эволюции двух этикетных формул — *поклона* и *челобитья* — наблюдается их конкуренция, особенно в XIV–XV вв., причем не только в северо-восточных памятниках, но и в новгородских берестяных грамотах. Всюду наблюдается явная тенденция развития от *поклона* к *челобитью.* В этой тенденции отражались, по нашему мнению, перемены в политических отношениях между двумя центрами Древней Руси — Новгородом и Москвой.

# ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ КНЯЖЕСКОЙ КРЕСТОЦЕЛОВАЛЬНОЙ ГРАМОТЫ XII В.

Как известно, древнерусские летописи домонгольского периода переполнены сообщениями о конфликтах между князьями. Участники междоусобных войн нуждались в механизме примирения и урегулирования отношений. Об этом свидетельствует известная воинская пословица: «Мир стоит до рати, а рать до мира», которая читается три раза в разных местах Киевской летописи XII в.[1] Войны между князьями велись не на истребление; они всегда предполагали заключение мира («докончание») при любом удобном случае.

Договоры о мире скреплялись специальным клятвенным обрядом крестоцелованием. Сведения об этом княжеском обряде встречаются с середины XI в.[2], а в летописных известиях XII в. упоминается множество случаев крестоцелования в связи с распространением войн между князьями. Только в Киевской летописи (1118–1200 гг.) (в части Ипатьевской летописи) можно указать десятки сообщений о нём. Наверное, большинство обрядов были проведены устным образом[3], но есть свидетельства того, что некоторые важные мирные договоры были зафиксированы *письменно* в виде «крестной грамоты»[4], которая в научной литературе называется «крестоцеловальной грамотой».

[1] 1) В 1148 г. Ольговичи обратились к Изяславу Мстиславичу: «то есть было преж дѣдъ наших и при отцихъ наших: миръ стоить *до рати, а рать до мира*» [**2**, Стб. 364]; 2) В 1149 г. Андрей Боголюбский обратился к своему отцу Юрию: «<...> глаголя “Не слушай Ярославича Дюргя, примири сыновца к собѣ, не губи отцины своея, *миръ стоить [до рати, а рать до мира]*”»[**2**, Стб. 392]; 3) В 1151 г. Святослав Ольгович обратился к Изяславу Давидовичу: «Рекуча; брате, *миръ стоить до рати, а рать до мира*, а нынѣ, брат, братья есмы собѣ» [**2**, Стб. 444].

[2] Первое известие о княжеском крестоцеловании читается в Повести временных лет под 1059 г. После смерти Ярослава Мудрого его три сына освободили дядю Судислава из заключения и заставили его клясться не претендовать на киевский стол, потом тот принял постриг: «<...> *заводивъше кресту* и бысть чернцемь» [**3**, Стб. 162; **4**, С. 87; **5**, С. 130].

[3] См., например, слова Мстислава Изяславича к Владимиру Мстиславичу о крестоцеловании в 1169 г.: «Мьстиславъ же положи то на Бозѣ и рече Володимиру: “*Брате, хрестъ еси цѣловалъ, а и еще ти ни уста не осохла*”» [**2**, Стб. 536].

[4] В 1144 г. Владимирко Володаревич отказался от договора с Всеволодом Ольговичем: «Роскоторостася Всеволодъ с Володимѣркомъ про сына, <...> и почаста на ся искати

К сожалению, княжеские крестоцеловальные грамоты XII–XIII вв. как таковые не дошли до нас. Однако, если внимательно рассмотреть летописные известия о «мирах» и «ратях», окажется, что в них читаются тексты этих грамот, хотя они отрывочны и иногда оторваны от контекста. Настоящая работа является попыткой восстановить текст крестоцеловальной грамоты в полном виде и через реконструкцию прояснить особенности этого княжеского обряда в политической жизни домонгольской Руси.

Для рассмотрения нами взят один эпизод борьбы князей XII в. за киевский великокняжеский стол, где крестоцелование сыграло особенно важную роль: это ряд конфликтов и примирений между Изяславом Мстиславичем, с одной стороны, и Юрием Владимировичем Долгоруким с Владимирко Галицким — с другой, описанных в различных статьях Киевской (Ипатьевской) и Лаврентьевской летописей под 1150–1153 гг.

Изложим основной ход событий со времени занятия Юрием Долгоруким долгожданного киевского стола в сентябре 1149 г. после битвы под Переяславлем. Побежденный Изяслав ушел в свою вотчину Владимир-Волынский. В конце 1149 г. он организовал поход за киевским столом с помощью польских князей и 10-тысячного венгерского войска. Но иностранные войска возвратились с пути, а весной 1150 г. Юрий Долгорукий с сыновьями осадил город Луцк, где находился Изяслав. Страдая от голода, тот попросил у Юрия мир, и по ходатайству Вячеслава (брата Юрия и Владимирко Галицкого) князья заключили мирный договор, согласно которому Изяслав признал княжение Юрия в Киеве, а Юрий дал Изяславу право на дани в Новгороде[5], а также согласился возвратить военные трофеи (*или стада, или челядь*), взятые во время Переяславской битвы[6].

Летом того же года Изяслав послал своих дворян к Юрию, но тот отказался возвратить имущество Изяслава. Изяслав не смог стерпеть «*обиду*» и отправился с сыном Мстиславом в военный поход. Он изгнал Глеба Юрьевича, который княжил в Пересопнице и Дорогобуже, и заявил, что города на реке Горынь при-

вины, и Володимерко *възверже ему грамоту хрестьную*» [**2**, Стб. 315]. А в 1147 г. Изяслав Мстиславич послал к двум Давидовичам с крестным грамотами и сказал им: «Се же, брата, хрестъ еста переступила, <...> а сѣмо мя повела лестью и убити мя хотяче». И его посол бросил грамоту («*поверже имъ грамоты хрестьныя*») в знак отказа от мира [**2**, Стб. 346–347].

5 Около конца марта 1150 г. «Вячеславъ же нача брату своему молвити Гюргеви: “Брате, мирися; хочеши ли не уладивъся поити прочь, то ты ся прочь, а Изяславъ мою волость пожьжеть”. Гюрги же то слышавъ, и тако уладишася. Изяславъ съступи Дюргеви Киева, а Дюрги възъврати всѣ дани Новогороцкыи Изяславу, и его же Изяславъ хотяше». [**2**, Стб. 393].

6 «Изяславъ же радъ бысть хрестьному целованию. И приѣха къ стрьемъ в Пересопницю, и ту бывшимъ на мѣстѣ всимъ уладишась, и на томъ хрестъ целованща, яко Переяславьскомъ полку что будеть пограблено, или стада, или челядь, что ли кому будеть свое познавщи, поимати же по лицю». [**2**, Стб. 393].

надлежат ему в качестве отчины[7] [См. нижеуказанную карту: *Русская волость Изяслава Мстиславича (1152 г.)*]. С помощью Черных Клобуков он продолжил поход дальше, на Киев, а Юрий и сыновья в связи с опасностью бежали из столицы. Изяслав занял Киев, а потом передал княжеский стол Вячеславу.

В августе 1150 г. Владимирко Галицкий, союзник Юрия, совершил военный поход на Киев, с помощью которого Юрий Долгорукий возвратил себе киевский стол. Вячеслав убежал в Вышегород, а Изяслав, возвращаясь во Владимир-Волынский, занял города на реке Горыни и посадил в Дорогобуже своего сына Мстислава[8].

В сентябре того же года Владимирко вернулся из Киева в Галич. По пути он завоевал города Дорогобуж и Пересопницу, изгнав Мстислава Изяславича[9], и захватил, вероятно, верховые города реки Горыни («*волости Погорину*» Изяслава). Сыновьям Юрия были отданы княжеский стол Дорогобужа (Мстиславу) и Пересопницы (Андрею Боголюбскому), но Владимирко за собой сохранил *волость Изяслава*, которая лежит на границах Волынской и Галицкой земель. С того времени Изяслав стал претендовать на эту волость как на свою собственную отчину[10].

Зимой 1150/51 г. Изяслав обратился за помощью к венгерскому королю Гезе II, своему зятю, и в марте 1151 г. с помощью 10-тысячного венгерского войска опять организовал поход на Киев. Опасаясь многочисленных войск Изяслава, Юрий бежал из Киева. Изяслав вторично вступил в столицу и заявил о совместном с Вячеславом правлении в Киеве.

В апреле-мае 1151 г., после того как венгерские войска ушли из Киева, Юрий с помощью черниговских князей попытался вернуть столицу, но Изяслав одержал победу в битве на реке Руте, и в июне Юрий убежал через Переяславль в Суздаль.

Зимой 1151/52 г. венгерский король Геза II предложил Изяславу пойти вой-

[7] «<...> рече ему (Глебу Юрьевичу, княжившему в Пересопнице — *А. Н.*) Мьстиславъ (Изяславич — *А. Н.*): “Поѣди же, брате, к отцю своему, а то волость отца моего и моя по Горину”». [**2**, Стб. 396].

[8] «Изяславъ же тогда зая Погорину и посади сына своего Мьстислава в Дорогобужи, а с братомъ (Владимиром Мстиславичем — *А. Н.*) иде Володимеру (Волынскому — *А. Н.*)» [**2**, Стб. 403].

[9] «Тогда же Володимеръ поиде от Дюргя в Галичь, поя у него сына Мьстислава (Юрьевича — *А. Н.*). Идущю же ему къ Дорогобужю, выбѣже Мьстиславъ Изяславичь из Дорогобужа <...>. Володимеръ же отя городы всѣ <...>. Володимеру же приходившю и не може что створити, и иде в Галичь, а Мьстислава Дюргевича посадиша в Пересопници» [**2**, Стб. 403–404].

[10] «Изяславу же молвящу: “Мнѣ отцины въ Угрехъ нѣтуть, ни в Ляхохъ, токмо въ Рускои земли, а проси ми у отца волости Погорину”. Андрѣеви же молящуся отцю (Юрию Долгорукому — *А. Н.*) про Изяслава, и не хотяцю ему волости дати. Изяславъ же рече: “Стрыи ми (Юрий Долгорукий — *А. Н.*) волости не дасть, не хочеть мене в Рускои земли, а Володимеръ Галичкои по его велению волость мою взялъ”» [**2**, Стб. 454].

ной на Владимирко Галицкого, и весной 1152 г. союзники отправились в поход на Галицкую землю. В сражении на реке Сан они победили Владимирко, который убежал в Перемышль, где прибегнул к посредничеству короля Гезы II. Изяслав согласился заключить мирный договор с Владимирко с условием возвратить его *волость*. Для скрепления договора он послал своего боярина, Петра Бориславича, вместе с королевскими послами и с особым крестом в Перемышль. Владимирко целовал крест к Изяславу, и была составлена грамота, в которой излагались договорные условия[11].

Но в конце 1152 г., когда по условиям договора Изяслав послал посадников по городам на верхней Горыни («*волость*» Изяслава), им отказались отдать города. Клятва Владимирко на кресте оказалась нарушенной. В феврале 1153 г. Петр Бориславич в качестве посла Изяслава отправился к Владимирко в Галич с «*крестной грамотой*». Владимирко подтвердил, что отказывается отдать требуемые города. Тогда Петр Бориславич «*положил крестную грамоту*» в знак аннулирования договора[12]. В тот же день вечером случилась внезапная смерть Владимирко «казнью Божией». Сын Владимирко Ярослав (Осмомысл) признал, что дело между его отцом и Изяславом «*осудил Бог*», и попросил у Изяслава принимать его как сына.

В описанном выше сложном процессе борьбы за киевский стол для нашей темы особенно интересной представляется клятва-крестоцелование Владимирко Галицкого, данная Изяславу после поражения на битве на реке Сан летом-осенью 1152 г. В летописных известиях подробно рассказывается об обстоятельствах заключения договора, его условиях и о самом клятвенном обряде. Владимирко уже неоднократно нарушал свою клятву на кресте. После поражения он с ловкостью, при помощи мзды, сумел обратиться к посредству венгерского короля для того, чтобы заключить мир с Изяславом. Тогда Изяслав с неохотой отнесся к заключению нового договора, поведав венгерскому королю, что Владимирко уже два раза «*обидел*» его (нарушал договоры). Но в результате настойчивых уговоров короля[13] Изяслав в конце концов согласился на мир. Он послал своего боярина Петра Бориславича вместе с королевскими послами и с крестом святого Стефана Венгерского ко Владимирко в Перемышль. А тот,

[11] О составлении грамоты при крестоцеловании можно узнать из последующих сведений о ее аннулировании.

[12] «Петръ же, положа ему грамоты крестьныя, лѣзе вонъ, и не даша Петрови ни повоза, ни корма». [**2**, Стб. 461–465].

[13] Король Геза II, польщенный богатыми дарами от Владимирко, заметил особенную силу креста святого Стефана Венгерского, к которому должно вести Владимирко на клятву, а также высказал готовность сам расправиться с ним в случае нарушения клятвы: «Право ти, отце, молвлю: сии хрестъ есть, на немъже Христосъ Богь наш своею волею въсхотѣ пригвоздитись; егоже Богъ привелъ по своей воли къ Святому Стефану, тоже сего креста цѣловалъ; а съступить и будет живъ, въ тъ час вънже съступить хрестьного целования, то я ся тобе, отце, подиму: любо голову сложю, любо налезу Галичскую землю; а нынѣ того убити не могу» [**2**, Стб. 452].

как бы раскаиваясь в своей вине, целовал крест и клялся соблюдать условия мирного договора. Эти условия подробно изложены в Ипатьевской летописи под 1152 г.[14], что и служит главным материалом для нашей реконструкции. Они состоят из двух пунктов: 1) возвратить Изяславу его русскую волость города на реке Горыни (**7**; см. карту *Русская волость Изяслава Мстиславича* (*1152 г.*)). В летописи указаны наименования пяти городов: Бежеск, Шумск, Тихомль, Выгошев и Гноиница[15]; 2) восстановить мирные отношения между князьями.

Обратимся к тексту крестоцеловальной грамоты, которая была составлена в Перемышле и с которой впоследствии был послан в Галич боярин Петр Бориславич[16]. Реконструированный текст грамоты с возможными вариантами в сносках приведен ниже в Приложении.

Рассмотрим, прежде всего, общую форму грамоты. В мирных договорных грамотах князей, как правило, отмечены имена заинтересованных лиц, договорные условия и обязанности обеих сторон, и они обычно составлялись в двух экземплярах (об этом сказано в русско-византийских договорах X века[17]). Договорная грамота Новгорода с Тверским великим князем Михаилом Ярославичем 1307–1308 гг. также, например, сохранилась в двух подлинных экземплярах на пергамене, с почти одинаковым текстом и почерком[18]. Таким, вероятно, было обыкновенное оформление договорной грамоты[19].

[14] 1) «И рече король к Володимеру: “<...> на томъ ти цѣловати хрестъ, яко что *Руских городовъ*, то ти все възворотити, и с Изяславомъ быти, и его ся не отлучити ни в добрѣ, ни въ злѣ, но всегда с ним быти”» [**2**, Стб. 452]; 2) «<...> но на том цѣловати хрестъ, што *Рускои земли волости*, то ти възвороти все, и Изяслава ти ся не отлучити, но на всих мѣстѣх с ним быти» [**2**, Стб. 452–453]; 3) «<...> что за тобою (Владимирком — *А. Н.*) *городовъ Рускихъ*, то ти все възворотити, и Изяслава ти ся не отлучати до живота своего, доколѣ же еси живъ, но с ним быти на всихъ мѣстѣхъ» [**2**, Стб. 453–454]; 4) «<...> крестъ еси к нама с королемъ цѣловалъ на том, яко что *Рускои волости*, то ти все воротити, и того еси всего не управилъ <...>; но же хощеши хрестьному целованию управити и с нама быти, то *узвороти моя городы*, на нихже еси к нама с королемъ крестъ цѣловалъ...» [**2**, Стб. 461].

[15] «И пришед Изяславъ Володимирю, посла посадники своя въ городы, на них же бяше хрестъ цѣловалъ Володимиръ; въ Бужескъ, въ Шюмескъ, въ Тихомль, у Выгошевъ, у Гноиницю, и не да ихъ Володимеръ» [**2**, Стб. 454].

[16] В летописи отмечено, что Владимирко давал клятву не только Изяславу, но и венгерскому королю: «<...> и рече ему (Владимирку — *А. Н.*) Изяславъ: крестъ еси к нама с королемъ цѣловалъ...») [**2**, Стб. 461]. Может быть, при обряде была также составлена грамота, адресованная Гезе II, но мы здесь ограничимся рассмотрением грамоты к Изяславу.

[17] В статье 945 г. Повести временных лет. См.: «Мы же съвѣщаньемь все написахомъ на двою харатью, и едина харатья есть у цесарстве нашего, на неиже есть крест и имена наша написана, а на другой послы ваша и гости ваша» [**3**, Стб. 52].

[18] Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., С. 1949. № 9 (Грамота новгородская) и № 10 (Грамота тверская).

[19] См. пример взаимного крестоцелования (*«целовати крест между собою»*) между Святославом Ольговичем и Изяславом Мстиславичем в 1152 г., хотя неизвестно, была ли

Но на Руси бывали и односторонние договоры, в которых условия определялись только для одной стороны. Это могло быть в случае решительной военной победы одной из сторон, тогда только побежденная сторона клялась исполнить какие-либо обязанности. Для срочного примирения такой договор, возможно, заключался прямо на поле боя, в военных шатрах, и односторонняя клятва должна была приноситься, в большинстве случаев, в устной форме и с помощью простого «походного» креста.

Очень вероятно, что анализируемое крестоцелование было именно односторонним договором, но он был зафиксирован в письменной форме. Это произошло, наверное, потому что договор был жизненно важен для Изяслава Мстиславича: как мы видели выше, он неустанно требовал возвращения своей *волости*. Грамота была написана, возможно, от имени побежденного лица, Владимирко Галицкого, и подана победителю, Изяславу Мстиславичу.

Что касается заголовка, договорная грамота обычно начинается с благословения от епископа, попа или игумена, который присутствовал при крестоцеловальном обряде. Но в источниках ничего не сказано, где проходил рассматриваемый обряд (в храме, во дворе или в шатре), а также присутствовал ли представитель духовенства, поэтому мы включили в реконструкцию формулу благословения в квадратных скобках.

Упоминание о «честном кресте Святого Стефана» — особенность данной грамоты. В летописи в двух местах читаются интересные разговоры о кресте, который использовался в крестоцеловальном обряде. В походном шатре под Перемышлем в 1152 г. Изяслав еще не хотел примирения с Владимирко, и тогда король Геза II сказал ему, что он с собой взял крест, который «*Бог привел по своей воле к Святому Стефану*» Иштвану Первому, крестителю Венгерской земли в начале XI в. Так король подчеркнул сакральную особенность креста, которая может обеспечивать его силу. Поддавшись уговорам короля, Изяслав согласился прислать на переговоры своего посла. А второй разговор об этом кресте был в 1153 г., когда посол Петр Бориславич в Галиче осуждал Владимирко за то, что он целовал крест к Изяславу и нарушил данную клятву. Тогда Владимирко возразил: «*сии ли крестець малый*». В этих словах прекрасно выражается намерение летописца изобразить Владимирко как хитрого «клятвонарушителя». Петр Бориславич ответил, что, хотя крест маленький, но сила его великая, тем более что это тот самый крест, который Бог по своей милости привел к святому Стефану, и кто нарушает клятву на кресте, тот не будет жить[20].

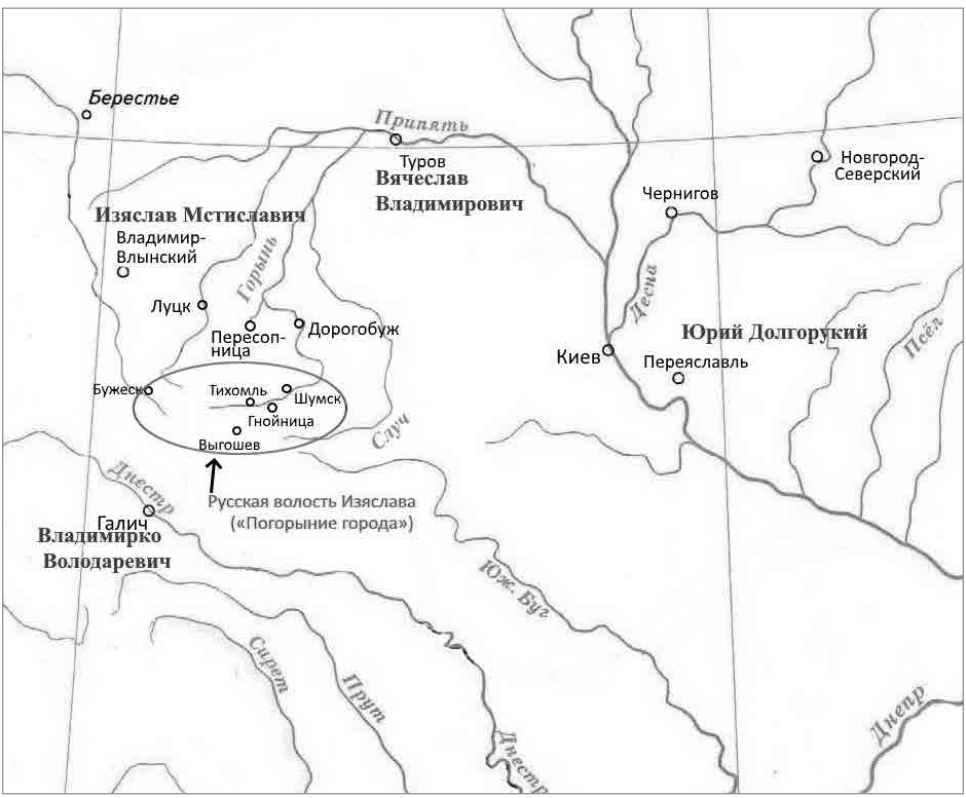
составлена грамота при обряде: «<...> и выслася Святославъ Олговичь къ Изяславу Мьстиславичу, кланяяся и прося мира. Изяславъ же не хотяше миритися с ним, но въже бѣ к веснѣ, и того ради умиришась, и тако цѣловавше хрестъ межи собою, и разъѣхашась». [**2**, Стб. 460]

[20] «Рече Володимиру Петръ: “Княже, аче крестъ малъ, но сила велика его есть на небеси и на земли, а тобѣ есть, княже, король являлъ того честнаго хреста, оже Богъ своею волею на томъ руци свои простерлъ есть и привелы и Богъ по своей милости къ святому

В главные статьи (Dispositio) реконструированной грамоты помещены указанные выше условия договора, взятые из летописного текста: возвращение волости Изяславу и восстановление мира.

В заключение грамоты включена формула так называемой санкции (Sanctia): угроза проклятья, Божией казни при возможном нарушения клятвы. Она взята из летописных сведений (возможно «цитаты» из грамоты) и текстов княжеских актов позднего времени.

Необходимо оговориться, что в изучении древнерусских актов реконструкция полного текста грамоты из других источников (в данном случае из летописных сведений) — необычный метод. В данном случае исследование не претендует на точное восстановление памятника в его подробностях, а предлагает возможный вид текста грамоты в качестве иллюстрации и рабочей гипотезы, и мы полагаем, что с помощью реконструкции утраченного текста можно актуализировать задачи его изучения и пролить свет на малоизученный аспект княжеских обрядов Древней Руси.




*Русская волость Изяслава Мстиславича (1152 г.)*

Степану, и то ти явилъ, оже цѣлова всечестнаго хреста, а съступиши, то не будеши живъ”». [**2**, Стб. 462]

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Реконструкция «крестной грамоты» Василька Володаревича Галицкого к Изяславу Мстиславичу Владимиро-Волынскому 1152 г.

[По благословению преподобного священноинока «...»][1]

[Се докончал мир князь Изяслав Мстиславич Володимѣрский со своим братом Володимером Володаревичем, князем Галичским, прислав посла Петра Бориславича, своего боярина, с честным крестом святого Стефана].[2]

Се яз, Володимер Володаревич, князь Галичский, крѣст цѣлую к тобе, брате, к Изяславу Мстиславичу, князю Володимѣрскому на том: [3]

Волости Изяславли, что городов Русских: Бужеск, Шумеск, Тихомль, Выгошев, Гноиниця, все възворотити тобѣ, брату своему, Изяславу Мстиславичу, князю Володимерьскому.

И с тобою, брате, с Изяславом Мстиславичем на всих мѣстѣх [4] быти за один брат [5], и тобе ти ся не отлучати до живота своего, доколѣ же еси жив [6].

[7]А оже съступлю все, еже написано на грамоте сей, да сей честный крест взомьстить, и прииму казнь Божюю [8] и на преидущем вѣцѣ казнь вѣчную.

[9][А се писано у Перемышли месяца «...», «...» день 6660 года.]

### Примечания к ПРИЛОЖЕНИЮ

[1] В случае, когда епископ или игумен того города, где проходила церемония, принимал участие в крестоцеловальном обряде.

[2] Заголовок в этом абзаце не обязательно мог быть написан в грамоте, но он должен был провозглашен устно во время обряда.

[3] Формула Intitulatio-Narratio взята из договорных грамот Великого Новгорода с князьями. См., например, Договорную грамоту тверского великого князя Михаила Ярославича с Новгородом о мире в 1317 г. [1, № 12].

[4] Варианты: *всегда быти; быти по одному мѣсту; быти во всѣх мѣстах; где твоя обида нам быть с тобою.*

[5] Определение иерархического отношения по родству между адресантом и адресатом.

[6] Вариант**:** *его ся не отлучити ни в добрѣ, ни въ злѣ.*

[7] В грамоте обязательно включается санкция (Sanctio) угроза проклятья при возможном нарушении клятвы.

[8] Варианты санкции: *на мене Бог и святая Богородиця; да судить менѣ Богъ в день пришьствия; да буди со мною Бог и сила животворящаго хреста.*

[9] В поздних княжеских грамотах указываются дата и место заключения договора.

## ЛИТЕРАТУРА


1. Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. к печати В. Г. Гейман и др.; под ред. С. Н. Валка. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949.
2. Полное собрание русских летописей. Том 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997.
3. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998.
4. *Стефанович П. С.* Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. Вып. 5. М., 2004. С. 86–113.
5. *Филюшкин А. И.* Развитие института крестоцелования на Руси в XXV вв. // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем: Христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху раннего средневековья. Сборник тезисов XIX конференции памяти В. Д. Королюка. М., 2000. С. 130–135.

# ИКОНЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИЗ МУЗЕЙНОГО СОБРАНИЯ В ЯПОНИИ [1]

Старообрядческая иконопись занимает важное место в истории русского искусства. Изучение старообрядческой иконописи вызывает большой интерес и за рубежами России. В Японии есть несколько музеев, где хранятся русские иконы. Наиболее крупная коллекция русских икон позднего времени находится в частном Музее Нисида (г. Тояма). Собрание музея насчитывает 71 икону, среди которых большая часть икон относится к XIX — началу XX в.[2]

К сожалению, об истории появления коллекции русских икон в Музее Нисида нет достоверной информации: сопроводительные документы о поступлении икон в музей не сохранились. По одной из версий иконы были впервые собраны как частная коллекция. Бывший президент фармацевтического предприятия «Фудзи химическая индустрия» (Fuji Chemical Industry Co., Ltd.) Нисида Ясумаса, известный коллекционер произведений духовного искусства разных культур, в конце 70-х годов прошлого века лично купил сложившуюся коллекцию у германского торговца. А в 1988 году Нисида Ясумаса передал эту коллекцию в Музей Нисида, созданный им на территории своего предприятия недалеко от г. Тояма. По другой версии, основанной на свидетельстве хранителя музея, коллекция была приобретена «через страны Восточной Европы».

В коллекции Музея Нисиды обнаружены несколько икон, которые могли быть созданы в кругах старообрядцев или для старообрядцев. В этой статье мы хотим рассмотреть три иконы предположительно старообрядческого происхождения, предлагая аргументы своей атрибуции.

### Икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец»[3]

На верхнем поле иконы надписи с элементами вязи:

ОБРАЗ СТХ МИХАИЛА АРХАМГ И ГЕОРГІА ПОБѢДОН

[1] Статья написана в соавторстве с Идзуми Миядзаки

[2] См. каталог коллекции, составленный авторами этой статьи: *Накадзава А., Миядзаки И.* Коллекция русских икон в Художественном музее Нисида: Каталог и исследование. Nishida Museum, Toyama, Japan. 2013 (на яп. яз.).

[3] Об иконе «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» впервые упоминала автором в следующей статье: *Миядзаки И.* Сызранская икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» в собрании музея Нисида (Япония) // Старообрядчество в России (XVII–XX века) Вып. 4. М., 2010. С. 611–617.

Архангел Михаил сидит на красном коне и в левой руке держит белый восьмиконечный крест, а указательный палец его правой руки указывает вверх. Архангел одет в красный плащ, на его голове золотая корона, украшенная разноцветными камнями. Св. Георгий на белом коне, в правой руке держит белый восьмиконечный крест, левая рука вытянута. Его красный плащ развевается. Одежды святых отличаются яркостью красок — ярко-красный колорит плащей и чистый синий цвет одежды под доспехами. Головы Михаила и Георгия окружены золотыми нимбами с красными обводками. Над головой Михаила надпись желтого цвета: «**Ѳ архагглъ Михаилъ Ѳ Георгї / побѣдон**»

Крылья коня, на котором сидит Георгий, похожи на крылья Михаила. Крылья коня Георгия и крылья архангела выписаны очень тщательно. Оба коня скачут по воздуху над горой. Гора разделена на две части: как будто бы одна часть горы для Михаила, а другая — для Георгия. Головы святых повернуты налево и смотрят на зрителя. Под копытами коней нет изображения змея, как обычно бывает на иконах Георгия Победоносца.

Фон делится на две части. Верхняя часть имеет темно-коричневый цвет, а нижняя часть более темного, почти черного оттенка. На иконе есть чёткая граница этих двух цветов. Поля цвета коричневатой охры с красно-киноварной опушью. В центре верхнего поля помещён образ Спаса Нерукотворного. По лузге черная полоса-рамка, ограниченная с двух сторон белыми линиями. По рамке идёт золотой орнамент, состоящий из повторяющихся мотивов — цветочной розетки и ленты.

На левом поле изображен святой мученик Евтихий, а на правом — святая преподобная Ксения. Учитывая изображения святых на полях, можно предложить, что эта икона была изготовлена на заказ. Обычно заказчик просил сделать на полях икон изображение своих святых покровителей.

Икона не имеет ни подписи, ни штампа, однако ее художественные и стилистические особенности позволяют уверенно атрибутировать ее как произведение сызранских мастеров иконописи.

История Сызрани тесно связана со старообрядчеством. После выхода манифеста Екатерины II от 4 декабря 1762 г. бежавшим за границу старообрядцам было позволено селиться на землях по берегам рек Волги и Иргиза. В самарском Поволжье переселившиеся из разных мест староверы основали многочисленные скиты, монастыри и поселения: слобода Мечетная (в настоящее время город Пугачев), Балаково и др.[4] Старообрядцы Сызрани поддерживали тесные связи с Москвой, Астраханью и Уральском[5].

В Сызрани получило широкое развитие иконописание, уже в XVIII — начале XIX в. Работы местных мастеров пользовались известностью не только

[4] *Половинкин П. В.* Краткая история самарского старообрядчества // Старообрядчество Самарского края. История и культура Самара, 2007 (http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057).

[5] *Половинкин П. В.* Сызранская поморская община // Староверие в Самарском крае (http://samstar.ucoz.ru/publ/78-1-0-328).

в Поволжье, но и по всей России[6]. Однако в кругах исследователей русской иконописи сызранская икона до последнего времени оставалась явлением почти неизвестным. Лишь в 2008 году благодаря усилиям Андрея Александровича Кирикова, коллекционера и исследователя сызранской иконы[7], сложилось целостное представление об этой самобытной традиции русского искусства.

Благодаря архивным разысканиями А. А. Кирикова, установлено что все сызранские иконописцы были староверами[8], этим объясняется их приверженность древнерусским канонам. В то же время, по мнению председателя Совета Самарской общины Древнеправославной Поморской Церкви (поморское согласие) П. В. Половинкина, сызранские иконы отличаются от традиционного иконного письма поморского согласия. Среди старообрядцев Поволжья сызранские иконы получили название «греческих»[9].

Характерные особенности сызранской иконы были выделены А. А. Кириковым: «Сызранское иконописание конца XVIII и XIX веков отмечено прежде всего самобытным стилем, получившим в среде старообрядцев Поволжья название греческого, с характерным для него сдержанным колоритом, лаконичностью композиции, удлиненными пропорциями фигур, изысканной симметричностью архитектурных кулис. <...> В то же время обладают типичными для своего времени признаки старообрядческой иконы — ковчег, двойная опушь по полям, среди патрональных святых на полях изображение ангела-хранителя, торцевые стороны иконой доски залевкашены и окрашены в киноварные или вишневые тона»[10].

По мнению исследователя, важнейшим формальным признаком сызранской иконы является широкая пологая лузга. В подавляющем большинстве случаев по черному фону лузги, ограниченному по краям тонкими белильными линиями, нанесен золотом или серебром орнамент, состоящий из чередующихся стилизованных цветов ромашки и завитков в форме трилистника[11].

На иконе из Музея Нисида мы обнаруживаем типичные иконографические признаки работ сызранских мастеров: традиционный стиль без реалистических элементов, темный колорит фона и самый главный признак сызранской иконописи — цветочный и ленточный орнаменты по лузге. Рассмотрим икону в деталях.

[6] *Половинкин П. В.* Старообрядческие иконописные мастерские в Самарском крае // Старообрядчество Самарского края. История и культура Самара, 2007 (http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057).

[7] Сызранская икона: Кат. выставки / [Сост. А. А. Кириков]. Самара, 2007. Значительная часть коллекция экспонировалась на выставке «Художественные центры старообрядчества: икона Сызрани и Верхней Волги» в ЦМИАР в сентябре-декабре 2008 г.

[8] *Кириков А. А.* Об иконописании в Сызрани конца XVIII–XIX веков // Сызранская икона... С. 5.

[9] Там же. С. 10

[10] Там же.

[11] Там же.

Икона исполнена на хорошо изготовленной доске. Доска довольно толстая и почти не выгнута, состоит из двух частей. Ковчег неглубокий. Доска гладко полирована, и разница между полями и лузгой заметна нечетко. Неглубокий гладкий ковчег — характерный признак сызранских икон. В Сызрани иконы часто писали по заказу частного лица. В собрании А. А. Кирикова имеется записная книжка А. А. Бочкарева, известного сызранского иконописца, в которой мастер отмечал заказы. Иконы чаще всего заказывали для домашнего молитвенного обихода, поэтому у большинства сызранских икон небольшой размер досок. Размер иконы из Музея Нисида — 35,6 × 30,6 × 3,0 см. Это распространенный размер сызранских икон.

У большинства сызранских икон фон выполнен в темных тонах: темно-коричный или коричнево-зеленый. Реже встречается желтый или беловатый фон. На иконе из Тояма фон — темно-коричневый, а поле — светло-коричневые. Цветовая гамма этой иконы совпадает с сызранскими. На многих сызранских иконах надписи выполнены тщательно и четко по линии разными почерками. На некоторых иконах буквы выписаны четкой вязью. На иконе из Музея Нисида надписи также выписаны четко по линии.

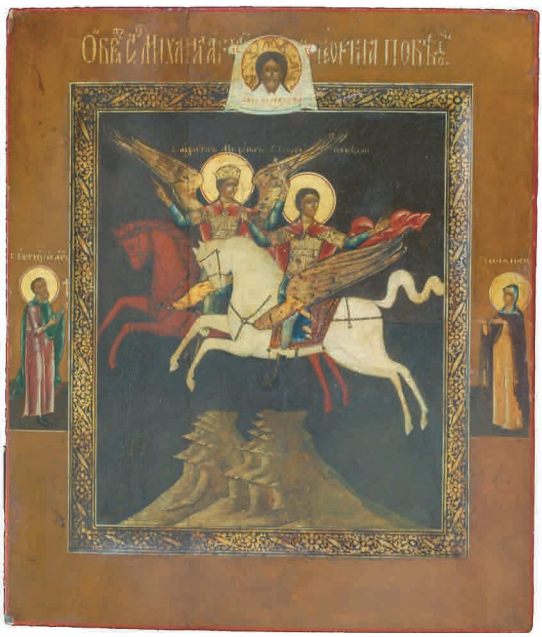
На сызранских иконах представлено несколько вариантов живописи по лузге. Как отмечено выше, в большинстве случаев на сызранских иконах лузга украшена по черному фону с орнаментом из цветов ромашки и завитков. Крайне редко обнаруживается лузга с иным орнаментом или без него. На иконе из Музея Нисида по черному фону лузги, ограниченному по краям тонкими белыми линиями, золотом нанесен типичный сызранский орнамент, состоящий из чередующихся стилизованных цветов ромашки и завитков в форме трилистника.

На полях сызранских икон часто изображены ангел-хранитель и святые — небесные покровители заказчика. Если на полях представлены два святых, мужчина и женщина, то считается, что это — покровители супругов. На некоторых сызранских иконах на полях изображены четыре, шесть и больше святых. Под этими изображениями можно подразумевать «семейный портрет»: родители и дети. Обычно на полях «земля», на которой стоят святые, покрашена более темным цветом от основного цвета полей ее отделяет белая линия. Тот же принцип мы видим и на иконе из Тояма.

На сызранских иконах в центре верхнего поля иногда изображались: «Спас Нерукотворный», «Господь Саваоф», «Господь Вседержитель». На иконе из Музея Нисида в центре поля также изображен «Спас Нерукотворный». На белом убрусе — лик Христа, его нимб обведён красной линией. Нижняя часть убруса украшена голубой каймой. Надписи написаны красными буквами: «**ІС ХС**», «**Образ нерукотвор**».

Среди опубликованных сызранских икон есть икона с изображением только архангела Михаила[12]. На этой иконе, согласно традиционной иконографии,

[12] Там же. С. 53.



*«Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец»*
(Дерево, левкас, темпера, 35,6 × 30,6 × 3,0. Две встречные шпонки. Ковчег.
Из собрания музея Нисида (Япония); инв. № 43)

архангел сидит на огненном коне, держит в руках Евангелие, восьмиконечный крест и кадило. У Михаила нет копья, под его ногами лежит уже побежденный бес. Архангел изображен прямолично; он смотрит строгим взглядом. Чистый колорит одежд Михаила, тщательное изображение перьев его крыльев и доспеха совпадают с иконой из Тояма.

Принадлежность иконы из Музея Нисида к сызранской школе иконописи не вызывает сомнения. По совокупности всех признаков она датируется второй половине XIX в.

Иконография данного памятника достаточно редка: архангел Михаил и святой Георгий изображены вместе, в композиции иконы последовательно выдержан принцип двоичности.

Часто Михаила изображают с золотой трубой у уст, в правой руке он держит восьмиконечный крест, кадило и копье, которым поражает беса, в левой руке — Евангелие. Однако на иконе из Музея Нисида архангел Михаил не имеет этих атрибутов. Особой популярностью подобные образы архангела Михаила пользовались в народной среде, в том числе у старообрядцев Поморья, Ветки и Латвии[13].

[13] *Бусева-Давыдова И.* Святые образы. Русские иконы XV–XX веков из частных собраний. М., 2006. С. 409.

*«Шестоднев»*
(Дерево, левкас, темпера, 52,6 × 41,8 × 2,6. Две встречные шпонки. Ковчег.
Из собрания музея Нисида (Япония); инв. № 68)

На Руси особое почитание св. Георгия началось во время великого князя Ярослава Мудрого (1019–1054), который принял крещение с именем Георгий[14]. В ранних изображениях св. Георгий представлен с крестом. Но с XIV века на Руси Георгия Победоносца стали писать с копьём в руке. Он изображается на коне как победитель змея, поэтому обычно у него в руке оружие. На иконе из Музея Нисида Георгий под копытами коня Георгия Победоносца нет традиционного изображения змея; вместо копья святой держит белый крест как мученик, хотя и сидит на коне.

Как нам кажется, отступления от традиционных иконографических изображений и того и другого святого связаны с общим замыслом иконы, со стремлением мастера создать единую композицию. Благодаря отсутствию деталей, одинаковым разворотам фигур всадников и коней, поворотам голов, схожим положениям рук и крыльев иконописец достигает двуединства персонажей. Две горки, над которыми в едином порыве парят всадники, ещё более акцентируют идею образа.

К особенностям анализируемой иконы относится также изображение белых крестов в руках и архангела Михаила, и Георгия Победоносца (согласно традиционной иконографии, с крестом писали только архангела Михаила).

[14] *Гусаков В. О.* Словарь русского религиозного искусства. СПБ., 2006. С. 67.

Кроме этих двух святых, мученик Евтихий, изображенный на поле, тоже держит белый восьмиконечный крест. Судя по тому, что изображены восьмиконечные кресты, можно предположить, что заказчик иконы были старообрядцем.

Выражение ликов Михаила и Георгия мягкое и спокойное. Не чувствуются строгости и силы архистратига, как на иконе «Архангел Михаил грозных сил воевода». Можно предположить, что икона из Тояма была написана для двух братьев — Михаила и Георгия. Тогда, вероятно, святые Евтихий и Ксения, изображенные на полях, — небесные покровители родителей этих братьев.

## Икона «Шестоднев»

На иконе изображены два варианта изображения Шестоднева — ветхозаветный (библейский) и новозаветный (евангельский). В центре верхней части изображены шесть дней творение мира (1). Шесть композиций, вписанных в маленькие квадраты, олицетворяют шесть дней творения в виде распростершего руки Саваофа. По сторонам шести квадратов (1) изображен новозаветный Шестоднев — шесть дней недели по Евангелию. «Сошествие во ад» — воскресенье (2), «Собор архангела Михаила» — понедельник (3), «Великий Вторник. Притча о десяти девах»?[15] — вторник (4), «Благовещение» — среда (5), «Умовение ног» — четверг (6), «Распятие» — пятница (7), «Суббота всех святых» — суббота (8). В углах написаны евангелисты с их символами: Матфей, человек (9), Иоанн Богослов с Прохором, лев (10), Марк, орёл (11), Лука, телец (12). В середине верхнего поля «Агнец Божий», лежащий на дискосе, и архангелы (22). По сторонам — Василий Великий и Григорий Богослов (21), Иоанн Златоуст и Иаков брат Господень (23). На боковых полях изображены по двое: Митрополиты московские Алексий? и Петр (13), Иона и Филипп (14), Петр и Никита (15), епископы ростовские Игнатий и Иаков (16), Преподобный Михайл Клопский? и Григорий (17), Александр и ? (18), Никон и Сергий Радонежский (19), Саватий Соловецкий и Иаков Боровичский (20). В середине нижнего поля изображены два ангела, двенадцать апостолов и Богоматерь[16] (25). По сторонам — «Крещение» (24), и устюжские юродивые Иоанн и Прокопий.

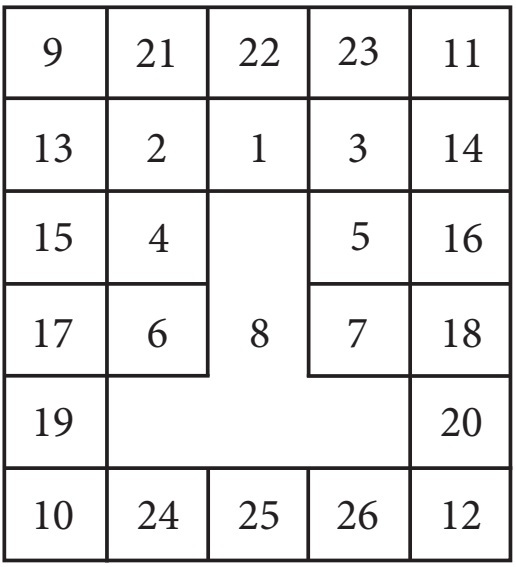
Происхождение этой композиции исследователи связывают с мастерской Василия Ивановича Хохлова, работавшего в Палехе в первой четверти XIX в[17]. Собранию П. М. Корина принадлежит подписная икона В. И. Хохлова в 1813[18]. Кроме того, в различных собраниях хранятся как подписные иконы «Шестоднев» Хохлова, так и многочисленные вариации, созданные его мастерской,

[15] Обычно здесь изображен «Усекновение главы Иоанна Предтечи».

[16] Сюжет этого изображение не ясен.

[17] *Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* Икона всё самые пречудные, письма самого искусного. Собрание Григория Лепса. М., 2012. С. 282.

[18] *Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1996. С. 135, Рис. 132.




активно продуцировавшиеся на протяжении по крайней мере сорока лет[19]. Сравнивая икону из Музея Нисида с иконой «Шестоднев» Хохлова в собрании Корина и других, можно заметить несколько отличий. Во-первых, в нижнем поле в квадрате (24) на иконе Хохлова изображены «юродивые Василий и Максим Блаженные Московские»[20], а на иконе из Музея Нисида — «Крещение». Во-вторых, в середине нижнего поля (25) обычно находится сцена «Убиение царевича князя Дмитрия»[21], а на иконе Нисида — два ангела, двенадцать апостолов и Богородица. В-третьих, на иконе из музея Нисида в изображениях новозаветного «Шестоднева» на месте вторника (4) вместо «Усекновения главы Иоанна Предтечи» изображен «Великий вторник». Так, «Шестоднев» из Музея Нисида имеет особый набор изображений. В выборе святых в боковых полях наблюдаются многочисленные варианты. В связи с темой старообрядчества, интересно отметить, что на иконе в собрании Бондаренко на правом поле (место 20) вместе с Макарием Унженским изображен Максим Грек[22], которого староверы почитали как покровителя старого обряда.

Известно, что в Палехе иконописцы принимали заказы и от старообрядцев, и от новообрядцев. Конфессиональная принадлежность заказчика влияла

[19] *Красилин М. М.* Эпохи Николая I — отражение поисков национального менталитета. Иконы второй четверти — середине XIX века // Иконопись эпохи династии Романовых. М., 2008. С. 208.

[20] Например «Шестоднев» в собрании Корина, «Шестоднев» в собрании Григория Лепса (С. 279, 285) и др.

[21] Там же.

[22] Иконопись эпохи династии Романовых. М., 2008. С. 403.

на произведения, созданные в одной мастерской и в одно время[23]. Е. Юхименко и Е. Горшкова отмечали, что, многочисленные изображения двуперстия, использование дониконовских символов евангелистов Иоанна (лев) и Марка (орёл), написание имени «Саватий» и наличие ковчега указывают на то, что икона была исполнена по старообрядческому заказу[24]. «Шестоднев» из Музея Нисида имеет и тот и другой признаки: в этой иконе присутствуют дониконовские символы евангелистов Иоанна (лев) и Марка (орёл) и ковчег, однако имя «Саватий» написано «савѵти», как в новообрядческой церкви. Кроме того, обнаружены следы поновления изображения двуперстия Господа Саваофа: в изображениях шести дней творения мира (1) в верхнем ряду (первые три дня) над пальцами Господа положили краски светло-коричневого цвета и неясна форма рук Господи.

Можно уверенно предположить, что икона из Музея Нисида выполнена по заказу старообрядца, однако позже она, возможно, бытовала в нестарообрядческих кругах.

## Икона «Ангел Хранитель, Святые Федор Стратилат и Ирина»

На иконе изображены Ангел Хранитель и двое святых: Святой Федор Стратилат и святая мученица Ирина. Ангел Хранитель стоит в середине, под его ногами круглые облака. В правой руке Ангел держит белый восьмиконечный крест, а в левой руке — меч. В верхней части необычно крупно изображен Господь, благословляющий святых и Ангела. Под Христом тоже круглые облака, которые указывают на то, что Ангел Хранитель и Господь являлись с неба. Такая круглая форма облаков характерна для изображений палехских мастеров XIX — начала XX вв. Над головой Фёдора крупная надпись красного цвета: «**ст҃ый м҃ѹч феѡдоръ**». Федор одет в доспехи и в левой руке держит копье, а в правой руке — белый восьмиконечный крест. Святая Ирина представлена в белом мафории и в правой руке держит белый восьмиконечный крест. Над головой Ирины надпись большими буквами: «**ст҃аѧ м҃ѹч ірина**». Интерес к парному изображению Федора и Ирины значительно вырос в конце XVI в., во время правления царя Феодора Иоанновича, супругой которого была Ирина Фёдоровна Годунова[25].

Во второй половине XIX — начале XX вв. в связи *с* возросшей популярностью имени Ирина, создавалось много заказных икон великомученицы[26]. На иконе из Музея Нисида Ирина изображена как мученица. Кроме того, двое

[23] *Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного... С. 283.

[24] Там же.

[25] *Саенкова Е. М.* Ирина // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всей Руси Кирилла (https://www.pravenc.ru/text/673929.html).

[26] Там же.

*«Ангел Хранитель, Святые Федор и Ирина»*
(Дерево, левкас, темпера, 31,0 × 25,2 × 2,7. Две встречные шпонки.
Из собрания музея Нисида (Япония); инв. № 29)

святых и Ангел имеют в руках белые восьмиконечные кресты. Можно думать, что икона написана на заказ как фамильная святыня. Изображение соименных святых получили широкое распространение на заказных иконах старообрядцев. Нередко святые соименники изображались вместе с Ангелом Хранителем. Интересно, что на иконе из Музея Нисида руки Федора, Ирины и Ангела, держащие восьмиконечные кресты, сложены двуперстно (см. фрагмент). Повторяющиеся восьмиконечные кресты и двуперстие указывают на то, что икона была заказана старообрядческой семьей.

Кроме рассмотренных икон, в коллекции Музея Нисида еще есть иконы, в которых можно проследить связь со старообрядческой традицией. Как показано выше, старообрядческое наследие обнаруживается и в странах дальнего зарубежья. Мы уверены, что дальнейшее изучение старообрядческих икон, находящихся в собраниях в Японии, может дать новые материалы для продолжения исследования старообрядческих икон.

## ЛИТЕРАТУРА

*Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М.: Искусство, [1966]. — 187 с., 81 л. ил.

*Бусева-Давыдова И.* Святые образы. Русские иконы XV–XX веков из частных собраний. М.: Эксперт-клуб, 2006. — С. 409.

*Гусаков В. О.* Словарь русского религиозного искусства. СПб.: Аврора, 2006. — 278 с.

*Красилин М. М.* Эпохи Николая I — отражение поисков национального менталитета. Иконы второй четверти — середине XIX века // Иконопись эпохи династии Романовых. М.: КремлинАрт, 2008. — 457 с.: цв. ил.

*Миядзаки И.* Сызранская икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» в собрании музея Нисида (Япония) // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып. 4. М.: Языки славянских культур, 2010. — С. 611–617.

*Накадзава А., Миядзаки И.* Коллекция русских икон в Художественном музее Нисида: Каталог и исследование. Nishida Museum, Toyama, Japan. 2013 (на яп. яз.). URL: https://u-toyama.academia.edu/AtsuoNakazawa (дата обращения: 11.09.2020).

*Половинкин П. В.* Краткая история самарского старообрядчества // Старообрядчество Самарского края. История и культура. Самара, 2007. URL: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057 (дата обращения: 08.09.2020).

*Половинкин П. В.* Старообрядческие иконописные мастерские в Самарском крае // Старообрядчество Самарского края. История и культура. Самара: ИД «Агни», 2007. URL: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-1057 (дата обращения: 08.09.2020).

*Саенкова Е. М.* Ирина // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всей Руси Кирилла. URL: https://www.pravenc.ru/text/673929.html (дата обращения: 09.09.2020).

Сызранская поморская община // Староверие в Самарском крае. URL: http://samstar.ucoz.ru/publ/78-1-0-328 (дата обращения: 08.09.2020).

Сызранская икона: Кат. выставки / [Сост. А. А. Кириков]. Самара: Агни, 2007. — 148 с.

*Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного. Собрание Григория Лепса. М.: [б. и.], 2012. — 472 с.: цв. ил.

# РЕЦЕНЗИЯ:
# Д. С. ЛИХАЧЕВ, Л. А. ДМИТРИЕВ, Н. В. ПОНЫРКО (ред.). БИБЛИОТЕКА ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ. СПБ.: НАУКА, 1997–2020. ТТ. 1–20

## 1. Предисловие

Многолетний проект двадцатитомного серийного издания «Библиотека литературы Древней Руси» (БЛДР) (далее — «Библиотека»), предпринятый Отделом древнерусской литературы (далее — Отдел) Института русской литературы (Пушкинский Дома) РАН с 1997 по 2020 гг., наконец успешно завершен! Двадцать три года работы, двадцать томов, 697 древнерусских произведений, судя по оглавлениям, всего 12,328 страниц и 66 см толщины всех томов — не будет преувеличением назвать «Библиотеку» *сводом* русской классической (т. е. древней) литературы. Как один из специалистов по древнерусской литературе, считающий себя во многом обязанным этой серии в учебной и научной работе, и как коллега, знающий о различных трудностях, с которыми столкнулись сотрудники Отдела в ходе работы над серией, я хочу выразить сердечные поздравления с благополучным окончанием крупного издательского мероприятия.

В данной рецензии я буду, прежде всего, осведомлять японских русистов о содержании «Библиотеки», рассматривать ее особенности и значение в изучении русской литературы и истории. Кроме того, хочу давать некоторые советы как японским русистам в целом, так и молодым специалистам по древнерусской словесности, о том, как можно читать и использовать эти ценные материалы.

## 2 Особенности «Библиотеки» и значение ее издания

Нам, японцам, нетрудно понимать то большое значение, которое имеет издание корпуса национальной классической (старой) литературы для обучения и исследования своего литературно-культурного наследия. Мы имеем, например, такие серийные издания старо-японской литературы как «Нихон Котэн Бунгаку Таикэи (Корпус японской классической литературы): 100 томов» (Иванам Сётэн), «Синтё Нихон Котэн Сюсеи (Свод японской классики): 82 тома» (Синтё-ся), «Синпэн Нихон Котэн Бунгаку Дзэнсю (Полное собрание старо-японской литературы — Новая серия): 51 том» (Сёгаккан), «Синсяку Канбун Таикэи (Новый корпус китайской и японской литературы, написанной на древнекитайском языке: 120 томов» (Мэидзи Сёин) и другие. По аналогии со своими *сводами*, японские читатели могут судить, какое важное место может занимать «Библиотека» в классическом образовании в России.

Новая серия издания произведений древнерусской литературы имеет наименование «Библиотека». Это название следует воспринимать в сопоставлении с прежней серией «Памятники литературы Древней Руси» (ПЛДР) (далее — «Памятники»), которая была издана в 12 томах в советское время (с 1978 по 1994 гг.). Название *библиотека* было выбрано, вероятно, в противопоставлении с прежним более научным названием *памятники*, что связано с расширением репертуара и аудитории издания.

«Библиотека» имеет двоякий характер: продолжение «Памятников», с одной стороны, и их существенное исправление и дополнение — с другой. Поэтому, чтобы выяснить особенность «Библиотеки», уместно было бы сравнить ее с предшествующей серией .

Прежде всего посмотрим, что «Библиотека» наследует от «Памятников». Укажу несколько пунктов:

1) Хронологическое разделение произведений по томам от старого времени к новому. В то же время, при расположении произведений в томах учитывается их жанровая особенность. Так, например, последний выпуск «Памятников» (XVII век, Кн. 3) и Т. 19 «Библиотеки» были посвящены силлабическим стихотворным сочинениям XVII века. Разделение томов соответствует периодизации, предложенной в учебниках по истории древнерусской литературы[1], составленных в Пушкинском Доме.
2) Древнерусский текст помещен на левой странице, а на правой — перевод на современный русский язык. В «Библиотеке» параллельный перевод имеется в 1–14 томах, а в последующих 15–20 томах, которые охватывают XVII в. и более поздний период, под древнерусским текстом в сносках даются объяснения непонятных слов и выражений.
3) В начале томов имеются статьи, дающие историко-литературный обзор соответствующего периода и литературного жанра. Они написаны редакторами.
4) В конце томов помещены комментарии к тексту произведений. Они составлены для широких кругов читателей и содержат ссылки на Священное Писание (Библию), богослужебные тексты и другие источники, объяснение топонимов, антропонимов и исторических терминов. В большинстве случаев тот же исследователь, который готовил текст к изданию, также переводил и комментировал его.
5) Перед каждым комментарием приводятся характеристика произведения, сведения о времени его создания, истории текста и рукописной традиции.

Однако, при соблюдении общих принципов предшествующей серии, в «Библиотеке» наблюдаются некоторые изменения (улучшения и исправления), среди которых следует отметить следующие:

[1] Так, например: История русской литературы. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Л., 1980; История русской литературы XI–XVII веков. М., 1985.

В «Библиотеке» жанровое разделение становится более последовательным. Так, в Т. 2 собрана переводная агиографическая литература домонгольского периода, в Т. 3 — переводные апокрифические произведения, в Т. 12 — жития русских святых и князей из Великих Миней Четьих митрополита Макария и Степенной книги XVI века, в Т. 13 и Т. 14 — оригинальные агиографические произведения.

В «Памятниках» не были указаны номера выпусков (томов), что иногда затрудняет определение нужного выпуска для справочных целей, а в «Библиотеке» тома пронумерованы.

В «Памятниках» автор историко-культурных статей — только Д. С. Лихачев (кроме 11-го выпуска, где нет статьи). А в «Библиотеке» статьи написаны разными авторами: в Т. 1–12 и Т. 14–16 — Д. С. Лихачевым, в Т. 13 — О. В. Твороговым, в Т. 18 — А. М. Панченко, в Т. 17 и Т. 20 — Н. В. Понырко и в Т. 19 — Е. М. Юхименко. Первые три автора скончались за время издания «Библиотеки», но их статьи, по-видимому, были приготовлены специально для готовившейся новой серии. Правда, содержание статей Д. С. Лихачева в «Памятниках» во многом повторяется в «Библиотеке», но они значительно дополнены и исправлены.

Если сравнить древнерусские памятники, опубликованные как в «Памятниках», так и в «Библиотеке», то обычно тексты и комментарии повторяются (особенно в тех случаях, когда исследователь, который подготовил текст, скончался). Но не все тексты были перенесены простой «трансплантацией». Так, например, текст «Повести временных лет» в «Памятниках» подготовлен по Лаврентьевскому списку, а в «Библиотеке» напечатан текст по Ипатьевскому списку, причём комментарии увеличены почти в два раза (составитель и комментатор в обоих изданиях — О. В. Творогов). Текст «Киево-Печерского патерика» в «Памятниках» взят из печатного издания, а в «Библиотеке» текст был подготовлен по древнему списку.

Указанные улучшения и исправления, по-моему, служат доказательством добросовестного, по-научному честного отношения редакторов к переработке старой серии.

Читатели «Библиотеки» могут заметить, что в новую серию включено достаточно много новых древнерусских произведений. Благодаря упорному стремлению редакторов восполнять «Библиотеку» новыми памятниками, мне удалось познакомиться со многими замечательными и до того времени неизвестными древнерусскими произведениями.

В работе по созданию «Библиотеки» принимали участие не только сотрудники Отдела древнерусской литературы, но и специалисты из других петербургских научных центров (В. В. Колесов, Н. С. Демкова, Т. В. и М. В. Рождественские и другие), а также известные исследователи из других городов России (А. А. Зализняк, А. М. Молдован, Е. К. Ромодановская и другие), что, несомненно, обеспечило высокий научный уровень новой серии.

Самым наглядным отличием «Библиотеки» от «Памятников» является ее увеличившийся объем. «Библиотека» состоит из двадцати томов, а «Памятни-

ки» — из двенадцати, и объем «Библиотеки» в 1,7 раз больше, если учитывать бóльший формат книги.

Посмотрим, какие дополнительные произведения были включены в новую серию? Можно сразу сказать, что в ней появилось много переводных и оригинальных памятников агиографического жанра. В Т. 2 содержатся переводные жития святых, в том числе известная биография апостола славян — «Житие Константина-Кирилла». Большинство русских житийных сочинений второй половины XV–XVII вв. впервые публикуются в Т. 13 и Т. 14. В Т. 12 читаются агиографические произведения из Великих Миней Четьи и повести о жизни русских князей, переработанные в агиографическом духе, из Степенной книги. Новые произведения в жанрах «памяти», «похвалы», «слова» читаются в разных томах; замечательные сочинения в жанре «видения» помещены в Т. 14. Кроме того, большинство текстов переводных повестей апокрифического характера в Т. 3 было впервые опубликовано в «Библиотеке» с переводом и комментарием для широких кругов читателей.

Нетрудно заметить новый принцип выбора памятников в «Библиотеке». Когда сотрудники Отдела начинали составлять «Памятники», они сталкивались с различными цензурными ограничениями, связанными с официальной атеистической идеологией. Вот почему в первом выпуске «Памятников» (1978 г.) тогдашние любители древней словесности не могли найти текст таких важных древнерусских памятников XI в. как «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Сказание о Борисе и Глебе». Те же редакторы, освобожденные от внешних ограничений, постарались восполнить эти пробелы.

Видно, однако, что выбор памятников для новой серии определялся не только реакцией на прошлое. В предисловии, обращенном к читателям, редакторы «Библиотеки» выдвигают свой принцип издания: «делать доступным в надежной форме практически все богатство древнерусской литературы» и «делать ее («Библиотеку») достаточно авторитетным пособием для изучения древнерусской литературы»[2]. Именно из этого принципа следует выбор многочисленных церковных сочинений.

Другой отличительной особенностью «Библиотеки» от «Памятников» является то, что немалое место в новой серии занимают сочинения, созданные в старообрядческой среде во второй половине XVII–XVIII вв.. В Т. 17 вошли произведения ранних противников Никоновской церковной реформы: Аввакума, Епифания, Авраамия и других, а Т. 18 посвящен литературному наследию писателей Выговской общины XVIII в., братьев Денисовых и их учеников. К тому же в последнем 20-м томе помещены замечательные сочинения с XVIII по XX вв. под общим заглавием «Древнерусская литература после Древней Руси». Составители этого тома, представляя читателям биографические рассказы о подвижниках, почитаемых в народе (агиография), записки паломников XIX в. (хождения), молитвы и стихи, посвященные мученикам-старообрядцам

[2] Библиотека литературы Древней Руси. Том 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 2.

(гимнография), показывают, как плодотворно продолжается древнерусская литературная традиция вплоть до нашего времени.

«Библиотека» представляет собой наиболее полный «свод» литературы Древней Руси. Необходимо, однако, сказать, что сочинения, представленные в «Библиотеке» — это лишь небольшая часть богатого наследия древнерусской письменности. Чтобы понять особенность новой серии, уместно было бы напомнить о том, какие письменные памятники *не включаются* в нее.

Прежде всего, здесь нет священного Писания, книг богослужебных, церковных правил, сочинений святых отцов. Они переводились на славянский язык, активно переписывались на Руси и сохранились доныне в рукописных хранилищах в многочисленных списках. В «Библиотеке» также не читаются сочинения юридического характера (решения Стоглавого собора XVI в., Соборное уложение 1649 г. и другие), государственные и частные актовые грамоты (договорные грамоты, завещания государей, дипломатическая переписка и т. п.), которые служат важными историческими источниками. Но некоторые уникальные памятники, как «Гимнографическое творчество Ивана Грозного» (Т. 11), «Русская Правда» (Т. 4), «Берестяные грамоты» (Т. 4), а также подложные грамоты, такие как «Рукописание Магунша» (Т. 6) и «Легендарная переписка Ивана Грозного с турецким султаном» (Т. 16), представлены как литературные памятники и включены в новую серию.

Среди древнерусских летописей только ранние сочинения, «Повесть временных лет» (Т. 1) и «Галицко-Волынская летопись» (Т. 5), печатаются в полном объёме. Впервые в «Библиотеке» были опубликованы частичные реконструкции двух несохранившихся летописей — «Севернорусского свода 1472 года» и «Независимого свода 80-х годов XV века» (Т. 7). Многие исторические повести и сказания, например, «Летописные повести о походе князя Игоря» (Т. 4), «Повесть об убиении Андрея Боголюбского» (Т. 4), «Повесть о нашествии Тохтамыша» (Т. 6), а также произведения других жанров («Слово Моисея Выдубицкого» (Т. 4), «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (Т. 7) и другие) дошли до нас в составе древнерусских летописей, поэтому можно сказать, что в «Библиотеке» представлены довольно обширные и наиболее интересные фрагменты летописных сводов.

Поражает жанровое разнообразие произведений, собранных в «Библиотеке». В ней читаются догматические сочинения Кирилла Туровского (Т. 4) и Нила Сорского (Т. 9), литургические тексты, посвященные русским святым («Песнопения службы митрополиту Филиппу» (Т. 13) и другие), народные песни, записанные иностранцами и русскими в XVII веке (Т. 15), инструкции дворцового обряда («Чин свадебный» (Т. 10), «Урядник сокольничьего пути» (Т. 17)). Такие памятники освещают разнообразные аспекты древнерусской жизни.

Правда, по-моему, еще недостаточно собраны в «Библиотеку» памятники некоторых малоизученных жанров, таких как хождения в святые места, повести о создании храмов и монастырей, сказания о чудотворных иконах (прежде всего, иконах Божьей Матери), сочинения о догматических спорах. Они

создавались в большом количестве в позднем средневековье, в XV–XVIII вв. Я уверен, что, когда будут подготовлены Приложения или Дополнения к «Библиотеке», она пополнится такими произведениями.

## 3. Как читать и использовать «Библиотеку»: советы японским русистам

Для большинства японских русистов древнерусская литература является, по-видимому, не более чем далеким, незнакомым предметом. Но можно подходить к этому миру через творчество нового времени, которое имеет особую связь со старой русской словесностью. Так, например, читателям романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» должно быть интересно ознакомиться с «Житием Алексия человека Божия» (Т. 2) и апокрифическим сказанием «Хождение Богородицы по мукам» (Т. 3). Для тех, кто читал «Лавр» Е. Г. Водолазкина[3] «Житие Андрея Юродивого» (Т. 2) и «Хождение игумена Даниила» (Т. 4) послужат своего рода пособием, а читатель его нового романа «Оправдание Острова» может обнаружить аллюзию на «Повесть временных лет» (Т. 1).

Такие шедевры, которые оказывают значительное влияние на современную русскую культуру, как «Слово о полку Игореве» (Т. 4) и «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» (Т. 17), конечно, рекомендуется читать всем японским русистам хотя бы с параллельным переводом.

К счастью, мы можем использовать электронные публикации текстов «Библиотеки» на сайте Института русской литературы (с ключевыми словами: ИРЛИ РАН ОДРЛ БЛДР). В данное время на сайте опубликованы тексты Т. 1–15, но уверен, что в ближайшее время будет возможен свободный доступ ко всем текстам «Библиотеки».

## 4. Как читать и использовать «Библиотеку»: советы молодым специалистам

«Библиотека» со своим строгими принципами подготовки и перевода текстов признаётся специалистами как авторитетное издание. В своих исследованиях они регулярно используют ее и ссылаются на ее тексты. Но поскольку «Библиотека» предназначена для широких читателей, специалистам необходимо учитывать некоторые особенности ее текстов. Прежде всего, рекомендуется внимательно прочитать «Принципы издания текстов в Библиотеке литературы Древней Руси», излагаемые в конце первого тома[4]. Когда специалисты используют текст произведения, они должны обратить внимание на историю текста:

[3] Кстати, писатель Евгений Водолазкин, будучи исследователем переводной византийской хроники на Руси, много лет работает научным сотрудником Отдела и участвовал в подготовке текстов некоторых агиографических произведений в «Библиотеке».

[4] Библиотека литературы Древней Руси. Том 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 476–479. В электронной публикации «Библиотеки» на сайте Института русской литературы по-

когда памятник был создан, каким автором, в каких обстоятельствах, как памятник был принят древнерусскими книжниками, как его текст переписывали, редактировали, потом печатали в новое время. При исследовании необходимо иметь в виду и сведения о рукописях, по которым печатаются тексты в «Библиотеке». Краткий обзор истории текста указывается в начале комментария к каждому произведению.

Для того, чтобы представить памятник в его целостности, некоторые произведения публикуются в виде «сводного» или «контаминированного» текста, в который собраны и включены «старые» или «подходящие по смыслу» чтения из разных списков. Так, например, публикации «Хождения игумена Даниила» (Т. 4), «Задонщины» (Т. 6), «Хождения за три моря» Афанасия Никитина (Т. 7) готовились путем подобного редактирования. При изучении таких произведений исследователям требуется особенно обращать внимание на историю их текста.

## 5. Заключение

В 1994 г. Дмитрий Лихачев приготовил статью «От Илариона и до Аввакума» для последнего выпуска «Памятников». Она служит заключительными словами этого серийного издания, и в то же время своеобразным итогом его концепции исторического развития древнерусской литературы. В конце статьи он пишет: «Когда-нибудь, когда русские читатели станут больше интересоваться своим прошлым, — величие литературного подвига *русской литературы* (курсив мой. — *А. Н.*) станет для них совершенно ясным и невежественное охаивание Руси сменится осведомленным уважением к ее нравственным и эстетическим ценностям»[5]. Наверное, здесь под «русской литературой» имеется в виду, прежде всего, «древнерусская литература». Думается, что через четверть века мы еще находимся в ходе осуществления этих пророческих слов. Литература Древней Руси возвышается перед нами труднодостижимой горой, и в то же время она является источником духовной ценности, который постоянно вдохновляет нас новыми открытиями. Хочется надеяться, что завершение серии «Библиотеки» послужит импульсом к более глубокому пониманию древних слоев русской культуры.

казана сокращенная версия этих принципов, так что нужно обратиться к печатному изданию.

[5] Памятники литературы Древней Руси: XVII век Кн. 3 [Вып. 12]. М., 1994. С. 630.

# Вклад японских ученых в изучение русской древности

# Д. С. ЛИХАЧЕВ И ЯПОНИЯ

В данной заметке я хочу остановиться на том, как читают книги Д. С. в Японии, как его воспринимают японские читатели, и в то же время немного порассуждать о том, как сам Д. С. воспринимал Японию, японскую культуру, какое место занимает «японская тема» в широком ее понимании в трудах Д. С., хотя бы это место было весьма скромное.

В настоящее время японский читатель может познакомиться с четырьмя книгами Д. С. в переводе на японский язык. Впервые, в 1987 г., вышел в свет перевод книги «Поэзия садов». Потом следует издание двух популярных книг: «Заметки о русском» и «Письма о добром и прекрасном». Из научных работ Д. С. в Японии издана книга «Смех в Древней Руси», переводом которой занимались мы с проф. Накамура. Кроме того, на японском языке в научных и популярных журналах и сборниках опубликовано несколько статей и заметок Д. С.

Хотя названные книги вышли в свет в разных издательствах в разное время, выбор книг для перевода в какой-то мере отражает интерес и вкус японских читателей. Например, искусство и традиция сада, садоводство всегда были одной из популярных тем среди широкой публики. А традиционный смеховой мир или старинная «культура смеха» еще живет у нас в повседневном обиходе, и интерес к этой традиции, к ее культурологическому осмыслению стал заметным в Японии в 80-е гг. Наши читатели познакомились с двумя популярными книгами Д. С. во время «перестройки», когда японцы, как никогда больше, беспокоились о судьбе России. Есть и некоторые специалисты-русисты, которые, читая его труды в оригинале, изучают его литературоведение, теорию истории литературы, текстологию. Таким образом, в Японии к творчеству Д. С. проявляют интерес самые разные читательские аудитории, как и в России и в других странах.

Но сейчас я хочу ограничиться лишь рассказом о японском восприятии популярных работ Д. С. по русской культуре, опираясь на мой собственный опыт. На семинарском занятии по русской литературе и культуре, которое я веду в университете, я каждый год даю своим студентам III и IV и курсов читать русский текст из «Заметок о русском», «Писем о добром и прекрасном» или других статей о русской культуре. Студенты с большим интересом изучают, как русский ученый определяет понятия «воля», «подвиг», «пространство»,

«природа» и как он осмысливает их культурное значение. Особенно привлекают их рассуждения Д. С. о национальном характере русских, о некоторых его чертах, столь незнакомых японцам.

На семинаре я иногда задаю такой вопрос: «Что вы думаете об этих замечаниях о русской культуре и русском характере? Соответствуют ли они вашим представлениям о России?». Самые типичные ответы на этот вопрос: «То, что написано здесь о русском характере, о представлениях русских о природе, человеке, очень отличается от японского характера, от представлений японцев». И студенты начинают замечать некоторые черты японского характера, которые, в их понимании, сильно отличаются от русского.

Интересно, что, хотя я не прошу их делать сравнения, студенты сами охотно пытаются сравнивать свою культуру с русской и стараются понять особенности русской культуры при сопоставлении со своей собственной. После двух-трехлетней практики я узнал, что во взглядах Д. С. и в его подходе к изучению русской культуры есть что-то особенное, что побуждает наших студентов сравнивать свою и чужую, т. е. русскую, культуру.

Нам известно, что культурологические работы Д. С., как популярные, так и научные, проникнуты одной концептуальной идеей — рассмотреть свою культуру, свои культурные явления во взаимодействии с другими культурами, другими культурными явлениями. В одной статье, посвященной русскому национальному характеру, он излагает свою позицию так: «Русская культура уже по одному тому, что она включает в свой состав культуры десятка других народов и издавна была связана с соседними культурами <...> — культура универсальная и терпимая к культурам других народов». Такое серьезное внимание к другим культурам мы видим и в его трудах по истории древнерусской литературы и культуры. Д. С. ищет элементы чужой культуры не только в других культурах, но и в рамках собственной русской культуры: древнерусских — в современной культуре, народных — в книжной культуре. Для него многонациональное начало русской культуры, соприкосновение с чужими культурами и взаимодействие с ними в историческом процессе должно считаться важнейшими факторами формирования и развития национальной культуры.

Я думаю, что наши студенты, когда они читают тексты Д. С., сознательно или бессознательно осваивают такой подход. На семинаре в основном речь идет о констатировании отличительных и противоположных черт русской и японской культур, но иногда некоторые студенты идут дальше простых наблюдений, начинают раздумывать о сходных чертах. Например, ссылаясь на замечания Д. С., они ищут в японской культуре понятия и явления, эквивалентные русскому «смирению», «терпимости» и даже «юродству».

Кажется, что чем четче разнятся характеры двух культур, тем больше интерес студентов к их сравнению и осмыслению. В этом отношении японские студенты, может быть, находятся в благоприятном положении для углубленного понимания русской культуры.

В связи с этим мне также представляется чрезвычайно интересным прочитать размышления Д. С. о Японии, о японской культуре. Осенью 1993 г. Д. С. приехал в Японию для участия в международной конференции, посетил разные города. Сразу после этого он опубликовал свои впечатления о Японии в японском научно-популярном журнале «Гермес» в 1994 г.

Хочу познакомить вас с некоторыми его впечатлениями, так как здесь Д. С. наглядно применяет тот самый подход, который я уже проиллюстрировал на примере наших студентов. В его заметках мы читаем такие слова: «Японец слушает советов природы, помогает природе в ее неустанной работе — растить, живить, целить, порождать жизнь и красоту». Потом следуют замечания: «Мы (т. е. русские) привыкли к огромным пространствам и воспринимаем природу и землю, как волю и свободу». Ссылаясь на то, что сам писал в своей книге «Заметки о русском» о стремлении русских расселиться на возможно большем пространстве, Д. С. говорит, что «у японцев совсем другое стремление: собраться вместе, освоить каждый кусок земли — не покорять природу, а как бы дружить с ней, учиться у нее, подражать ей в лучшем».

Характерно, что большую часть его статьи составляет сравнение японской культуры с русской. Действительно, он с увлечением сравнивает. Он говорит о различиях в традиции «космического сознания» той и другой культур: «Стремление увидеть космос в малом свойственно японцам. Стремление охватить собою весь мир свойственно русским».

Понятно, что его увлечение сравнением связано с тем, что Д. С. видит перед собой прямо противоположный русскому тип культуры, и это позволяет ему наиболее глубоко задуматься не только о японской культуре, но и о своей русской культуре.

Его размышление о двух культурах не ограничивается простым противопоставлением. Здесь Д. С. тоже ищет их сходство. Он говорит: «Но вместе с тем в чем-то сходная, ибо обе тенденции стремятся к большой вселенной <...> в обеих этих тенденциях в сущности отражается религиозное восприятие мира». И еще он отмечает, что «японец стремится почтить мир церемониями, ибо церемония близка к богослужению и славословию». Думаю, что, хотя в этой фразе речь идет о японцах, Д. С. несомненно имеет в виду общность культурных ценностей обеих культур.

Разумеется, непросто доказать существование сходства этих столь разных культур, определить их в таких сложных стереотипах человеческого поведения, как восприятие мира, но этот вопрос о «религиозном восприятии мира», поставленный Д. С., безусловно принципиален и требует особенного внимания. Думаю, что этот вопрос может служить исходным пунктом для дальнейшего сравнительного изучения двух культур.

Так или иначе, я уверен, что Д. С. будут читать в Японии, и он будет оставаться дорогим сердцу японцев советчиком до тех пор, пока мы, японцы, считаем свою традиционную культуру важной и дорогой.

# ИЗУЧЕНИЕ В ЯПОНИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ В СИБИРИ

Изучение Сибири имеет долгую историю в Японии. Можно сказать, что оно ведет свое начало от известной книги «Хакуса Бунряку» (Краткие вести о скитаниях в северных водах)[1], составленной в 1794 г. Это сведения о России, записанные со слов капитана корабля Дайкокуя Кодаю, который после кораблекрушения в Тихом океане был занесен ветром к берегам Алеутских островов. Кодаю с экипажем спасли и доставили в Сибирь, потом он странствовал по материку около десяти лет, жил три года в Иркутске. И вернувшись на родину поделился ценными наблюдениями о жизни и людях Сибири конца XVIII в.

С тех пор у японцев всегда имелся особый интерес к Сибири как восточному региону соседней страны. Можно даже сказать, что японцы до последнего времени смотрели на Россию через призму Сибири, познавали Россию через происходящее в Сибири. Если взять главные события русско-японских отношений XX века, то русско-японскую войну в начале века, интервенцию японских войск в Сибирь в 1920-е гг., разгром маньчжурской армии и массовую отправку военнопленных в СССР в 1940-е гг — все происходило в Сибири и прилегающих к ней регионах. В ходе этого исторического процесса у японцев образовался своеобразный, не всегда благоприятный взгляд на Россию, следовательно, на Сибирь. Русские читатели могут узнать, как сложился такой традиционный взгляд по эссе одного из самых читаемых современных писателей в Японии Сиба Рётаро «О России: изначальный облик Севера», недавно переведенном на русский язык[2].

Изучение Сибири в Японии довоенного периода было более или менее связано с этим взглядом и обусловлено политическими соображениями. Поэтому больше всего уделяли внимание таким дисциплинам, как география, экономика, этнография Сибири, а история и культура ее жителей изучалась мало. Но после войны Сибирь, ее история и культура становятся в Японии объектом всестороннего научного исследования.

[1] *Кацурагава Хосю.* Краткие вести о скитаниях в северных водах («Хокуса Монряку») / пер. с яп., коммент. и прилож. В. М. Константинова. М., 1978.

[2] *Сива Рётаро.* О России: изначальный облик Севера. М., 1999.

Пионером японского «Сибироведения» послевоенного периода является знаменитый историк и этнолог профессор Като Кюдзо, который провел шесть лет жизни в сталинских лагерях. В 1963 г. он издал свою первую книгу «История Сибири»[3], которая впоследствии стала настольной книгой для тех, кто интересуется Сибирью. Ему принадлежат многочисленные работы по истории, этнографии и археологии Сибири и Средней Азии. Он также энергично занимался переводом трудов русских путешественников и ученых по истории и археологи этого региона[4]. Русские читатели могут познакомиться с его жизнью и научной деятельностью в книге «Сибирь в сердце японца»[5], изданной в 1992 г. Сибирским отделением издательства «Наука».

Не следует забывать о работе японских ученых по переводу материалов и исследовательской литературы по истории Сибири на японский язык. Уже давно переведены работа И. В. Щеглова «Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири»[6] и книга С. В. Бахрушина «Вопросы русской колонизации Сибири в XVI–XVIII вв.»[7]. Обе книги сейчас служат основным справочником для японских исследователей.

Из работ иностранных ученых по этой тематике была полностью переведена книга «История народов Сибири: российская колонизация северной Азии 1581–1990 гг.», написанная английским историком Джеймсом Форсит (James Forsyth) и освещающая один из важных аспектов сибирской истории. Данная монография сразу стала основной работой для историков, разрабатывающих сибирскую тематику. Кроме того, широким читателям стал известен капитальный труд известного американского историка Джорджа Кеннана (George Frost Kennan) «Сибирь и ссылка»[8].

Теперь я хочу подробнее рассказать о тематике и направлении исследований традиционной культуры русского населения в Сибири, сделанных японскими учеными.

Среди научно-исследовательских работ по истории и культуре Сибири, необходимо назвать книгу профессора университета Тэнри Сакамото Хидэаки.

[3] *Kato Kyuzo* (Като Кюдзо) Shiberia-no Rekishi (История Сибири). — Kinokuniya Shinsho, 1963.

[4] Като перевел на японский язык книги Н. М. Пржевальского, В. К. Арсеньева, В. М. Пасецкого, А. П. Окладникова и других русских и советских востоковедов.

[5] *Като Кюдзо.* Сибирь в сердце японца / Отв. ред. А. П. Деревянко. Новосибирск, 1992.

[6] *I. Scheglov.* Siberia Nendaishi. Tokyo, 1943 (Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири 1032–1882 гг. / Сост. И. В. Щеглов. Иркутск, 1883).

[7] *S. Bakhrushin.* Surabu Minzoku-no Tozen. Shinjidaisba, Tokyo, 1971 (reprint of publication in 1943) (*Бахрушин С. В.* Научные труды. III. Вопросы русской колонизации Сибири в XVI–XVIII в. М.; Л., 1955).

[8] *J. F. Kennan* (Джордж Кеннан). Shiberia to Rukei Seido 1–2. Sosho Universutas, 1996 (Русский перевод: *Джордж Кеннан*. Сибирь и ссылка: путевые заметки (1885–1886 гг.). СПб., 1999).

«Сельские общины в Сибири в последний период имперской России»[9], изданную в 1998 г. В этой монографии историк сделал обзор жизни и традиционной культуры крестьян в Сибири в конце XIX — начале XX в., основываясь на богатых исторических и фольклорных материалах. Ориентируясь на методику, разработанную М. М. Громыко[10] и другими русскими исследователями, автор уделил особое внимание быту и обрядам сельского населения Сибири в переломный период российской истории.

Японские фольклористы также проявляют большой интерес к быту и фольклору крестьян в Сибири. В разных номерах научно-исследовательского журнала по русской и славянской фольклористике «Народ» время от времени появляются статьи и заметки о быте и духовной культуре крестьянского населения Сибири[11].

В 1995 г. у нас был издан перевод очерка Василия Пескова «Таёжный тупик» об Агафии Лыковой и ее старообрядческом семействе. Книгу прочили широкие круги читателей, о ней появились рецензии в крупных газетах и журналах, что свидетельствует о популярности старообрядческой темы в Японии.

У наших исследователей эта тема также вызывает особенный интерес. О старообрядчестве много пишет крупный специалист по древнерусской литературе и фольклористике профессор Накамура Ёсикадзу. В 1990 г. он издал книгу «В поисках Святой Руси», которая полностью посвящается русскому старообрядчеству. Она стала популярной у японских читателей, и автор получил премию за лучшую историческую монографию года. Накамура освещает историю старообрядчества в широком диапазоне, рассказывая о легенде исчезнувшего града Китеж и утопической стране Беловодья, об истории казаков-старообрядцев — «некрасовцев», о московских староверах XVIII в. и др. Автор, анализируя разные легенды у староверов первой половины XIX в., высказал интересную версию о связи Беловодья с Японией. После выхода этой книги автор продолжает исследовать историю старообрядчества на фоне русско-японских отношений[12]. Некоторые его работы, например, статьи о староверах, побывавших в Японии, об одном поселке староверов в Маньчжурии были

[9] *Sakamoto Hideaki* (Сакамото Хидэаки). Teisei Makki Siberia no Noson Kyodotai — Nosonjiti, Rodo, Shukusai (Сельские общины в Сибири в последний период Имперской России). Minerva Shobo, Tokyo, 1998.

[10] *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975; *она же.* Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985; *она же.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1989.

[11] Bannai Tokuaki (Баннаи Токуаки). Oku Baikaru Tiho no Kyukyoto ni kansuru aru Field Note. — Tokyo, 1992. — «Narodo». Vol. 25 (Японский перевод книги А. М. Селищева, Забайкальские старообрядцы, Семейские).

[12] *Nakamura Yoshikazu* (Накамура Ёсикадзу) Seinaru Rosia no Ruro (Странствующие по Святой Руси). — Hebonsha. Tokyo, 1997.

опубликованы на русском языке, и потом включены в книгу «Незримые мосты через Японское море», вышедшую в свет в 2003 г.[13]

В последние годы профессор университета Тэнри Сакамото также проявляет интерес к истории староверов как хранителей духовной традиции русского народа[14]. В 2000 г. исследователь истории русской церкви профессор университета Тюкё Ясумура Хитоси составил сборник научных статей, посвященных истории и населению Западной Сибири, в частности, г. Томска[15]. В этом сборнике сам составитель опубликовал обзорную статью по истории сибирских староверов: «Сибирь и старообрядцы»[16]. А в 2005 г. был опубликован второй выпуск сборника под названием «История и культура Восточной Сибири»[17], где появилась статья Миядзаки Идзуми «Староверы в Сибири»[18]. В ней исследовательница рассматривает прошлое и современность староверов в двух важных регионах Сибири — на Алтае и в Забайкалье. Миядзаки также пишет статьи о культурных традициях Выговской пустыни на Русском Севере, одна из которых была опубликована на русском языке в третьем выпуске сборника «Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)»[19]. В ней автор пытался выяснить особенности художественных традиций в Выговской пустыне на примере резных икон.

Другая японская исследовательница Игауэ Нахо в последние годы занимается былыми и современными традициями забайкальских старообрядцев. Основываясь на полевых исследованиях, в ряде статей[20] автор рассматривает

[13] *Накамура Ёсикадзу.* Незримые мосты через Японское море: история и литература в поле русско-японских взаимодействий. — СПб., 2003; рец.: *Ермакова Л. М.* // Bulletin of the Japanese Association of Russian Scholars. — 2004. — № 36.

[14] *Sakamoto Hideaki* (Сакамото Хидэаки). Rosia Kogisikiha no Kyokai wo Megutte // Tennri Daigaku Oyasato Kenkyujo Nenpo. — 2000. — Vol. 7 (О церкви русских староверов // Вести, ин-та Оясато ун-та Тэнри. — 2000. — Вып. 7).

[15] *Yasumura Hitoshi* (ed.). Nishi Siberia no Rekishi to Shakai. — Seibundo, Tokyo, 2000 (История и культура Западной Сибири: сост. Ясумура Хитоси. — Токио: Сейбундо, 2000.)

[16] *Yasumura Hitoshi* (Ясумура Хитоси). Siberia to Kogishikiha (Сибирь и старообрядцы).

[17] *Yasumura Hitoshi* (ed.). Higashi Siberia no Rekishi to Shakai. — Seibundo, Tokyo, 2005 (История и культура Восточной Сибири: сост. Ясумура Хитоси. — Токио: Сейбундо, 2005).

[18] *Miyazaki Izumi* (Миядзаки Идзуми). Siberia no Kogoshikiha — Arutai, Zabaikaru wo Chusinni (Староверы в Сибири).

[19] *Миядзавки И.* Резные иконы в Выговской старообрядческой пустыни // Старообрядчество в России (XVII — XX вв.): сб. науч, трудов. — М., 2004. — Вып. 3.

[20] *Igaue Naho* (Игауэ Нахо). Buriyato Kyowakoku Kyukyoto no Sinko Jissen — Desjatnikovo Mura Josei Si dosha no Baai 1–2. — 2002–2003. — «Narodo». Vol. 45–46 (Современная духовная жизнь в республике Бурятия); *Igaue Naho* (Игауэ Нахо). Taisei Tennkan to Rosia Kyukyoto — Buriyato Kyowakoku Semeiskii Jumin no Sinko no Yukue (Изменение социального строя и староверы: духовная жизнь семейских в республике Бурятия). 2003. — «Tohoku Azia Kenkyu». Vol. 7; *Igaue Naho* (Игауэ Нахо) «Rosiajinn» to «Kyukyoto» no Aida — Buriyato Kyowakoku Semeiskii Shinko to Jikoninshiki no Henyo (Между

сложный процесс преобразования духовной жизни у староверов «семейских» в Бурятии в наше время.

Что касается древнерусской литературы, то ее традиции в Сибири, к сожалению, пока еще мало изучены в Японии. По многочисленным статьям в сборниках и материалам конференций мы давно знаем, что исследования древнерусского книжного наследия энергично ведутся в научных центрах Сибири, особенно в Новосибирске. Но нашим исследователям Древней Руси, число которых весьма ограничено, еще не удалось уделить достаточное внимание книжному наследию Древней Руси в восточном регионе России. Однако некоторые работы по литературе; связанной с Сибирью XVII в., были опубликованы в Японии. Давно известно в Японии «Житие протопопа Аввакума». Оно было переведено на японский язык несколько раз[21]. Разные аспекты этого произведения изучались и историками[22], и филологами[23] и лингвистами[24]. А группа японских исследователей русской древности в Токио занимается переводом Соборного Уложения 1649 г. Часть перевода с комментариями была уже опубликована[25]. Поскольку Уложение является особенно важным источником для изучения Российского государства, в том числе и Сибири второй половины XVII в., его перевод должен принести немалую пользу нашим филологам и историкам.

В последнее время условия изучения традиционной духовной культуры в Сибири для иностранных исследователей, в том числе японских, значительно улучшаются. Благодаря тому, что российские ученые активно публикуют материалы по истории и культуре Сибири, а также издают и переиздают былую

«русскими» и «староверами»: метаморфоза верования и самосознания у «семейских» в республике Бурятия) // «Surabu-Yurashia Sekaini Okeru Kokka to Ethnicity», JCAS Occasional Paper № 20, 2003.

21 *Nakamura Yoshikazu* (Накамура Ёсикадзу) Rosia Chusei Monogatari-shu (Антология древнерусской литературы). — Tokuma Shobo, Tokyo, 1970.

22 *Nakamura Yoshikazu* (Накамура Ёсикадзу) Avakumu no Tatakai (Как боролся Аввакум?) // Seinaru Rosia wo Motomete (В поисках Святой Руси). — Hebonsha, Tokyo, 1990.

23 *Накадзава Ацуо.* Юродство в «Житии протопопа Аввакума» // Japanese Slavic and East European Studies. — 1988. — Vol.9; *он же.* Некоторые замечания о символике «Жития протопопа Аввакума» // Hitotsuhashi Kenkyu. — 1988. — Vol. 13-3; *он же.* Об особенности символики «Жития протопопа Аввакума» // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. — Владивосток, 2000.

24 *Маруяма Юкико.* К вопросу о порядке слов в атрибутивных словосочетаниях в русском языке конца XVII в. (На основе анализа редакций «Жития протопопа Аввакума») // Acta Slavica laponica, 2005.

25 *Nakazawa Atsuo, Yoshida Toshinori* (Накадзава Ацуо, Ёсида Тосинори) 1649-nen Kaigi Hoten — Honyaku to Yakuchu 1–2 // Toyamadaigaku Jinbungakubu Kiyo. Vol. 43, 45. 2005–2006 (Соборное Уложение 1649 г. / Пер. на яп. яз. с коммент. // Изв. Гуманитарного факультета Тоямского ун-та. — 2005. — Т. 43).

исследовательскую литературу, мы сейчас имеем возможность более глубоко и широко проводить работу с первоисточниками. Кроме того, теперь у иностранных исследователей есть большие возможности работать с архивными материалами в российских хранилищах, и даже собирать самим материалы в ходе полевых исследований.

Активная деятельность российских ученых по организации международных конференций в городах Сибири и Дальнего Востока несомненно пробуждает интерес японских исследователей к изучению духовных традиций этого региона. Я бы сказал, что многие темы, которыми занимается молодое поколение японских исследователей Сибири зачастую найдены при общении с российскими коллегами. Я надеюсь, что новые времена и возможности откроют новую страницу в японских исследованиях Сибирской истории и культуры. В ходе этих исследований будет, полагаю, меняться и давний, не всегда доброжелательный взгляд на Сибирь.

В последнее время развивается научное сотрудничество в гуманитарной области между японскими и российскими учреждениями. Такие крупные научные центры как университеты Хоккайдо (Центр славистики), Тохоку, Тюкё и другие поддерживают постоянные контакты с научными учреждениями в Сибири[26].

Кстати говоря, еще одна цель моей нынешней поездки в Новосибирск — переговоры о плане будущего сотрудничества между гуманитарным факультетом Тоямского университета и гуманитарным факультетом НГУ. Надо признаться, что, хотя в сфере обмена студентами-стажерами наше сотрудничество идет вполне удовлетворительно, научное сотрудничество пока оставляет желать лучшего.

*Я* уверен, что углубление подобного сотрудничества должно привлечь наше внимание к новым аспектам сибирской культуры, малоизученным ранее, а также послужить стимулом особенно для молодых японских исследователей к дальнейшему изучению культурных традиций Сибири.

[26] Например, в специально-тематическом номере научного журнала, изданного в университете Тохоку «Northeast Asia a la carte. Vol. 2. 2000» (Северо-восточная Азия: а-ля-карт) были опубликованы в переводе на японский целые статьи сибирских ученых-историков. Этот номер познакомил нас с исследованиями по сибирской истории в 1990-е г. в разных научных центрах Сибири, таких как Институт истории СО РАН, Томский, Иркутский и Новосибирский университеты.

# ИЗУЧЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ В ЯПОНИИ: НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Несмотря на то, что в японской русистике изучение литературы и истории Древней Руси занимает весьма скромное место, а внимание большинства наших исследователей обращается на русскую историю и культуру нового и новейшего времени[1], все же у японских специалистов сохраняется живой интерес к русской древности[2]. В декабре 2005 г. автор данной статьи принял участие в Международной научной конференции «Древнерусское духовное наследие в Сибири: Научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России», где участвовала Е. К. Ромодановская и ее новосибирские коллеги, и в своем докладе о достижениях японских ученых в данной сфере[3] рассказывал, что у наших гуманитариев есть склонность уделять особое внимание древней культуре исследуемых стран, и в отношении региональных исследований Сибири и Дальнего Востока — нашего соседнего региона в Восточной Азии, с которым Япония издавна поддерживала историко-культурные контакты — также прослеживается подобная традиция.

Действительно, и в последующие годы историко-этнографические исследования в области русского старообрядчества не только в России, но и в других регионах активно велись нашими коллегами. Одним из важных событий

[1] О работах японских русистов в последнее десятилетие см. подробнее: *Норимацу К.* Японская научная литература о русской культуре: Библиографический список книг 2000–2012 годов // Новое литературное обозрение. 2013. № 5(123). С. 362–370.

[2] Об этом см. следующие библиографии работ японских русистов-«древников»: *Кимура С., Накамура Ё.* Изучение древнерусской литературы в Японии // ТОДРЛ. Т. 18. Л.; М., 1962. С. 582–586; *Накамура Ё.* «Слово о полку Игореве» в Японии // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969. С. 44–47; *Баннай Т.* Изучение русского фольклора в Японии // Советская этнография. 1987. № 3. С. 99–105; *Гусев В. Е.* Японский исследователь о русском фольклоре // Живая старина. 1996. № 2. С. 61; *Куманоя Ё.* Русская и славянская фольклористика 1980–1990-х годов в Японии // Живая старина. 1999. № 3. С. 16–18; Список основных трудов Ёсикадзу Накамура // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996. С. 529–531.

[3] Текст доклада опубликован в сборнике: *Накадзава А.* Изучение в Японии культурного наследия Древней Руси в Сибири // Древнерусское духовное наследие в Сибири: Научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России. Новосибирск, 2008. Т. 1. С. 121–130.

в их деятельности явилось создание в марте 2012 г. «Японского общества исследователей старообрядчества». Пользуясь случаем приезда в Японию знаменитого литовского историка русского старообрядчества Григория Поташенко, историки, этнографы и филологи, занимающиеся старообрядчеством в разных учреждениях и вузах Японии, создав свое «Общество», стали периодически собираться для обмена мнениями и материалами, общения с иностранными коллегами и проведения совместных работ[4].

Участники «Общества» до этого времени вели исследования в разных направлениях. В 2003 г. Ё. Накамура (университет Хитоцубаси) собрал свои работы, написанные на русском языке, в книге «Незримые мосты через японское море»[5], посвященной культурным взаимоотношениям между Японией и Россией. В книгу включены и статьи по истории старообрядчества[6]. Х. Сакамото (университет Тэнри) и Н. Игауэ (университет Тюо) на основании многолетних полевых и архивных исследований издали в 2007 г. книгу «Жители “русской деревни” в Маньчжурии: Старообрядцы в селе Романовке»[7]. Х. Сакамото продолжает публиковать свои материалы об истории старообрядцев в Маньчжурии[8]. Что касается изучения старообрядчества по регионам, в статьях и докладах молодого историка Т. Цукада в последние годы можно познакомиться с историей и современностью старообрядцев в разных районах Восточной Азии[9].

[4] О деятельностях «Общества» см. подробнее на сайте: http://yaois.jp/index_russian.html

[5] *Накамура Ё.* Незримые мосты через Японское море: История и литература в поле русско-японских взаимодействий. СПб., 2003.

[6] См. также: *Накамура Ё.* Старообрядцы в Маньчжурии. Несколько слов об источниках и исследованиях // О древней и новой русской литературе: Сборник статей в честь профессора Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 225–230.

[7] *Sakamoto H., Igaue N.* Kyu-Manshu Rosia-jin Mura no Hitobito, Romanofuka Mufa no Kogishikiha Kyoto *(Сакамото Х., Игауэ Н.* Жители в «русской деревне» Маньчжурии: Старообрядцы в селе Романовке). Tokyo, 2007.

[8] *Сакамото Х.* Исследование в Японии жизни и истории старообрядцев // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы IV междунар. конф. 14–17 сентября 2004 г. Владивосток, 2007. С. 82–85; *Сакамото Х.* Старообрядческая деревня Усть-Ширфовая в Трехречье // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы Пятой междунар. науч.-прак. конф. 31 мая — 1 июня 2007 г. Улан-Удэ, 2007. С. 107–113.

[9] *Цукада Ц.* Религиозная деятельность русских китайцев в Синьцзяне // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы Четвертой междунар. науч. конф. 14–17 сентября 2004 г. Владивосток, 2007. С. 85–86; *Цукада Ц* История поповцев в Трехречье в XX веке // Межконфессиональные отношения на рубеже тысячелетий: Мат-лы междунар. науч.-прак. конф., 14–15 июня 2007 г. Улан-Удэ, 2007. С. 82–84; *Цукада Ц* Старообрядцы-кержаки в поселке Уластай (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) // Международные Заволокинские чтения. Сб. 2. Рига, 2010. С. 65–76; *Цукада Ц.* Культурная работа, про-

Х. Ясумура (университет Тюкё) сосредоточивает свое внимание на русские эмигрантах-старообрядцах в Канаде и Австралии[10].

Почти одновременно с основанием «Общества» вышли в свет две книги по истории русского старообрядчества в Маньчжурии. В 2012 г. в России был издан фотоальбом «Дни в Романовке»[11] с уникальными снимками, сделанными японскими фотографами в русском селе Романовка, основанном в 1936 г. в Маньчжурии несколькими семьями старообрядцев, бежавших из Приморья. Фотографии были собраны Ё. Накамура и переданы им во Владивостокский музей. А в том же году в Японии под редакцией М. Икута (университет Осака) вышел сборник статей «Россия в Маньчжурии»[12] с новыми работами членов «Общества»[13].

Одной из главных научных работ в Японии по древнерусской истории в последние годы можно назвать монографию Э. Мацуки (университет Сидзуока) «Замечательные люди из истории Новгорода: Политический мир одного древнерусского города»[14] (2002 г.), в которой автор, подробно описывая жизнь и деятельность таких исторических лиц, как иконописец Гречин, князь Александр Невский, архиепископ Василий Калека, посадница Марфа, дает тонкую характеристику политической системы этого уникального средневекового города. В связи с этим стоит вспомнить, что в 2001 г. появился японский перевод известной книги В. Л. Янина «Я послал тебе бересту...»[15] (изд. 3-е) с предисловием автора для японского издания, а также — что в 2004 г. на съезде «Ассоци-

водившаяся в 1950 г. среди русского населения округа Или (КНР) // На периферии и на чужбине: Сравнительное исследование маргиналий русской культуры. Вып. 2. Саппоро, 2011. С. 94–99.

10 *ЯсумураХ.* Сто лет жизни и деятельности русских эмигрантов-духоборцев в Канаде // Law and culture of Australia and Canada. Tokyo, 2008. С. 17–59; *Ясумура Х.* Русские эмигранты в Австралии по вероисповедальной причине // Society and Culture of the British Commonwealth multiculturalism nation. Tokyo, 2008. С. 23–49.

11 Дни в Романовке: Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930-х — 1940-х годов, из собрания Приморского государственного объединённого музея имени В. К. Арсеньева во Владивостоке. М., 2012.

12 Manshu no Naka no Rosia (Россия в Маньчжурии). Tokyo, 2012.

13 *Игауэ Н.* Отношения между маньчжурскими приходами и епископами старообрядческой церкви: По материалам переписки членов эмигрантского сообщества с адресантами в СССР и в Румынии // Manshu no Naka no Rosia (Россия в Маньчжурии). Tokyo, 2012. С. 237–266; *Икута М.* Сознание размежевания в веровании старообрядцев часовенного согласия в Штате Орегон, США // Manshu no Naka no Rosia (Россия в Маньчжурии). Tokyo, 2012. С. 19–65.

14 *Matsuki E.* Rosia Chusei Toshi no Seiji Sekai: Toshi-Kokka Nobugorodo no Gunzo (Ма*цуки Э.* Замечательные люди из истории Новгорода: Политический мир одного древнерусского города). Tokyo, 2002.

15 *Yanin V. L.* Shirakaba no Tegami wo Okuri Mashita / Пер. на яп. яз. Е. Мацуки и К. Миура. Tokyo, 2001.

ации японских русистов» А. Накадзава читал доклад «К вопросу о происхождении и эволюции некоторых эпистолярных формул в берестяных грамотах».

В 2002 г. вышла в свет книга С. Хосокава (университет Кагава) «Монастыри и люди в России XVI в.: На примере Иосифо-Волоколамского монастыря»[16]. Это итог многолетних научных работ по истории монастыря в политическом и социально-экономическом плане. Детально проанализировав архивные материалы, связанные с Иосифо-Волоколамским монастырем, историку удалось выяснить уникальную систему монастырского хозяйства в Московском государстве и особенности его развития.

На основании своей диссертационной работы А. Накадзава (университет Тояма) в 2003 г. издал на русском языке монографию «Рукописание Магнуша: Исследования и тексты»[17]. Автор проделал текстологическое исследование одного небольшого памятника письменности XV в. и выяснил «промежуточный» характер произведения между Новгородом и Москвой[18].

Т. Курюдзава (университет Хоккай) опубликовал в 2007 г. книгу «Татарское иго: Исследование монгольской власти в русской истории»[19], в которой не только дал обобщающую характеристику «монгольскому игу» и его влиянию в русской истории, но и провел детальный анализ политической и дипломатической деятельности князя Александра Невского в середине XIII в. Историк в своей работе приходит к выводу, что московские князья до определенного времени действительно использовали «татарское иго» для установления своей власти над государством, однако монгольское влияние на развитие истории России скорее ограничивалось «технической стороной» и не затрагивало развития русской нации до уровня самосознания (идентичности).

В 2008 г. молодой историк Ю. Мияно сделал текстологический анализ одного важного списка «Книги на еретиков» игумена Иосифа Волоцкого (РНБ, Софийское собр., № 1462) и опубликовал текст памятника[20]. А в следующем году появилась его монографическая работа «Исследование дел “новгородских еретиков” во второй половине XV — начале XVI вв.»[21]. Автор книги критикует не только традиционное понимание «еретиков» как «жидовствующих»,

[16] *Hosokawa S.* 16 Seiki Rosi no Shudoin to Hitobito *(Хосокава С.* Монастыри и люди в России XVI в.: На примере Иосифо-Волоколамского монастыря). Tokyo, 2002.

[17] *Накадзава А.* Рукописание Магнуша: Исследование и тексты. СПб., 2003.

[18] О его работах см. также: *Бобров А. Г.* Японский профессор в Санкт-Петербурге: Книга и экспедиция // Санкт-Петербург Япония. XVIII–XXI вв. СПб., 2012. С. 239–257.

[19] Kuryuzawa T. Tataru no Kubiki: Rosia-shi ni okeru Mongoru Shihai no Kenkyu (Курюдзава Т Татарское иго: Исследование монгольской власти в русской истории). Tokyo, 2007.

[20] *Мияно Ю.* К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее Краткой редакции // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 364–395.

[21] *Miyano Y.* «Novugorodo no Itannsha» Jiken no Kennkyu *(Мияно Ю.* Исследование дел новгородских еретиков XV — начала XVI в.). Tokyo, 2009.

но и концепцию «антифеодального идеологического движения», выдвинутую советскими историками, и, разбирая сложный процесс событий, приходит к выводу, что история волнений в верхах церкви и государства, как будто вызванного новгородскими и московскими «еретиками», в значительной мере лишается фактической основы, и ее следует истолковывать как результат идеологической борьбы между верховными церковниками на отдельных этапах развития церкви.

Среди популярных книг, изданных в Японии в последние десятилетия и посвященных истории Древней Руси, можно назвать работы Ц. Дохи «Стенька Разин: В поисках "вольной России"»[22], А. Накадзава «Откуда пошла есть Россия?»[23], Ю. Курокава «Рассказы из истории Украины»[24], К. Миура «Истоки России»[25], Т. Курюдзава «Иллюстрированная история России»[26].

В последние годы японские специалисты постоянно занимаются переводом древнерусских памятников письменности на японский язык. К. Миура (Университет электронных коммуникаций) перевел такие знаменитые произведения древнерусской литературы, как «Слово о Законе и Благодати» Илариона, Киево-Печерский патерик, Повесть об убиении Андрея Боголюбского, Повесть о прихождении Стефана Батория на град Псков, Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г. и др. Ю. Мияно опубликовал исследования и переводы Устава Владимира Святославича и Устава Ярослава Владимировича. А. Накадзава опубликовал перевод «Хождения за три моря» Афанасия Никитина с комментариями.

Однако перевод крупных древнерусских памятников обычно проводится группой специалистов. Группа лингвистов в Кансай (юго-западный регион Японии, в том числе г. Киото, Осака), члены «Японского Общества по изучению древнерусской письменности и культуры», уже долгое время занимается переводом Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку и периодически публикует текст перевода в журнале «Studia Philologica Paleorussica»[27]. А в 2010 г. некоторые исследователи из «Общества» под руководством А. Г. Боброва (ИРЛИ РАН) издали текст Краткой редакции «Задонщины» с переводом и подробными комментариями.

[22] *Dohi Ts.* Sten'ka Razin *(Дохи Ц.* Стенька Разин: В поисках «вольной России»). Tokyo, 2002.

[23] *Nakazawa A.* Rosia wa Dokokara Yattekitaka (*Накадзава А.* Откуда пошла есть Россия?). Niigata, 2002.

[24] *Kurokawa Yu.* Monogatari Ukuraina no Rekishi *(Курокава Ю.* Рассказы из истории Украины). Tokyo, 2002.

[25] *Miura K.* Rosia no Genryu *(Миура К.* Истоки России). Tokyo, 2003.

[26] *Kuryuzawa T.* Zusetsu Rosia no Rekishi *(Курюдзава Т.* Иллюстрированная история России). Tokyo, 2010.

[27] Suzudari Nenndaiki — Yaku to Chu. № 1–4 (Суздальская летопись: Перевод и комментарии. Вып. 1–4) // Kodai Rosia Kenkyu (Studia Philologica Palaeorussica). Vol. 2022. 2000–2014 (летописные статьи под 1111–1169 гг.).

Особое значение имеет многолетняя работа Н. Тюдзо (университет Нагоя) над созданием конкордансов древнерусских летописей. К настоящему времени вышли конкордансы Повести временных лет, Новгородской Первой летописи старшего и младшего изводов, Суздальской летописи, Ипатьевской летописи, Радзивиловской летописи, Троицкой летописи, Псковских летописей, Московского свода конца XV в., Новгородской Четвертой летописи, Софийской Первой летописи. Труды Н. Тюдзо, изданные в печатной и электронной версиях, вызывают интерес как японских, так и заграничных лингвистов и историков.

В Токио Ё. Накамурой более тридцати лет назад для совместной исследовательской работы тоже было организовано Общество русистов. В нем принимают участие историки, лингвисты, фольклористы и литературоведы, которые живут в Канто, Тохоку и Хоккайдо (северо-восточные регионы Японии). Члены этого общества занимались переводом таких крупных памятников древнерусской письменности как «Стоглав»[28] (1985–1993 гг.), сочинение Григория Котошихина «Россия в царствование Алексея Михайловича»[29] (1993–2004 гг.), Соборное Уложение 1649 г.[30] (2004–2012 гг.). В настоящее время идет работа над переводом Сказания Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря[31], начатая в 2012 г.

Следует заметить, что подобная совместная работа над переводом древнерусских памятников, а также общение с заграничными исследователями на международных конференциях всегда дают большой стимул для развития и углубления исследований японских «древников», прежде всего молодых.

[28] *Nakamura Y* «Hyakusho»: Shiyaku. Vol. 1–3 *(Накамура Ё.* «Стоглав»: Переводы. Вып. 1–3) // Hitotsubashi Daigaku Kenkyu Nenpo (Hitotsubashi University research series, social sciences). 1991. № 29; 1992. № 30; 1993. № 31.

[29] *Matsuki E.* Pyotoru Taitei Zenya no Rosia *(Мацуки Э.* Россия накануне петровской реформы), Tokyo, 2003.

[30] *Nakazawa A., Yoshida T.* 1649-nen Kaigi Hoten — Honyaku to Yakuchu. № 1–8 *(Накадзава А., Ёсида Т* Соборное Уложение 1649 г. / Пер. на яп. яз. с коммент. // Toyatadaigaku Jinbunngakubu Kiyo (Journal of The Faculty of Humanities, University of Toyama). Vol. 43, 45, 46, 49, 50, 52, 54, 56. 2005–2012.

[31] Сказание Аврамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря / Пер. на яп. яз. с материалами. Tokyo, 2014.

# ИЗУЧЕНИЕ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ЯПОНИИ: ТРАДИЦИОННЫЕ ТЕМЫ И НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ[1]

## Введение

Из исторических источников мы знаем, что японцы уже давно имели контакты с русскими старообрядцами. В 1898 году три старовера-казака, в поисках легендарного Беловодья, добрались с Урала до «Опоньского царства» и посетили г. Нагасаки. Другие путешественники-староверы приехали из Владивостока на остров Хоккайдо в 1910 году. Имеется свидетельство о том, что в 1910–1920-е годы отдельные старообрядческие семьи переселились на южную оконечность острова Хоккайдо и некоторые время устраивали здесь свою жизнь [9: 94–101 (статья «Староверы в Японии»), 102–112 (статья «Староверы Южного Сахалина»)]. Однако эти контакты, будучи случайными и непостоянными, не оставляли у японцев никаких представлений о православных христианах, сохранивших старую веру в России.

Японцы сравнительно недавно познакомились со словом «раскольники», или «староверы». Представление о старообрядцах они получили, прежде всего, из произведений русской классической литературы, которые пользовались популярностью в японских читательских кругах в 30-е — 70-е годы XX века. На японский язык переведен ряд произведений, в которых большое внимание уделено старообрядчеству: «Запечатленный ангел» Н. С. Лескова, «Казаки» Л. Н. Толстого, «Тихий Дон» М. А. Шолохова, «Великий Ван» Н. А. Байкова и др. По этим сочинениям японские читатели имеют возможность знакомиться со сложным и богатым духовным миром русского христианства. На японский язык переведены также сочинения Ф. М. Достоевского. Литературоведы Японии, изучающие творчество этого великого писателя, показали японскому читателю, насколько в решении проблемы духовных ценностей для него была важна старообрядческая тематика (некоторые персонажи в произведениях Ф. М. Достоевского имеют старообрядческие корни) [12][2].

1 Статья написана в соавторстве с Идзуми Миядзаки

2 См. также работы на японском языке: *Эгава Таку.* 1) Разгадка романа «Преступление и наказание». Токио: Синтёся, 1986; *он же.* Разгадка романа «Братья Карамазовы». Токио: Синтёся, 1991; *он же.* Разгадка романа «Идиот». Токио: Синтёся, 1994; *Камэяма Икуо.* Достоевский: Силы на сострадание. Токио, 2009. В японском достоевсковедении старообрядческая и сектантская тематика стала очень популярна благодаря работам известного литературоведа Таку Эгава.

## Перевод старообрядческих сочинений на японский язык

Помимо ознакомления со старообрядчеством через русскую художественную литературу XIX–XX веков, с 1960-х годов филологи Японии стали заниматься переводом на японский старообрядческих сочинений второй половины XVII — начала XVIII века. В 1966 году Сигэо Мацуи опубликовал свой перевод «Жития протопопа Аввакума» в журнале «Slavic Studies» (университет Хоккайдо)[3]. Ёсикадзу Накамура начал изучение древнерусской литературы также с перевода «Жития протопопа Аввакума» на японский язык. В ходе этой работы он установил дружбу с выдающимся исследователем русской рукописной книжности и основателем Древлехранилища ИРЛИ (Пушкинского Дома) В. И. Малышевым [10]. Выполненный Ёсикадзу Накамура перевод Жития был опубликован в составе книги «Хрестоматия древнерусской литературы» (1970)[4]. Один из авторов настоящей статьи, Ацуо Накадзава, перевел текст Жития в Пустозерском сборнике на японский язык в своей магистерской диссертации (1986). Он также опубликовал статьи о стилистике и символике в «Житии протопопа Аввакума» [6], [7], [8]. Другое значимое для ранней старообрядческой литературы произведение — «Житие боярыни Морозовой» — стало доступно японскому читателю благодаря переводу Юкико Маруяма[5].

## Основные направления исследований

Ряд статей о русском старообрядчестве («раскольничестве», по его терминологии) в 1970–1980-е годы опубликовал на японском языке Хитоси Ясумура — профессор университета Тюкё. Он уделил внимание историческим лицам и идейным направлениям оппозиционных партий эпохи церковной реформы второй половины XVII века[6].

В 1980-е годы у профессора Ёсикадзу Накамура круг интересов в области русского старообрядчества значительно расширился. Он стал заниматься изучением историко-культурного наследия староверов XVII–XIX веков; в его поле зрения вошли легенда о невидимом граде Китеже, утопические образы легендарной страны Беловодье, их связь с Японией, история казаков-некра-

[3] *Мацуи Сигэо.* «Житие протопопа Аввакума»: Перевод на японский язык с комментариями // Slavic Studies. 1966. Vol. 10. P. 85–144 (на яп. яз.).

[4] Хрестоматия древнерусской литературы / Под ред. Ё. Накамура. Токио: Тикума-Сёбо, 1970. С. 120–162 (на яп. яз.).

[5] *Маруяма Юкико.* «Житие боярыни Морозовой»: Памятник русского старообрядства XVII века: Перевод и комментарии // Kodai Rosia Kenkyu (Studia philologica palaeorussica). 2000. Vol. 20. P. 123–166 (на яп. яз.).

[6] Укажем названия статей Хитоси Ясумура в русском переводе и годы публикации: «Церковная реформа Никона и раскол» (1974), «Некоторые вопросы по раскольничеству» (1975), «О разветвлении направления раскольников» (1979), «Библиография исследовательских работ по раскольничеству» (1980), «Современные старообрядцы» (1983), «Догматико-полемические вопросы о Христе у первых расколоучителей» (1984).

совцев XVIII–XX веков, их утопические предания, тяжелая судьба московских старообрядцев XIX века. Итогом этих неустанных трудов стала публикация в 1990 году его книги «В поисках святой Руси: утопические предания старообрядцев»[7]. Эта работа пользовалась большой популярностью у японских читателей; в том же году автора наградили авторитетной премией «Осараги Дзиро» за лучшую книгу года по гуманитарным наукам в Японии.

После издания данной монографии Ё. Накамура заинтересовался историей переселения староверов в восточную часть России и их эмиграции в страны Восточной Азии в конце XIX — начале XX века. В архивах и библиотеках он обнаружил много новых материалов по истории, этнографии и фольклору старообрядцев-переселенцев, бежавших из центральной части России и из Сибири в Маньчжурию, Японию и на Сахалин, но при этом сохранивших вдали от родины традиционный уклад жизни. В это же время исследователь принимал участие в международных конференциях по старообрядческой тематике в Новосибирске (1992), Цехановце (1993), Тулче (1994), Владивостоке (1996), Имарте (1997), пос. Эрие в штате Орегон США (1999) и других местах, где выступал с докладами об истории староверов-переселенцев в Восточной Азии. Статьи, написанные на основе этих докладов, были опубликованы в сборнике его научных работ «Незримые мосты через Японское море» [9: 113–124][8]. Итоговым трудом по этой тематике стал фотоальбом «Дни в Романовке» (2012), составленный совместно с российскими и американскими коллегами и включающий более ста фотографий, на которых зафиксированы разнообразные аспекты жизни беженцев-часовенных в Маньчжурии на рубеже 1930–1940-х годов[9].

Ацуо Накадзава принял участие в археографической экспедиции Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом) 2001 года на Северную Двину. В ходе этой поездки было собрано много рукописей, которые составили собрание Н. С. Бурмагиной в Древлехранилище им. В. И. Малышева в Пушкинском Доме [1].

Указанные исследования Ё. Накамура, сформулированные им задачи и предложенные подходы во многом определили направление дальнейшего изучения старообрядчества в Японии. Хидэаки Сакамото, профессор университета Тэнри, также занимался историко-этнографическим исследованием старообрядческих переселенцев и эмигрантов. Он организовал экспедиции на Дальний Восток России, в США (штат Орегон), Австралию (Сидней и Мельбурн), Украину (Белая Криница), неоднократно совершал поездки в Маньчжурию

[7] *Накамура Ёсикадзу.* В поисках Святой Руси — утопические предания старообрядцев. Токио: Хэйбонся, 1990 (на яп. яз.). Второе издание вышло в карманной серии «Библиотека Хэйбонся» (2003).

[8] Статья Ёсикадзу Накамура о Романовке ранее была опубликована в 1992 году [11].

[9] Дни в Романовке: японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930-х — 1940-х годов из собрания Приморского государственного объединенного музея им. В. К. Арсеньева во Владивостоке. М., 2012.

и Трехречье, где обосновались бежавшие из СССР староверы-часовенные. В результате многолетней работы с полевым и архивным материалом он подготовил и издал две книги на японском языке: брошюру «Старообрядцы села Романовка в Маньчжурии» (совместно с Нахо Игауэ) (2007)[10] и монографию «Общество и жизнь русских переселенцев в Маньчжурии. Их контакты и взаимоотношения с японцами» (2013)[11].

### Японское общество исследователей старообрядчества (ЯОИС)

Х. Сакамото внес важный вклад в организацию исследований японских специалистов. В 2012 году по его инициативе было создано Японское общество исследователей старообрядчества (ЯОИС), объединившее более тридцати японских специалистов в разных отраслях науки, интересующихся русским старообрядчеством: историков, филологов, фольклористов, искусствоведов, музыковедов и даже социологов и политологов. Общество было организовано, прежде всего, с целью содействовать сотрудничеству в научной работе и расширять обмен информацией не только между японскими, но и иностранными исследователями. Члены ЯОИС создали свой интернет-сайт и решили каждый год проводить общее собрание с участием иностранных исследователей. С 2012 по 2019 год Общество организовало восемь собраний в разных городах Японии: в Токио (1-е, 4-е, 7-е), Нара (3-е), Киото (8-е), Саппоро (5-е) и Тояма (2-е, 6-е). Кроме ежегодных общих собраний Обществом были организованы симпозиумы и семинары, а также совместные экспедиции в те места, где раньше проживали и сейчас проживают русские староверы. Члены ЯОИС принимают активное участие в международных конференциях, которые в последние годы постоянно проводятся в разных странах мира.

В настоящее время некоторые исследователи Общества ставят новые для японской науки задачи и используют методы, которые ранее не применялись в Японии в изучении старообрядчества. Молодой историк и этнограф Цутому Цукада уделяет особое внимание современному состоянию старообрядческих поселений в России и за ее пределами, проводит полевые исследования на Алтае и Дальнем Востоке, в Китае, в странах Южной Америки, в Украине. Некоторые свои наблюдения и выводы он изложил в докладах на международных конференциях и в публикациях [14], [15], [16], [17]. Хитоси Ясумура, прежде занимавшийся историей раннего старообрядчества, тоже проявляет интерес к русским эмигрантам-староверам в Канаде и Австралии[12].

[10] *Сакамото Хидэаки, Игауэ Нахо.* Старообрядцы села Романовка в Маньчжурии. Токио: Тоё-Сётэн, 2007 (серия booklet «Евразия», № 103) (на яп. яз.).

[11] Общество и жизнь русских переселенцев в Маньчжурии. Их контакты и взаимоотношения с японцами / Под ред. Х. Сакамото. Токио: Минерва-Сёбо, 2013 (на яп. яз.).

[12] *Ясумура Хитоси.* Сто лет жизни и деятельности русских эмигрантов-духоборцев в Канаде // Law and Culture of Australia and Canada. Токуо, 2008. P. 17–59 (на яп. яз.); *Он же.*

Нахо Игауэ, профессор университета Тюо, долгое время исследует историю и современное положение забайкальских староверов-семейских, те изменения в их духовной и материальной жизни, которые произошли после революции 1917 года до наших дней. Она ездила в Забайкалье и Южную Сибирь, проводила опросы, брала интервью в поселках семейских [2][13], а также принимала участие в экспедициях в Северо-Восточный Китай (Маньчжурия, Трехречье) и в США (штат Орегон). Ее статьи на эти темы опубликованы в сборнике «Россия в Маньчжурии» (2012)[14].

Оригинальные выводы о роли старообрядцев в рабочем и революционном движении в России в конце XIX — первой половине XX века сделаны известным политологом, профессором университета Канагава Нобуо Симотомаи. Исследователь указал на важное значение города Иваново-Вознесенска (в настоящее время — Иваново), где за счет капитала староверов развивалась текстильная промышленность, как места формирования «советов» в профсоюзном движении. В его статьях и книгах подчеркивается, что староверы являлись одной из главных движущих сил революции 1905 года и что представители старообрядческих предпринимателей захватили реальную власть в ходе Февральской революции 1917 года [19][15]. Этот вывод вызывает жаркую дискуссию у историков и политологов Японии.

## Сотрудничество ЯОИС с иностранными исследователями

Необходимо осветить одну из главных задач ЯОИС — сотрудничество с иностранными исследователями. В 2012–2019 годах по приглашению Общества на его собраниях в Японии выступили с докладами такие видные исследователи старообрядчества, как Григорий Поташенко (Вильнюс, Литва), Доминик Мартин (Кембридж, Великобритания), Елена М. Юхименко (Москва, Россия),

Русские эмигранты в Австралии по вероисповедальной причине // Society of Commonwealth Multiculturalism Nation. Токуо, 2008. P. 23–49 (на яп. яз.).

[13] См. также работы на японском языке: *Игауэ Нахо.* Связь между настоящим и прошлым: идентификация забайкальских старообрядцев в постсоветское время // Симпосий языков и культур / Под ред. Ютака Сэнба, Коити Такаока, Юкитэру Хосоя. Токио, 2006. С. 215–230; *он же.* Столетняя история старообрядцев (семейских) в Южной Сибири: Партизаны, репрессия, «герои социалистического труда» и царизм // «Arena». 2017. Vol. 20. P. 284–298.

[14] *Игауэ Нахо.* Отношения между маньчжурскими приходами и епископами старообрядческой церкви: По материалам переписки членов эмигрантского сообщества с адресантами в СССР и в Румынии // Manshu no nakano Roshia (Россия в Маньчжурии). Токуо, 2012. P. 237–266 (на яп. яз.); *он же.* Сознание размежевания в веровании старообрядцев часовенного согласия в Штате Орегон, США // Manshu no nakano Roshia (Россия в Маньчжурии). Токуо, 2012. P. 19–65 (на яп. яз.).

[15] См. также работы на японском языке: *Симотомаи Нобуо*. Россия и СССР: Люди, исчезавшие из истории: Как старообрядцы изменили историю Сверхдержавы. Токио, 2013; *он же.* Бог и революция: Неизвестные факты о Российской революции. Токио, 2017.

*Четвертое собрание ЯОИС. Университет электрокоммуникации, Токио, 30 мая 2015 года.* Верхний ряд, слева направо: *Коити Тоёкава, Цутому Цукада, Тэцуо Мотидзуки, Киёхару Миура, Ацуо Накадзава, Нахо Игауэ.* Нижний ряд, слева направо: *Идзуми Миядзаки, Ёсикадзу Накамура, Е. М. Юхименко, Хидэаки Сакамото*

Светлана В. Васильева (Бурятия, Россия), Сергей Таранец (Киев, Украина), Наталья В. Понырко (Санкт-Петербург, Россия), Александр В. Пигин (Санкт-Петербург и Петрозаводск, Россия), Юлия В. Аргудяева (Владивосток, Россия), Глеб В. Маркелов (Санкт-Петербург, Россия) и др. Их участие в работе ежегодных собраний ЯОИС, обсуждение их докладов позволяют японским ученым уточнять и углублять собственные исследования по той или иной теме в области старообрядческой истории и культуры. Каждая новая встреча дает важный импульс к расширению сотрудничества Общества с иностранными учеными.

Особенно плодотворным для японских коллег в последние годы оказалось общение с Еленой Михайловной Юхименко. В 2015 году по приглашению Общества Е. М. Юхименко выступала на 4-м очередном собрании в Токио и еще в двух городах — в Тояме и Осаке. Участники заседаний с большим интересом слушали доклады замечательного специалиста по старообрядчеству.

Но сотрудничество с Е. М. Юхименко не ограничивается ее выступлениями в ЯОИС. Один из авторов этой статьи, Идзуми Миядзаки, занимающаяся исследованием резных икон Выговской старообрядческой пустыни, познакомилась с Е. М. Юхименко в 2000 году, вскоре после защиты Еленой Михайловной докторской диссертации о литературе и духовной жизни Выговской пустыни. Е. М. Юхименко предоставила И. Миядзаки возможность изучать резные иконы в Государственном историческом музее (Москва), давала ей ценные советы и консультации. При этом она поразила японскую исследовательницу не только эрудицией в области филологии и выговской литературы, но и глубоким знанием старообрядческой иконописи. И. Миядзаки стала принимать

*Обложка книги: Русское старообрядчество: История и культура / Под ред. Х. Сакамото и А. Накадзава. Токио: Акаси-Сётэн, 2019*

участие в международных конференциях (Петрозаводск (2006), Ярославль (2018)), продолжила исследование старообрядческих икон в российских музеях и хранилищах, опубликовала статьи в серийных сборниках «Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)», составленных и отредактированных Е. М. Юхименко, и в других изданиях [3], [4], [5]. Благодаря содействию Е. М. Юхименко И. Миядзаки смогла взять интервью у митрополита Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ) Корнилия, что позволило ей познакомить японских читателей с современным положением РПСЦ.

В 2016 году Общество стало обсуждать план издания книги о русском старообрядчестве для японских читателей. В этом же году вышла в свет монография Е. М. Юхименко «Старообрядчество: История и культура» [18] — прекрасно иллюстрированный фундаментальный труд, освещающий историю старообрядчества начиная с церковных реформ XVII века до середины XX века (см. рецензию на это издание: [13]). Сразу стало понятно, что книга Е. М. Юхименко должна послужить образцом для японского издания о старообрядчестве. Наша книга — «Русское старообрядчество: История и культура» под редакцией Х. Сакамото и А. Накадзава — была издана в Токио в январе 2019 года[16]. Эта коллективная монография состоит из 16 глав; старообрядчество рассматривается в ней в разных аспектах: церковно-историческом, социально-историческом, этнографическом, культурологическом и др. Е. М. Юхименко и С. В. Таранец стали соавторами японских коллег в этом исследовании. В марте 2019 года при содействии Е. М. Юхименко была организована презентация этой книги в Санкт-Петербурге (Пушкинский Дом) и в Москве (Дом русского зарубежья им. А. Солженицына).

Книга «Русское старообрядчество: История и культура» является, таким образом, не только итоговой работой японских исследователей, но и результатом многолетнего сотрудничества ЯОИС с иностранными коллегами. Эта книга должна стать отправным пунктом для дальнейших совместных исследований в области старообрядчества.

[16] Русское старообрядчество: История и культура / Под ред. Х. Сакамото и А. Накадзава. Токио: Акаси-Сётэн, 2019 (на яп. яз.).

**ЛИТЕРАТУРА**

[1] *Бобров А. Г.* Японский профессор в Санкт-Петербурге: Книга и экспедиция // Санкт-Петербург — Япония: XVII–XXI вв. СПб.: Европейский Дом, 2012. С. 239–257.

[2] *Жамбалова С. Г.*, *Игауэ Нахо*. Калейдоскоп: этнографические картинки XX — начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. 387 с.

[3] *Миядзаки Идзуми.* Иконографические особенности группы резных деревянных икон из Выговской старообрядческой пустыни // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. Сыктывкар. 2008. № 3. С. 56–62.

[4] *Миядзаки Идзуми*. Резные иконы в Выговской старообрядческой пустыни // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М.: Языки славянской культуры, 2004. Вып. 3. С. 297–310.

[5] *Миядзаки Идзуми.* Сызранская икона «Святой Архангел Михаил и святой Георгий Победоносец» в собрании музея Нисида (Япония) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М.: Языки славянских культур, 2010. Вып. 4. С. 611–617.

[6] *Накадзава Ацуо*. Некоторые замечания о символике «Жития протопопа Аввакума» // Ikyo Kenkyu (Hitotsubashi University). 1988. Vol. 13 (3). P. 61–73.

[7] *Накадзава Ацуо.* Об особенности символики «Жития протопопа Аввакума» // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2000. С. 197–202.

[8] *Накадзава Ацуо*. «Юродство» в «Житии протопопа Аввакума» // Japanese Slavic and East European Studies. 1988. Vol. 9. P. 39–54.

[9] *Накамура Ёсикадзу.* Незримые мосты через Японское море: История и литература в поле русско-японских взаимодействий. СПб.: Гиперион, 2003. 271 с.

[10] *Накамура Ёсикадзу.* Пример неутомимости: Воспоминания о Владимире Ивановиче Малышеве и его письма в Японию // Санкт-Петербург — Япония: XVII–XXI вв. СПб.: Европейский Дом, 2012. С. 258–273.

[11] *Накамура Ёсикадзу.* Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Сибирское отделение изд-ва «Наука», 1992. С. 247–253.

[12] *Накамура Кэнносукэ.* Словарь персонажей произведений Ф. М. Достоевского / Пер. с яп. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 2011. 399 с.

[13] *Пигин А. В.* Старообрядчество: опыт трех столетий (Юхименко Е. М. Старообрядчество: История и культура. М., 2016. 852 с., ил.) [рецензия] // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2017. № 1 (67). С. 138–142.

[14] *Таранец С. В., Цукада Цутому.* Старообрядцы чернобыльского согласия: до и после аварии на атомной станции // Старообрядческая культура и современный мир: Сб. науч. трудов и материалов. Киев, 2018. Вып. 8. С. 261–294.

[15] *Цукада Цутому.* Культурная работа, проводившаяся в 1950 г. среди русского населения округа Или (КНР) // На периферии и на чужбине – сравнительное исследование маргиналий русской культуры: Сб. ст. № 2. Саппоро, 2011. С. 94–99.

[16] *Цукада Цутому.* Старообрядцы-кержаки в поселке Уластай (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) // Международные Заволокинские чтения. Рига, 2010. Сб. 2. С. 65–76.

[17] *Цукада Цутому.* Участие в войнах русских старообрядцев в округе Алтай (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) // Международные Заволокинские чтения. Рига, 2016. Сб. 4. С. 520–530.

[18] *Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М.: Криница, 2016. 852 с.

[19] *Shimotomai Nobuo.* Bolsheviks, Soviets and Old Believers // Japanese Slavic and East European Studies. 2015. Vol. 35.

# Об авторе книги

А. Г. Бобров

# ЯПОНСКИЙ ПРОФЕССОР В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ: КНИГА И ЭКСПЕДИЦИЯ

Профессор Ацуо Накадзава, работающий ныне в Университете города Тояма (ранее он был профессором Университета в городе Ниигата), — один из самых глубоких знатоков древнерусской литературы и культуры. Когда-то давным-давно он изучал русский язык, чтобы заниматься торговлей с Советским Союзом, и совсем не думал о научной карьере. Однажды в Токио он зашёл в магазин русской книги, и в руки ему попалась большая черного цвета книга («Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения». М., 1960). Прямо в магазине Ацуо раскрыл фолиант и начал читать Житие протопопа Аввакума. Его обрадовало, что текст XVII века ему понятен без перевода на современный русский язык, а более всего его поразил яркий и захватывающий стиль автора. Этот момент оказался поворотным в судьбе Ацуо Накадзава — он стал филологом. Его первые статьи были посвящены литературному творчеству протопопа Аввакума, а впоследствии он сделался прекрасным специалистом также в области изучения русского летописания и агиографии.

Ацуо много раз приезжал в Россию, и в первую очередь — в наш город. Его первая учебная стажировка проходила в тогда ещё Ленинградском государственном университете, на Филологическом факультете, под руководством Натальи Сергеевны Демковой. Несомненно, выучка у такого исследователя и преподавателя заложила основательный фундамент для дальнейшего научного становления японского коллеги. В 1990-х годах мы объездили с ним многие древнерусские города: Новгород и Старую Ладогу, Псков и Изборск, Владимир и Суздаль, Ростов и Юрьев-Польской, Вологду и Великий Устюг, Киров и Нижний Новгород... Даже озеро Светлояр с легендарным градом Китежем посетил неутомимый путешественник.

В 1996–1997 годах Ацуо Накадзава стажировался в Отделе древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, благодаря чему имел возможность воспринять лучшие традиции санкт-петербургской текстологической школы академика Д. С. Лихачева[1]. Между прочим, в 1996 г.

[1] См.: *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков. 2-е изд. Л., 1983. 3-е изд., перер. и доп. СПб., 2001.

*С сотрудниками Отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН на капустнике, посвященном 90-летию Д. С. Лихачева. Санкт-Петербург, 1996 г.*
Слева направо: *Г. М. Прохоров, Ацуо Накадзава, Е. Г. Водолазкин, А. Г. Бобров, В. П. Бударагин, О. В. Панченко*

на отдельском капустнике, посвящённом 90-летию Дмитрия Сергеевича, он с блеском исполнил роль Бориса Годунова.

Спустя три года Ацуо оформлял документы для новой стажировки и защиты кандидатской диссертации в Пушкинском Доме. Мне было поручено Д. С. Лихачевым быть его научным руководителем, и в последнем телефонном разговоре за несколько дней до ухода в больницу на ставшую роковой операцию академик подробно обсуждал будущую работу японского коллеги. «Очень важно, — сказал Дмитрий Сергеевич, — чтобы работа была написана на самом высоком уровне, без скидок на то, что русский язык для Ацуо не родной. И пусть теплее одевается, у нас холодные зимы». Уже после смерти Д. С. Лихачева, в 2000 г. А. Накадзава с блеском защитил в Пушкинском Доме диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Позже на основе этой диссертационной работы им была опубликована книга, о которой следует рассказать подробнее.

## 1. Книга

Книга японского профессора Ацуо Накадзава написана в жанре монографического исследования и издания одного произведения древнерусской литературы[2]. Этот жанр хорошо знаком российским исследователям, но до сих

[2] *Накадзава А.* Рукописание Магнуша: Исследование и тексты. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003; см. также: *Бобров А. Г.* [Рец. на]: Накадзава А. Рукописание Магнуша: Исследо-

пор работы такого рода в полном объеме по понятным причинам не осуществлялись японскими славистами. Для проведения такого исследования нужно научиться читать русские средневековые рукописи с их разнообразными, порой весьма сложными почерками, датировать их по филиграням, овладеть методами сопоставления разночтений списков, их генеалогического объяснения и осмысления, выделения редакций, составления стемм, подготовки текстов к научному изданию, наконец, надо просто жить долгое время в России, чтобы заниматься в архивах и библиотеках, где хранятся сами манускрипты.

Всё это японский коллега освоил в полном объёме. Ацуо Накадзава оказался первым японским ученым (своего рода Колумбом), осуществившим полное текстологическое исследование и научное издание древнерусского литературного памятника. Ещё в 1991 году он опубликовал исследование на материале древнерусских рукописей, использующее приемы и методы текстологии[3]. Позже текстологическая работа по древнерусской литературе была опубликована Киёхару Миура из Токио, также проходившим стажировку в Санкт-Петербурге[4]. Но эти исследования основывались на анализе лишь нескольких рукописей и еще не являлись всесторонними и полномасштабными монографическими исследованиями-публикациями произведений древнерусской письменности.

Диссертация и основанная на ней монография Ацуо Накадзава были посвящены практически неизученному ранее произведению XV в., известному под названием «Рукописание Магнуша». Шведский король Магнуш (Магнус Эриксон), правивший в XIV в., был хорошо знаком русским средневековым книжникам. О нем говорилось в летописях в связи с Ореховецким русско-шведским мирным договором 1323 г. и с военными действиями 1348 г. Кроме того, в большинстве общерусских и новгородских летописей XV–XVIII вв. помещалось в качестве отдельной статьи и «рукописание» (завещание) Магнуша. В этом сочинении кратко рассказывалось об истории военных столкновений между Новгородом и Швецией от Невской битвы 1240 г. до Ореховецкого мирного договора 1323 г., и далее от лица самого короля Магнуша говорилось о двух его походах на Новгородскую землю. Второй поход, согласно «Рукописанию», был неудачным: большая часть шведского войска утонула во время бури, после чего в Швеции начались потоп, мор и голод, а сам Магнуш потерял рассудок и был заточен в некоей палате. Сын Магнуша, норвежский король «Сакун» (имеется в виду Хокон VI, 1355–1380 гг.) освободил отца, но корабль,

вание и тексты // Bulletin of the Japan Association for the Study of Russian Languge and Literature. 2004. Vol. 36. P. 181–183.

3 *Накадзава Ацуо.* К вопросу о возникновении образа святого юродивого в древнерусской агиографии: На материале Жития Исидора Ростовского // Bulletin of the Japanese Association of for the Study of Russian Language and Literature. 1991. Vol. 23. P. 1–14 (на яп. яз.).

4 *Miura K.* A Textological Study of the Medieval Russian Sermon “Kako pervoe poganii sushche iazytsi...”, Attributed to St. Gregorius Theologos // Slavic Studies. Journal of the Slavic Research Center of Hokkaido University. 1997. No. 44. P. 37–64 (на яп. яз.; резюме на русск. яз.).

на котором плыл беглец, потерпел крушение и утонул. Три дня и три ночи Магнуш плавал, пригвоздившись мечом к обломку корабельного днища, пока его не принесло к монастырю святого Спаса «в полную реку», где король принял монашество и схиму (то есть перешел в православие). В заключение Магнуш говорит, что все эти несчастья явились наказанием за то, что он нарушил мирный договор с Новгородом, и призывает своих детей, братьев и всю Шведскую землю «не наступать на Русь на крестном целовании». Многие события, описанные в «автобиографической» части «Рукописания Магнуша» противоречат историческим фактам, поэтому не вызывает сомнения подложный характер памятника: на самом деле он был сочинен древнерусским книжником.

А. Накадзава начинает свое исследование с подробного изложения истории изучения «Рукописания Магнуша». Хотя целостный анализ памятника до сих пор не был осуществлен, имелись отдельные важные замечания о нем в трудах ряда историков (М. М. Щербатова, Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, Н. И. Костомарова), а в последние время изучению произведения были посвящены работы Игоря Павловича Шаскольского, Натальи Сергеевны Демковой, Марины Давыдовны Каган, Джона Говарда Линда.

Основная часть книги посвящена текстологическому исследованию памятника. Ацуо Накадзава выявил в российских (в Санкт-Петербурге, Москве, Новгороде, Пскове) и в зарубежных (в Британской библиотеке, Копенганенской Королевской библиотеке и в Научной библиотеке Украины имени Вернадского в Киеве) рукописных хранилищах 146 списков произведения, и все они были им детально проанализированы, сопоставлены буквально слово за словом. Оказалось, что дошедшие до нас версии текста существуют только в составе русских летописей XV–XVIII вв. (некоторые поздние списки, где произведение переписано как отдельная статья, восходят, как установил исследователь, к летописной традиции). Таким образом, изучение «Рукописания Магнуша» оказалось тесно связано с историей русского летописания.

Самые ранние версии произведения, выявленные А. Накадзава — это Новгородская (в составе Второй подборки Новгородской Карамзинской летописи и в Новгородской четвертой летописи) и Московская (в составе Софийской первой летописи и Московского свода 1479 г.) редакции. В результате их детального сравнения оказалось, что первичные чтения лучше сохранились в Новгородской редакции. В то же время, первоначальный летописный текст памятника находился в предполагаемом общем источнике обеих редакций — Своде митрополита Фотия. А. Накадзава установил, что в «Рукописании Магнуша» обнаруживаются черты, характерные для этого летописного Свода в целом (общерусский характер, проявляющийся в частом употреблении слов «Русь» и «Русская земля», и церковно-назидательный характер), что дает основание исследователю говорить о сознательном включении памятника в Свод Фотия его составителем.

Анализируя развитие текста в древнерусском летописании XV–XVIII вв., А. Накадзава в результате сличения всех собранных списков выделил шесть

редакций произведения: 1) Новгородскую, 2) Московскую (в ней 4 вида: Софийский, Вологодско-Пермский, Типографско-Воскресенский и Поздне-Новгородский), 3) Ермолинско-Львовскую, 4) Никоновскую (в ней 2 вида: Никоновский и Лицевого свода), 5) редакцию Степенной книги, 6) Новгородско-Погодинскую. В книге дается подробная характеристика каждой редакции; основные итоги текстологической работы представлены на многочисленных промежуточных стеммах и на итоговой генеалогической схеме «Рукописания Магнуша» в русских летописях XV–XVIII вв. Отдельно исследователь анализирует иллюстрации к тексту «Рукописания Магнуша» в Лицевом летописном своде XVI в., причем все 14 миниатюр были впервые им опубликованы с очень неплохим качеством цветопередачи (вклейка между с. 95 и с. 96).

Важно отметить, что в ходе развития текста в разных редакциях подвергались изменениям не просто отдельные чтения, но и некоторые жанровые признаки «Рукописания Магнуша». Если в Новгородской и Московской редакциях сохраняется облик юридического документа, то в Ермолинско-Львовской и Никоновской редакциях конца XV — первой половины XVI в. произведение приобрело в большей степени черты исторического и дидактического повествования. В поздней Новгородско-Погодинской редакции, относящейся к концу XVII в., текст памятника стал напоминать обычную летописную статью. Вслед за анализом летописных редакций памятника исследователем были рассмотрены позднейшие виды текста в разных сборниках и литературные переработки произведения, в том числе стихотворная эпитафия королю Магнушу, которую А. Накадзава датирует первой четвертью XIX в.

В книге детально рассмотрены вопросы о жанре и источниках «Рукописания Магнуша». А. Накадзава установил, что само слово «рукописание» стало употребляться в значении «завещание» в Новгородской земле примерно с середины XIV в. (в северо-восточной Руси подобный акт назывался «духовной грамотой»). Изучая развитие этого жанра, исследователь отметил, что существовало два княжеских «рукописания», переработанных в Новгороде во второй половине XIV — начале XV в. — «Рукописание князя Всеволода Мстиславича» и «Устав Владимира Святославича». При сравнении их с текстом «Рукописания Магнуша» оказалось, что автор последнего, судя по всему, использовал текст новгородских редакций этих княжеских уставов.

Далее исследователем выявляются другие источники текста, в том числе Новгородская первая летопись и Ореховецкий мирный договор 1323 г. Вывод о том, что Новгородская первая летопись была источником «Рукописания Магнуша», был сделан исследователем несмотря на нехватку убедительной текстуальной близости, но «поскольку во время создания «Рукописания» в Новгороде известна только одна летопись, охватывающая XIII–XIV вв., иные возможности им не рассматриваются. Но с другой стороны, далее А. Накадзава предполагает, что автор «Рукописания Магнуша» все же знал существовавшие в начале XV в. некие несохранившиеся новгородские материалы летописного характера, которые были лишь частично использованы при создании Новгородской четвертой

летописи около 1430–1431 гг. Здесь ученый следует по стопам датского учёного Джона Говарда Линда, который обосновал существование несохранившейся летописи, описывавшей политические события в Новгороде подробнее, чем дошедшие до нас памятники[5]. Если это действительно так, то приведенный А. Накадзава аргумент в пользу использования создателем «Рукописания Магнуша» текста именно Новгородской первой летописи теряет свою доказательную силу.

Кроме письменных источников создатель «Рукописания», несомненно, использовал рассказы о короле Магнусе, бытовавшие в устной традиции, а также известия о реальном не так давно учрежденном монастыре — Спасо-Преображенской обители на острове Валаам в Ладожском озере («полной рекой», как показал Джон Говард Линд, обобщенно называлась система рек и озер Карелии и Финляндии[6]). Принципиально важный вывод А. Накадзава заключается в том, что все выявленные источники «Рукописания Магнуша» имеют новгородское происхождение. Наряду с установленным ранее фактом первичности текста Новгородской редакции, это обстоятельство позволяет исследователю перейти к попытке ответа на вопрос: где, когда, при каких обстоятельствах и зачем был создан изучаемый памятник?

В результате подробного анализа новгородско-шведских отношений XIII–XV вв. и с учетом своеобразного характера памятника А. Накадзава пришел к выводу о том, что первоначально «Рукописание Магнуша» было написано в Новгороде около 1411–1413 гг. «промосковски» настроенным книжником. Историческим фоном его составления являлись напряженные отношения со Швецией в конце XIV — начале XV в. и внутриполитический конфликт вокруг роли литовского служилого князя Лугвеня Ольгердовича в деле охраны северных границ республики. Памятник был создан как манифест «промосковской» политический позиции в этой идеологической и политической борьбе. Таким образом, хотя впервые произведение было включено в летопись при составлении Свода митрополита Фотия в Москве (конец 1410-х гг.), появилось оно в Новгороде пятью-семью годами раньше в качестве фальсифицированной грамоты. Этот вывод представляется убедительным и солидно аргументированным.

В разделе «Тексты» А. Накадзава со всей тщательностью опубликовал семь версий «Рукописания Магнуша», представляющие каждую из редакций памятника (Никоновская редакция опубликована по двум видам). В работу также включены три приложения: Обзор списков использованных рукописей, немецкий перевод памятника, представленный в рукописи БАН из коллекции А. И. Остермана, и список использованных рукописей (по хранилищам).

[5] *Линд Д. Г.* Некоторые соображения о Невской битве и ее значении // Князь Александр Невский и его эпоха: Исследования и материалы. СПб., 1995. С. 51.

[6] *Lind John.* The Polna Rivers and Russia's Medieval Borders with the Scandinavian West // PEO, June 1994. Traditions and Innovations. Papers presented to Andreas Haarder, English Department of Odence University. P. 163–166.

Книга изящно оформлена и прекрасно отредактирована; это — образцовое издание как по форме, так и по содержанию. Можно сказать, что поручение Д. С. Лихачева японский профессор успешно выполнил.

Позже, вернувшись в Японию, А. Накадзава подготовил ещё целый ряд солидных научных публикаций, в том числе монографию: *Ацуо Накадзава*. Исследования новгородских и московских летописей XV века. Тояма, 2006. Это основательную и тщательно выполненную работу используют и высоко ценят все знакомые с ней специалисты по русскому летописанию.

## 2. Экспедиция

В конце апреля 2001 г. Ацуо Накадзава в очередной раз приехал в Санкт-Петербург и остановился у меня дома. Как назло, я заболел гриппом и лежал с высокой температурой. Ацуо тем временем, как всегда усердно трудился в рукописных отделах Публичной библиотеки, Библиотеки Академии наук и Пушкинского Дома. И вот в один из дней у меня зазвонил телефон. «Соединяю, с вами будет говорить Топса», — сказала телефонистка. Звонила старообрядка филипповского согласия с Северной Двины Надежда Спиридоновна Бурмагина, теперь уже покойная. Неожиданным был сам факт звонка, но ещё больше меня поразило то, что я услышал...

Здесь следует пояснить, что археографическое обследование Пушкинским Домом Северной Двины началось ещё в 1960 г., после поездки тогдашнего аспиранта, в будущем академика Александра Михайловича Панченко в Красноборский район, в верхнее течение этой крупнейшей водной магистрали Русского Севера. Найденные тогда рукописи стали основой Красноборского территориального собрания Древлехранилища Пушкинского Дома. Впоследствии предпринимались пробные поездки в Холмогорский и Емецкий районы, в населенные пункты нижнего течения Северной Двины, но приоритет до поры, до времени оставался за Красноборском и его ближними и дальними окрестностями.

Ситуация изменилась в 1970–1971 гг., когда экспедициями Ленинградского государственного университета под руководством Натальи Сергеевны Демковой было совершено археографическое открытие Верхнетоемского и Виноградовского районов Архангельской области. Н. С. Демковой и студентами-филологами университета было впервые обследовано среднее течение Северной Двины, оказавшееся наиболее перспективным и богатым находками. Оказалось, что здесь, в сёлах Топса, Борок, Пучуга и Нижняя Тойма, находился настоящий «археографический Клондайк». Тогда же, в 1971 г., из деревни Скобели, относящейся к селу Борок, в Древлехранилище Пушкинского Дома поступила крестьянская старообрядческая библиотека В. М. Амосова — А. Ф. Богдановой, состоявшая из 201 рукописи XV–XX вв. и более сотни печатных книг XVI–XX вв.

Последующие ежегодные поиски в селах и деревнях по среднему течению Северной Двины также были весьма результативными. В 1972–1978 гг. райо-

ны среднего течения Северной Двины ежегодно обследовались экспедициями под руководством В. П. Бударагина, а начиная с 1979 г. — вновь экспедициями Ленинградского университета. Среди археографов, работавших в среднем течении, кроме уже названных исследователей, можно назвать Т. Ф. Волкову, М. В. Рождественскую, Л. И. Сазонову, А. Х. Горфункеля, Д. М. Буланина, И. И. Гумницкого, Н. И. и С. И. Николаевых, А. М. Грачеву, И. А. Лобакову, Е. Д. Захарову, Е. Э. Терентьеву, О. А. Линдеберг, Е. М. Шварц, Н. В. Савельеву, С. А. Семячко, О. С. Сапожникову, О. В. Панченко, А. Н. Левичкина, Е. А. Рыжову и многих других. В 1990-х гг. археографическое обследование Северной Двины было приостановлено по причине отсутствия государственного финансирования, лишь в 1994–1995 гг. удалось организовать археографическую работу благодаря гранту Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)[7]. Согласно неуклонно выполнявшемуся соглашению, все рукописи, обнаруженные совместными или раздельными экспедициями Пушкинского Дома и Ленинградского университета, поступали в Древлехранилище Пушкинского Дома. Зато все старопечатные книги, найденные археографами, отправлялись в Отдел рукописей и редких книг университетской библиотеки. В результате усилий нескольких поколений филологов рукописная книжность Северной Двины в Древлехранилище оказалась представлена наиболее полно в сравнении с любыми территориальными собраниями наших архивов. В итоге к рубежу столетий в Древлехранилище Пушкинского Дома оказалось сосредоточено 1510 рукописей XV–XX вв., сохраненных или переписанных на Северной Двине. Несколькими сотнями исчислялись печатные книги XVI–XX вв., также найденные на Северной Двине и поступившие на хранение в Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Санкт-Петербургского Университета.

Новых сколько-нибудь значимых рукописно-книжных находок на Северной Двине уже не ожидалось. Правда, на протяжении трех десятилетий археографы знали о собрании книг в доме наставницы филипповского согласия Марии Спиридоновны Бурмагиной (в старообрядческом крещении — Надежды). В её старинный дом 1893 года постройки стекались, по полученным в разных местах сведениям, книги из всех концов Северодвинского региона. Мария Спиридоновна Бурмагина родилась в 1917 г. (по другим сведениям — в 1918 г.) в дер. Чубаково, в молодости работала бригадиром полеводческой бригады, потом на складе в Архангельске. Ее жених погиб во время Великой Отечественной войны при защите Ленинграда. В 1947 г., в возрасте 30 лет она, по ее словам, «пришла в веру», причем в самое строгое в старообрядчестве филипповское согласие, называемое на Северной Двине «высокой чашкой». С этого времени она стала не Марией, а Надеждой. На протяжении более 50 лет Н. С. Бурмагина занималась активной собирательской работой, совершая поездки за ста-

[7] *См.: Бобров А. Г., Бударагин В. П.* Археографическая работа Древлехранилища имени В. И. Малышева // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Филология. Литературоведение. Культурология. Лингвистика. Искусствознание. М., 1996. С. 5–20.

ринными книгами и иконами за многие десятки километров. Собрание книг сложилось у неё огромное, и познакомиться с ним очень хотелось, но доверия Надежды Спиридоновны пришлось добиваться долгие годы. Начиналось все с того, что она 12 лет не пускала археографов даже на порог своего дома...

После каждой археографической экспедиции составляется подробный отчет: где, с кем, когда общались, каков результат. В начале восьмидесятых годов, просматривая картотеку, я обратил внимание, что по одному из домов в деревне Малая Горка Топецкого сельсовета, начиная с 1971 года, повторяется одна и та же запись: «Дома кто-то есть, но не открывает». При этом следы многих книг, а то и целых книжных собраний, вели именно в этот дом. И в очередную экспедицию, а было это в 1983 году, я решил все же познакомиться с его хозяйкой. Долго стучал в дверь, часа два, наверное, почти без перерывов. Наконец послышались шаркающие шаги и старческий голос: «Ну что стучишь, весь дом разнесешь».

Так я познакомился с Надеждой Спиридоновной Бурмагиной. Но в дом она меня тогда все же не пустила, несколько часов мы беседовали через закрытую дверь. Выяснилось, что на археографов «сестра Надежда» серьёзно обижена. В 1970 году она поговорила на улице возле дома с кем-то из участников экспедиции и посетовала в разговоре, что вот нет у неё духовного стиха про Алексия, человека Божьего. Девушка вроде сказала, что можно сделать копию, но ничего не прислала. Вернувшись в Ленинград, я первым делом отослал Н. С. Бурмагиной этот текст, и в следующий раз она уже милостиво пустила меня на крыльцо, а ещё через несколько лет — и в сам дом. И только много лет спустя я узнал принцип, по которому Надежда Спиридоновна различала своих и чужих и открывала запертую дверь: рядом с крыльцом у нее стояла метла, и если стучали в дверь рукой, значит пришли чужие, а если ручкой метлы по стенке дома — свои.

С тех пор я каждую экспедицию наведывался к Надежде Спиридоновне. Жила она одна, лишь иногда «докармливала» старушек из старообрядцев: брала их к себе в дом и содержала до самой смерти. За это они оставляли ей в наследство книги и иконы. Постепенно Надежда Спиридоновна стала показывать свои книжные богатства, но никогда все вместе. Приносила откуда-то из глубин огромного дома книги по одной и уносила обратно. Причем — насколько хватало фантазии — все у нее было. Попрошу принести Октоих — приносит, попрошу Пролог — пожалуйста, Пролог, попрошу Торжественник — вот Торжественник. Так продолжалось с перерывами много лет. В ходе наших длившихся с утра до позднего вечера бесед я записал ряд старообрядческих легенд и преданий, узнал много нового об истории филипповского согласия, сам привозил Надежде Спиридоновне книги и статьи по старообрядчеству. Наконец, в 1995 году она сказала, что готова передать что-то из своей библиотеки Пушкинскому Дому, но поставила одно условие: отвезти ее перед этим в дальнее село Качем, где была похоронена ее наставница в старообрядчестве инока Александра и где находилась могила местного святого старца Ильи.

*А. Г. Бобров и А. Накадзава перед домом Н. С. Бурмагиной, старообрядки-хранительницы рукописных книг в селе Топса на Северной Двине. 2001 г.*

Когда-то Качем был большим селом в сорока с лишим километрах от берега Северной Двины, в глубине лесов. Но уже к тому времени там жило всего несколько семей. Электричества не было, магазина не существовало, и дорога была совершенно разбитая. Нанятая экспедицией машина завязла на полдороге. Археограф Александр Николаевич Левичкин нашел гусеничный трактор, но Надежда Спиридоновна в свои без малого восемьдесят лет продолжать путешествие на тракторе не решилась. Пришлось возвращаться.

На следующий день я пришел к ней с надеждой, что наши усилия все же будут хоть как-то вознаграждены, но первые слова Надежды Спиридоновны были: «Сашенька, а в Качеме-то я не была». Из этих слов неумолимо следовало, что наш договор расторгнут, опять Древлехранилище ничего не получит. Я был расстроен и не скрывал этого. Наши отношения охладились. Потом у государства не было денег на поездки. Казалось, что эпоха археографических экспедиций закончилась, и новых крупных поступлений в Древлехранилище Пушкинского Дома уже не будет.

И вот неожиданно в конце апреля 2001 года Надежда Спиридоновна сама позвонила мне домой. Старческий голос в трубке произнёс:

— Саша, срочно приезжай с большой машиной. Глаза не видят, а в дом кто-то забирался, того и гляди до книг доберутся.

Легко сказать — приезжай, у меня грипп, температура тридцать девять, в гостях японский профессор... Говорю, что сейчас не могу, может, недели через две.

— Нет, — отвечает Надежда Спиридоновна, — будет поздно. Сейчас или никогда. Если через несколько дней не приедешь, я отдам книги в другие руки.

— А насколько большую машину надо найти? — растерянно спросил я.

*Богатая и ценная коллекция старообрядческих рукописных и старопечатных книг.*

— Очень большую. Ты же знаешь, сколько у меня книг.

«Откуда мне знать, — подумал я, — видел по одной несколько десятков». Но ничего не сказал.

— Хорошо, ждите.

Я позвонил в Дирекцию Пушкинского Дома и сообщил, что у владелицы крупного книжного собрания на Северной Двине возникло намерение расстаться с принадлежащей ей коллекцией, главным образом, по причине резко ухудшившегося зрения и опасений за сохранность памятников старины. Для перевозки библиотеки необходим транспорт, «большая машина». Мне вежливо объяснили, что денег нет даже для членов Дирекции на командировки в Москву, не то, что на аренду машины в Архангельскую область. Ситуация казалась тупиковой, и я был в полной растерянности. К счастью, в этот момент Ацуо Накадзава вернулся из библиотеки и внимательно меня выслушал.

— Это очень интересно. Я могу финансировать экспедицию, — сказал он. У меня грипп прошёл в ту же минуту.

— Спасибо, дорогой Ацуо. Поедем вместе.

С помощью А. Накадзава мы наняли грузопассажирскую «газель» и через несколько дней, под вечер, вчетвером прибыли к Н. С. Бурмагиной: японский профессор, заведующий Древлехранилищем Владимир Павлович Бударагин, археограф Александр Николаевич Левичкин и я. Спрашиваем, не передумала ли она, действительно ли хочет передать книги в Пушкинский Дом.

— Вообще-то да, собираюсь, но я ведь еще не знаю, что мне ночью приснится, — ответила Надежда Спиридоновна. — Ложитесь спать, утром разберемся.

Спать пришлось на полу в нетопленной части дома, на российском подобии японских футонов, а была ранняя весна, температура воздуха ночью — около нуля. Думаю, никогда Ацуо не приходилось ночевать в таких экстремальных условиях. И только утром выяснится, не зря ли мы приехали. Задремать удалось только на рассвете.

Рано утром оказалось, что спалось Надежде Спиридоновне хорошо, и сон она видела правильный. Мы стали сносить книги со всех концов ее огромного дома в одну комнату и складывать их сначала на стол, потом на лавки и стулья, потом уже и на пол. Их оказалось более четверти тысячи, причём ни одной гражданского шрифта, все — только кириллической печати или традиционного письма. Невероятно огромная библиотека. Вид у японского профессора был совершенно растерянный, он явно не ожидал увидеть такие книжные богатства.

Да и для видавших всякое археографов зрелище комнаты, полностью заполненной рукописными и старопечатными книгами, было поразительным. Сначала мы открывали то одну, то другую книгу, потом сели и стали методично составлять опись, обмениваясь краткими репликами. Чего только в этой библиотеке не было! Помимо богослужебных книг, тут находились слова и поучения, повести и жития, уставы и лечебники, счета и духовные стихи... Когда была составлена краткая инвентарная опись собрания, начались переговоры об условиях его передачи в Пушкинский Дом.

— Скажите, сколько вы можете заплатить мне за все книги? — спросила Н. С. Бурмагина.

«Нисколько», — подумал я с горечью. Ведь по телефону Надежда Спиридоновна о деньгах не говорила. Видимо, считала, что это само собой разумеется. Но финансирование отечественной науки на рубеже тысячелетий представляло собой жалкое зрелище[8]. Неужели придётся возвращаться ни с чем?

— Давай выйдем на крыльцо, — шепнул мне Ацуо. Мы вышли, и он вновь предложил свою финансовую поддержку, теперь уже для приобретения библиотеки. Он был готов купить её в полном объёме и подарить Пушкинскому Дому. Мы вернулись в избу и назвали сумму.

— Идите снова на крыльцо, думайте дальше, — ответила старушка. Потом ситуация повторилась. На третий раз, как в сказке, дело сладилось. Книги были упакованы и погружены в машину, и мы уже прощались. Надежда Спиридоновна была явно довольна. Незадолго до отъезда она вдруг спросила нас:

— А иконы?

— Что иконы, Надежда Спиридоновна? Вы же знаете, мы этим не занимаемся, мы — книжники.

— Тогда привезите мне хорошего покупателя на иконы.

Мы насчитали в доме Бурмагиной 99 икон, но фотографировать их Надежда Спиридоновна не разрешила. Через месяц я привёз к Н. С. Бурмагиной, как и обещал, командированных Государственным Русским музеем специ-

[8] В конечном итоге Пушкинский Дом смог оплатить 7 % стоимости коллекции.

алистов по древнерусскому искусству Надежду Валерьевну Пивоварову, Ирину Владимировну Сосновцеву и реставратора Рудольфа Александровича Кесарева. Они отобрали из всего собрания 22 иконы, деревянную скульптуру, 6 предметов медного литья и 3 прялки[9]. Сопровождала музейный автобус машина с мигалкой, в которой находились три милиционера с короткоствольными автоматами. На местных жителей автоматчики произвели неизгладимое впечатление, они решили, что кто-то из нас, или я, или Р. А. Кесарев, — милицейский генерал, но сама Надежда Спиридоновна отнеслась к вооружённой охране совершенно спокойно, как к должному. Все, что не понадобилось Государственному Русскому музею, Бурмагина вскоре передала старообрядческому наставнику филипповского согласия Михаилу Юрьевичу Орловскому из Каргопольского района Архангельской области, ныне тоже уже покойному[10].

*А. Накадзава и А. Н. Левичкин в работе над коллекцией.*

Всего в результате майской экспедиции 2001 г. в Древлехранилище Пушкинского Дома поступило 159 рукописей XVII–XX вв. и 85 старопечатных изданий XVI–XX вв. (еще два издания XVI в. и одно — начала XX в. были дополнительно получены в результате последующих поездок в июне и августе). Таким

[9] Как показали реставрационные и технологические исследования и пробное раскрытие в мастерской реставрации темперной живописи ГРМ, среди икон коллекции Н. С. Бурмагиной находится краснофонный образ XVI в. «Никола с деисусом и избранными святыми». Среди произведений рубежа XVII–XVIII вв. особый интерес представляет икона «Явление Богоматери в преломлении хлеба апостолу Петру», воспроизводящая сложную иконографию Макарьевского времени. Большая часть приобретённых у Н. С. Бурмагиной произведений являются характерными образцами старообрядческой иконописи и отличаются прекрасным состоянием авторской живописи. Среди них — традиционная для старообрядцев икона «Образ российских чудотворцев», на которой представлен сонм русских святых, расположенных по чинам святости в молении перед образом Софии Премудрости Божией. Типичным старообрядческим памятником является восьмиконечный деревянный крест с изображением Распятия, сохраняющий древнее написание «Царь Славы. Исус Христос. Сынъ Божий. НИ КА», свойственное крестам старообрядцев филипповского согласия.

[10] См. о Михаиле Юрьевиче Орловском и его собрании: *Юхименко Е. М.* Четии Минеи братьев Денисовых: Новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 303–304; цветные фотографии между с. 304 и 305.

образом, благодаря бескорыстной помощи Ацуо Накадзава Древлехранилище Пушкинского Дома пополнилось цельной крестьянской старообрядческой библиотекой с берегов Северной Двины, насчитывающей 247 единиц хранения.

Сохранившиеся крупные крестьянские библиотеки — явление редчайшее, их можно сосчитать на пальцах одной руки. Книжное собрание Н. С. Бурмагиной складывалось не одно десятилетие и вобрало в себя рукописное наследие старообрядцев из самых разных районов Северной Двины — от Архангельска и Холмогор до Красноборска и Котласа. Сохранились записи на книгах, например, Алексея Бурмагина из Кургомени, Евграфа Осокина из Топсы, Андрея Пионовича Осиева из Белой Слуды, а также тексты, переписанные рукой Максима Останина из Борка и В. И. Третьякова из Нижней Тоймы. Чтобы собрать все это в одном доме, необходим был и определенный авторитет, и знание книги, нужно было ездить, узнавать, спрашивать. В этом смысле Н. С. Бурмагина в чем-то сродни археографам с той лишь разницей, что она заходила далеко не в каждый дом. Зато там, куда она заходила, и куда далеко не всегда был открыт доступ археографам, её действительно ожидали и привечали. Свои книги Надежда Спиридоновна читала все, помнила их не только по общим названиям, но и по авторам находящихся в них отдельных слов, поучений, полемических сочинений. Почти потеряв зрение, она наощупь «узнавала» каждую книгу, рассказывала о её содержании. Особым уважением пользовались у нее книги «в лицах» — с миниатюрами. Для Северной Двины это особенно понятно — здесь украшалось буквально всё, причём одни и те же «изографы» расписывали и знаменитые прялки, и другие предметы быта, иллюстрировали рукописные книги, писали иконы.

Хронология печатных изданий коллекции Н. С. Бурмагиной в целом характерна для старообрядческих собраний. За первые сто лет русского книгопечатания от узкошрифтного Евангелия 50-х гг. XVI в. до Часовника 1652 г. здесь представлено 33 книги, после чего более чем за столетие в ее составе не запечатлелось ничего, заслуживающего внимания «истинных христиан». Из синодальных изданий исключение было сделано только для «Житий святых» Димитрия Ростовского в издании 1764 г., а далее хронология продолжена виленскими, супрасльскими, гродненскими, клинцовскими и прочими изданиями старообрядческих типографий последней четверти XVIII — 10-х гг. XIX вв. Это составило еще 42 единицы хранения данной коллекции. Еще 11 книг представляют собой издательскую продукцию старообрядческих типографий рубежа XIX–XX вв. В самой библиотеке Н. С. Бурмагиной число изданий этого периода было во много раз большим, но мы вынуждены были отдать предпочтение лишь книгам с рукописной реставрацией или дополнениями к основному печатному тексту, или с местными владельческими записями. Значительная часть лицевых старообрядческих изданий 10-х гг. XX в. также осталась в доме у Надежды Спиридоновны, поскольку расстаться с ними она так и не решилась. Многие из этих книг, как и икон, впоследствии, по словам самой Н. С. Бурма-

гиной, перешли в собрание едва ли не «последнего филипповца» М. Ю. Орловского (25.07.1948–23.04.2010), жившего в дер. Кучепалда под Каргополем.

Записи на книгах сохранили читательские и владельческие пометы северодвинских жителей XIX–XX вв. Ивана Матвеевича Бурмагина и Евграфа Осокина из Топсы, их односельчан Степана Власовича Худякова и Михаила Петровича Клёстова, Агнии Богдановой из Борка, Михаила Григорьевича Пакулева из Нижней Тоймы, Анны Павловны Прилуцкой из села Черевково. Но больше всего записей на книгах оставил житель деревни Середовина на Белой Слуде Андрей Пионович Осиев, человек весьма начитанный и владевший значительным книжным собранием, следы которого впоследствии затерялись.[11] О том, что книги библиотеки Бурмагиной давно уже бытовали на Северной Двине, свидетельствуют и местные книжные переплеты. Как определил Владимир Павлович Бударагин, одиннадцать из них выполнены уже известным топецким мастером последней четверти XIX в. Иваном Семеновичем Точиловым[12].

Древнейшая из рукописей, содержащая беспометные крюковые песнопения Октоиха, датируется серединой XVII в. К этому же столетию принадлежат два Часовника и фрагмент Сборника служебного. Еще десять рукописей были переписаны в XVIII в. Таким образом, основная часть сохраненного Н. С. Бурмагиной рукописного наследия Северной Двины создавалась в XIX–XX вв., включая сюда образцы рукописания самой Бурмагиной, подписанные именем «Надежда». Из ранних рукописей надо отметить Часовник с традиционной писцовой записью в конце и с пометой 1669 г.

Собрание Н. С. Бурмагиной является бесценной старообрядческой крестьянской библиотекой, сохранившейся во всей полноте. Для Древлехранилища Пушкинского Дома получение такой библиотеки — всего лишь второй случай за его более чем полувековую историю. Обе библиотеки происходят из старообрядческих сел Северной Двины, оказавшихся в совокупности своего рода «книжной столицей» Русского Севера в послевыговскую эпоху.

Это книжное собрание не смогло бы попасть в Пушкинский Дом и тем самым сохраниться в своей целостности, если бы не японский профессор, выступивший и в качестве деятельного участника археографической экспедиции, и в качестве благотворителя, продолжающего традиции бескорыстной помощи науке[13].

[11] *Бударагин В. П.* Северодвинские находки // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29. С. 356–357; *он же.* «А красок и туши с книгами пошли...» (Переписка северодвинских крестьян-старообрядцев начала XX в.) // Пути и миражи русской культуры. СПб.: Северо-Запад, 1994. С. 380–381.

[12] См.: *Бударагин В. П.* Северодвинская рукописная традиция и ее представители (по материалам Древлехранилища Пушкинского Дома) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. 33. С. 401–405.

[13] **P. S.** Профессору Ацуо Накадзава ещё нет и 60 лет — возраст расцвета и свершений для учёного. Коллеги из Санкт-Петербурга всегда радостно улыбаются при упоминании

Пребывание Ацуо Накадзава в Санкт-Петербурге оставило добрый след. На полках библиотек стоит написанная им книга, а в Древлехранилище Пушкинского Дома — полученное благодаря ему книжное собрание.

*А. Г. Бобров (2022 г.)*

имени Ацуо и шлют ему сердечный привет и пожелания успехов и благополучия, удачи и открытий, здоровья и оптимизма, любопытства к жизни и научного энтузиазма!

**P. P. S.** Данная статья была опубликована в 2012 г. (*Бобров А. Г.* Японский профессор в Санкт-Петербурге // Санкт-Петербург — Япония: XVII–XXI вв. СПб.: Европейский дом, 2012. С. 239–257). Прошло десять лет. Ацуо Накадзава продолжил свою плодотворную научную деятельность. Он опубликовал цикл работ об историческом развитии концептуально важных для Древней Руси и её понимания в Новое Время понятий и словесных формул («рукописание», «великодушие», «поклон», «челобитье», «крестоцелование» и др.), продолжил работу над переводом русских летописей и «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, неоднократно посещал Россию для участия в конференциях, работы в архивах и библиотеках, встреч с друзьями. Следует также отметить активную научную и организационную работу А. Накадзава в Японском обществе исследователей старообрядчества, увенчавшуюся выходом коллективной монографии на японском языке (Русское старообрядчество: История и культура / Под ред. Х. Сакамото и А. Накадзава. Токио: Акаси-Сётэн, 2019). В 2017 г. Ацуо Накадзава стал лауреатом Санкт-Петербургской Международной премии имени Д. С. Лихачева. Высокую оценку получили не только его учёные труды, но и само стремление постичь «чужую» культуру, отдаленную от автора во времени и пространстве. Это стремление является следствием таких черт характера Ацуо Накадзава как открытость и наблюдательность, пытливость и тщательность, отзывчивость и доброжелательность, за которые его ценят и любят коллеги-«древники». — *Прим. 2022 г.*

В. П. Бударагин

# ДВА СТИХОТВОРЕНИЯ ВЛАДИМИРА БУДАРАГИНА

**1**

Тебе, Ацуо, в день всеобщего признанья,
Чтоб не прервалась жанра нить,
Ещё одно, рукописанье,
Позволь торжественно вручить.

Вошёл ты в летопись Отдела,
Когда взошёл на царский трон,
То шутки всё... Иное дело —
Диссертацьонный марафон!

Ты древнерусскую словесность
Постиг в японском далеке...
За твой успех, твою известность
Как не попробовать саке!

*9 октября 2000 г.*

При защите кандидатской диссертации в Пушкинском Доме по теме «Рукописание Магнуша» как древнерусский литературный памятник (исследование и тексты)».

**2**

Ацуо-сан, тебе хвала,
Поздравленья наши!
Соберёмся вкруг стола,
Приобщимся брашен.

Для тебя не праздный звук
Имя Лихачёва...
К Академии наук
Ты причастен снова

Твой доклад сегодня — дань
Непреложним фактам,
Сколь важна алмазам грань
Чтобы стать брильянтом!

*29 ноября 2017 г.*

При награждении Лихачевской премией в Санкт-Петербурге.

*Владимир Бударагин (справа) и Ацуо Накадзава, Санкт-Петербург, 2000 г.,*

# Первая публикация

## Исследования в области древнерусской литературы и культуры

«Юродство» в «Житии протопопа Аввакума»: Аввакум в народной культуре XVII века // Japanese Slavic and East European Studies, Vol. 9. 1988. Pp. 39–54.

Некоторые замечания о символике «Жития протопопа Аввакума» // Ikkyo Kenkyu (Hitotsubashi University, Tokyo). Т. 13, Вып. 3, 1988. С. 61–73.

Наблюдение над одной особенностью редактирования Софийской первой летописи // О древней и новой русской литературе: Сборник статей в честь профессора Наталья Сергеевны Демковой. СПб., 2005. С. 51–61.

К вопросу об источниках «Рукописания Магнуша» // Japanese Slavic and East European Studies, Vol. 20. 1999. Pp. 59–83.

Легендарное «Рукописание шведского короля Магнуса» в соловецком сборнике XVII вв. (из комментариев к Никаноровскому сборнику) // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 309–313.

«Великодушие» в историческом повествовании Н. М. Карамзина // Acta Slavica Iaponica Tomus 34, 2014. pp. 1–15.

К проблеме происхождения и эволюции этикетных формул «поклон» и «челобитье» в Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 64. СПб., 2016, С. 653–677.

Опыт реконструкции княжеской крестоцеловальной грамоты XII в. // Авраамиевская седмица. Материалы международной научной конференции «Чтения по истории и культуре Древней Руси в Смоленске» 11–13 сентября 2019 г. Смоленск, 2020. С. 230–240.

Иконы старообрядческого происхождения из музейного собрания в Японии // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума). М., 2020. С. 402–418. (в соавторстве с Идзуми МИЯДЗАКИ)

Рецензия: Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, Н. В. Понырко (ред.) Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997–2020. Т. 1–20 // Бюллетень Японской ассоциации русистов. № 53. 2021. С. 197–206 (Текст опубликован на японском языке. Авторизованный перевод)

## Вклад японских ученых в изучение русской древности

Д. С. Лихачев и Япония // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2003, Т. LIV. С. 44–46.

Изучение в Японии культурного наследия Древней Руси в Сибири // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России. Новосибирск, 2008. Т. 1. С. 121–130.

Изучение древнерусской литературы и истории в Японии: Новые исследования // Круги времен: В память Елены Константиновны Ромодановской. Т. 2. М.: Индрик, 2015. С. 521–527.

Изучение русского старообрядчества в Японии: традиционные темы и новые исследования // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 6 (183). С. 64–69. (в соавторстве с Идзуми МИЯДЗАКИ)

## Об авторе книги

*Бобров А. Г.* Японский профессор в Санкт-Петербурге // Санкт-Петербург — Япония: XVII–XXI вв. СПб.: Европейский дом, 2012. С. 239–257 (Текст добавлен автором статьи).

*Бударагин В. П.* Два стихотворения — Публикуется по рукописям.

# Об авторах

**Ацуо НАКАДЗАВА**

1954 года рождения. Филолог-медиевист в области славянской и древнерусской филологии. Кандидат (PhD) филологических наук (Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург). Почётный профессор университета Тояма. Живет в г. Канадзава, Япония.

**Идзуми МИЯДЗАКИ**

1975 года рождения. Искусствовед-медиевист. PhD филологических и культурологических наук. Доцент факультета международного бизнеса Государственного технологического института, Тояма колледжа, Япония. Соавтор двух книг, опубликованных на японском («Русская икона в жизни народа. Токио, 2012» и «Коллекция русских икон в Художественном музее Нисида: Каталог и исследование. Тояма, 2013») и двух статей на русском (в этой книге).

**Александр Григорьевич БОБРОВ**

1960 года рождения. Филолог-медиевист, археограф, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. Дорогой руководитель в науке и русской жизни, вдохновитель исследования русской древности.

**Владимир Павлович БУДАРАГИН**

1945 года рождения. Филолог-славист, поэт, археограф, сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Заслуженный работник культуры Российской Федерации. Опытный проводник и дорогой сопутешественник в изучении русской древности.

# Оглавление

О чем эта книга (вместо Предисловия) . . . . . 5

**Исследования в области древнерусской литературы и культуры**

«Юродство» в «Житии протопопа Аввакума»:
Аввакум в народной культуре XVII века . . . . . 9

Некоторые замечания о символике «Жития протопопа Аввакума» . . . . . 21

К вопросу об одной особенности редактирования
Софийской Первой летописи . . . . . 30

К вопросу об источниках «Рукописания Магнуша» . . . . . 39

Легендарное «Рукописание шведского короля Магнуса»
в Соловецком сборнике XVII в.. . . . . 56

«Великодушие» в историческом повествовании Н. М. Карамзина. . . . . 60

К проблеме происхождения и эволюции этикетных формул
«Поклон» и «Челобитье» в Древней Руси . . . . . 74

Опыт реконстпукции княжеской крестоцеловальной грамоты XII в. . . . . 101

Иконы старообрядческого происхождения из музейного
собрания в Японии . . . . . 110

Рецензия: Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, Н. В. Понырко (ред.).
Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997–2020. Тт. 1–20 . . . .121

**Вклад японских ученых в изучение русской древности**

Д. С. Лихачев и Япония . . . . . 131

Изучение в Японии культурного наследия Древней Руси в Сибири. . . . . 134

Изучение древнерусской литературы и истории в Японии:
новые исследования . . . . . 140

Изучение русского старообрядчества в Японии: традиционные темы
и новые исследования . . . . . 146

## Об авторе книги

*А. Г. Бобров.* Японский профессор в Санкт-Петербурге: книга и экспедиция . . .157
*В. П. Бударагин.* Два стихотворения Владимира Бударагина. . . . . 173

*Первая публикация* . . . . . 175
*Об авторах* . . . . . 177

# ДАЛЬНИЙ ВОСТОК, БЛИЗКАЯ РОССИЯ:

## ЭВОЛЮЦИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ — ВЗГЛЯД ИЗ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

### Сборник статей

Под ред. Валерия Гречко, Су Кван Кима, Сусуму Нонака — Белград-Сеул-Саитама: Логос, 2015. — 272 с.
ISBN 978-86-88409-48-3

Основу сборника составляют материалы международных семирнаров по русской культуре, проведенных в Токио (2014 г.) и Сеуле (2015 г.). Работы исследователей из Японии, Южной Кореи, России и Украины представляют широкий круг вопросов по русской культуре XIX–XXI вв. Исследовательская карта разнообразна и по жанрам: философия и мышление, литература и язык, гендерные перспективы, искусство, фольклор и медиа.

# РУССКАЯ КУЛЬТУРА ПОД ЗНАКОМ РЕВОЛЮЦИИ:

## ДАЛЬНИЙ ВОСТОК, БЛИЗКАЯ РОССИЯ. ВЫПУСК 2

### Сборник статей

Под ред.Валерия Гречко, Су Кван Кима, Сусуму Нонака — Белград-Сеул-Саитама: Логос, 2018. — 248 с.
ISBN 978-86-88409-92-6

Статьи сборника посвящены осмыслению Октябрьской революции 1917 года. Это историческое событие рассматривается не как точечный взрыв, а как процесс, импульс, который вот уже в течение ста лет продолжает оказывать влияние на все сферы общественной и культурной жизни России. Публикуемые работы не только затрагивают различные аспекты преобразований революционного времени, но посвящены предреволюционному периоду, последующему культурному развитию в Советском Союзе, а также культурной ситуации в постсоветское время.

**Сусуму Нонака**

## СОКРОВЕННЫЕ ТРОПЫ: ПОЭТИКА СТИЛЯ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

**Сборник статей**

**ДАЛЬНИЙ ВОСТОК, БЛИЗКАЯ РОССИЯ. ВЫПУСК 3**

Книга посвящена рассмотрению вопросов, касающихся тропов и фигур в творчестве А. Платонова. Работа раскрывает уникальность и универсальность стиля самобытного выдающегося писателя, которые дают возможность проследить его творческую эволюцию и поставить его в контекст мировой литературы.

Книга адресована специалистам по теории литературы и риторике, филологам, а также широкому кругу заинтересованных читателей.

## РУССКАЯ КУЛЬТУРА НА ПЕРЕКРЕСТКАХ ИСТОРИИ:

**ДАЛЬНИЙ ВОСТОК, БЛИЗКАЯ РОССИЯ. ВЫПУСК 4**

**Сборник статей**

Под ред.Валерия Гречко, Су Кван Кима, Сусуму Нонака — Белград-Сеул-Саитама: Логос, 2021. — 428 с.
ISBN 978-86-6040-038-5

Публикуемые в настоящем сборнике работы исследователей из России, Японии, Южной Кореи, Тайваня, Венгрии и других стран представляют широкий круг вопросов по русской культуре XIX–XXI вв. Тематические границы сборника достаточно широки, его статьи отражают многообразие спектра явлений культуры и касаются самых разных областей — вопросов идентичности и межкультурных контактов, литературы, языка, истории, изобразительных искусств и др.

Книга адресована филологам, а также широкому кругу заинтересованных читателей.

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

930.85(470)

НАКАДЗАВА, Ацуо, 1954–
Древняя русь и ее окрестности / Ацуо Накадзава. — Белград : Логос, 2022 (Севойно : Графичар). — 176 стр. : илустр. ; 24 cm. — (Дальний Восток, близкая Россия ; вып. 5)

На спор. насл. стр.: Old Russia and its surroundings. — Тираж 300. — Стр. 157–172: Японский профессор в Санкт-Петербурге: книга и экспедиция / А. Г. Бобров. — Стр. 173–174: Два стихотворения Владимира Бударагина / В. П. Бударагин. — Об авторах: стр. 177. — Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-6040-042-2

а) Русија — Културна историја

COBISS.SR-ID 63049225