

Метемпсихоз у восточных славян*

Свидетельство о том, что русские верили в перевоплощение душ, можно найти в записках А. Т. Болотова (1764 г.), который зафиксировал подслушанный им разговор двух дворовых крестьян:

«“Вот”, сказал, вздохнувши, один: “Живи живи, трудись трудись, а наконец, умри и пропади как собака”. “Подлинно так”, — отвечал ему другой, — “покамест человек дышет, до тех пор он и есть, а как дух вон, так и ему конец”... Слова сии, — пишет Болотов, — привели меня в немалое удивление, но я больше удивился, как из продолжения разговора их услышал, что они и действительно душу с телом потерять думают. Не мог я долее терпеть сего разговора, но растворив окно, прикрикал их к себе и им более сей вздор врать запретил. Они ответствовали мне, что лучше того не знают и про душу почти все они так думают; а как я их спросил, разве они про бессмертие души и про воскресение из мертвых никогда не слыхивали, то сказали они мне, что хотя в церкви кой когда про воскресение они и слышали, но то им непонятное дело и что тому статья невозможно, чтоб согнившее тело опять встало, а наконец, что им то достоверно кажется, что душа после смерти в других людей или животных преселится. Ужаснулся я, сие услышав, и от жалости о таковом незнании их не мог, чтоб не сказать им вкратце, что им о смерти и о душе думать надлежит. Они благодарили меня за то и уверяли, что они сего никогда не знали, а как я им сказал, чтоб они о том и о прочем попов спрашивали и их себя учить заставляли, то, усмехнувшись, сказали они: “Учить, сударь, заставлять! Разве вы не знаете, что попы и *Господи помилуй* даром не скажут, а нам где, боярин, деньги брать?”»¹.

* Переиздание статьи, опубликованной в “Harvard Ukrainian Studies”, vol. XXVIII, 2006 (с. 639–650). Reprinted with permission. © 2009 by the President and Fellows of Harvard College.

¹ Болотов, 1933, с. 180. Любопытно, что один из крестьян допускал возможность самоубийства.

О том, что русские не верят в воскресение мертвых, сообщал иезуит о. Франциск Эмилиан (Franciscus Aemilianus) в письме от 23 июня 1699 г.: «Я нашел [в России] многих самой непорочной жизни, но ненаученных ничему в вере. Когда я предложил одному вопрос о воскресении мертвых, то он

Это свидетельство подтверждается этнографическими наблюдениями. Так, по представлению белорусов, «пока дитя не ходит, не говорит и мало понимает, оно называется “анёлкым” [ангелком]... [В случае смерти таких детей] есть редкое верование, что такие “анёлки” снова воплощаются в последующих детей своих родителей, и только за смертью последних остаются служителями Божиими навсегда. Бездетность родителей после умершего дитяти служит указанием, что такой “анёлык” или очень “сподыбався” Богу, или же “зацёрся” в сонме подобных ему, а потому и не возвратился к новому воплощению»². По другим представлениям, души умерших переселяются в новорожденных, когда смерть одного человека совпадает по времени с рождением другого³.

Особенно же распространено мнение, что люди на том свете превращаются в животных⁴. Так, «украинцы думают, что усопший бывает поочередно муравьем (насекомым), птицей, зверем, рыбою, и потом снова возрождается человеком; в литовском и волынском Полесье существует верование, что иногда, наказуя за грехи, Бог облекает душу человека в тело того или другого животного»⁵; согласно гуцульским представлениям, грешная душа должна выстрадать свои грехи: она становится мухой, осой, свиньей, конем, коровой и т. д.⁶ Точно так же

изумился, и нужно было довольно долго беседовать с ним, пока он убедился в этом» (Письма иезуитов, 1904, с. 29 и 233). В. Г. Короленко в «Истории моего современника» (кн. III, ч. I, гл. 3) передает разговор с крестьянкой из глухого района Вятской губернии: «Кто-то недавно передал ей новость: священник говорил в церкви, что со смертью человека не все еще для него кончено и что есть какая-то жизнь после смерти. “Я чаю, хлопает поп зря”, — сказала она категорически. “А по-твоему как же?” — спросил я ее с любопытством. “Пал да пропал — больше ничего”, — сказала она удивительно просто» (Короленко, VII, с. 21–22).

По свидетельству П. В. Шейна, белорусы «о бессмертии души так выражаются: “Ну куды тамь пойдзишь на той свѣтъ? Стухнишь, згніешь ў гробу — воть и ўсё тутъ”» (Шейн, III, с. 13).

² Никифоровский, 1897, с. 46 (№ 298).

³ Толстая, 2000, с. 60–61.

⁴ Афанасьев, III, с. 214–230, 302–304; Афанасьев, 1996, с. 299–301; Мошинский, II, 1, с. 547–558 (§§ 448–454); Гура, 1997, с. 201, 311–312, 362, 373, 382, 405, 438–439, 486–488, 528–529, 533, 572–574, 586, 605, 616, 629, 637, 648–649, 668, 682, 706–707, 715.

⁵ Афанасьев, III, с. 302; см. также: Генерозов, 1883, с. 14. Сходные представления отмечаются у хлыстов (Барсов, 1869, с. 25).

⁶ Онищук, 1909, с. 49.

могут считать, что грешники превращаются на том свете в волов, свиней, собак и т.п.⁷ Ср.: душа «може ... за гріхи ... зглядно переходити в різні звірі, прим., пса, безрогу [свинью], муху, осу (яка провина, така покута); коли чоловік курить люльку в неділю до служби Божої, то його душа перейде в кінську голову и буде у млаці [трясине] покутувати; як плював при курінні, то й буду душа слинити [плакати]. За нечистоту переходить душа у безрогу або шкапу [клячу]. Коли в першу, то добре, бо швидко спокутується; свиня пожеє з чотыри роки, її заріжуть і душа свободна; у шкапі ж мусить довго бідувати»⁸. Следует, однако, подчеркнуть, что превращение человека в животного не всегда связывается с наказанием за грешную жизнь, и мы можем предположить, что в этих случаях мы имеем позднейшую моралистическую трактовку, обусловленную христианскими идеологическими наслоениями. Достаточно характерно в этом смысле поверье, согласно которому в волов или коней превращаются как скупые богачи, так и щедрые бедняки⁹. В Полесье считают, что если Бог полюбит, то посылает душу в хорошую птицу, лошадь, корову, в противном же случае — в собаку, во вредную корову¹⁰; белорусы и поляки представляют души злых людей в виде черных воронов или ворон, а также черных голубей, тогда как души добрых людей предстают в виде белых голубей¹¹. При этом в образе животного того или иного вида может являться душа, покидающая тело не только постоянно (в случае смерти), но также и временно (в случае сна, который ассоциируется со смертью)¹².

Представления о перевоплощении души после смерти в человека или животное отразились и в причитаниях по покойнику, ср.:

Приди — появиись, сердечно мое дитятко,
Хоть к крылечку приди добрым молодцом,
Хоть незнамой калекой перехожей [нищим],
Хоть купцом приди московским¹³.

⁷ Афанасьев, III, с. 303–304; Мошинский, II, 1, с. 549 (§ 448).

⁸ Гнатюк, 1991, с. 397.

⁹ Афанасьев, III, с. 304–305. Ср.: Онишук, 1909, с. 47–48; Коробка, 1902, с. 260–261.

¹⁰ Толстая, 2000, с. 74.

¹¹ Мошинский, II, 1, с. 553 (§ 450); Афанасьев, 1996, с. 300.

¹² Мошинский, II, 1, с. 548–549 (§ 447); Афанасьев, 1996, с. 295; Онишук, 1909, с. 47; Толстая, 2000, с. 67, 71. Ср.: Гура, 1997, с. 440–441, 454, 500–502, 605, 747.

¹³ Барсов, I, с. 104.

Покажись, приди, надежная головушка,
Хоть с подкустышка приди да серым заюшком,
Из под камышка явись да горностаюшком¹⁴.

Наконец, существуют многочисленные свидетельства о том, что так называемые «заложные» покойники (умершие неестественной смертью или без покаяния) могут превращаться в коня или в другую скотину и в качестве таковой служить нечистой силе, которой вообще достается душа такого покойника¹⁵. О возможности превращения заложного мертвеца в домашний скот может свидетельствовать и представление, что самоубийца — это «черту баран»¹⁶. Соответственно, заложные покойники могут являться людям в виде лошади, а также в виде барана или собаки¹⁷. Равным образом русалки, которые непосредственно отождествляются вообще с заложными¹⁸, могут изображаться в виде коня, как это выражается в обряде «вождения» или «проводов русалки»¹⁹. Можно полагать, что в подобных представлениях отразилась вообще вера перевоплощения душ в домашних животных — при том, что в случае заложных покойников предполагалось, что животные эти служат нечистой силе. Необходимо иметь в виду, что отношение к заложным покойникам в ряде случаев отражает вообще языческие представления о загробном мире и о мертвых. В то же время соответствующие представления не сводятся исключительно к заложным мертвецам. Соответственно, лошадиная голова может фигурировать в купальских обрядах, которые, будучи связаны с культом мертвых, кажется, не обнаруживают какой-либо специальной связи

¹⁴ Там же, с. 19.

¹⁵ См., например: Зеленин, 1916, с. 19–20, 70; Смирнов, 1922, с. 90; Смирнов, 1927, с. 8; Колчин, 1899, с. 20; Ончуков, с. 495; Добровольский, I, с. 373–374; Иванов, 1900, с. 84–85, 91–93; Семенова, 1898, с. 233; Афанасьев, 1914, с. 202–205; Садовников, 1884, с. 247 (№ 77); Балашов, 1970, с. 357 (№ 118); Померанцева, 1975, с. 42, 168, 179. Ср. также поверье о превращении заложных покойников в лягушек (Завойко, 1914, с. 102–103, 130; Гура, 1997, с. 382); о других перевоплощениях заложных см.: Гура, 1997, с. 373, 572, 586, 629, 668, 715.

¹⁶ Буслаев, 1861, с. 82; Иваницкий, 1890, с. 11.

¹⁷ Зеленин, 1916, с. 290, 303.

¹⁸ См. об этом: Зеленин, 1916; Зеленин, 1917.

¹⁹ См., например: Крюкова, 1947, с. 188–189; Зеленин, 1916, с. 245–248, 279–280, 305; Максимов, XVII, с. 168–170; Максимов, XVIII, с. 116. Ср. представление о «маре» (другая разновидность нечистой силы), являющейся в образе коня (Коробка, 1902, с. 260–261).

с заложными покойниками²⁰. Аналогичным образом объясняется, по видимому, и вождение «бесовской кобылки» на святках, ср. в Челобитной нижегородских священников 1636 г., поданной царю и направленной на искоренение языческих обрядов: «И дѣлають, государь, лубяныя кобылки и туры и украшають полотны и шелковыми ширинками и повѣшивають колоколцы на ту кобылку, а на лица своя полагають личины косматыя»²¹; при этом тур может изображаться с лошадиной головой²². О святочном вождении кобылки говорится и в царском указе 1648 г., обличающем языческие обычаи: «накладывают на себя личины и платье скоморошеское, и меж себя наряда бесовскую кобылку водят»²³. В некоторых местах отмечается обычай водить коня на коляду, а также делать деревянную лошадь на масленицу²⁴. Соответствующие обряды могли иметь первоначальный поминальный смысл. Роль лошади (а также лошадиной головы, лошадиных костей и т. п.) в народной медицине²⁵ отвечает использованию в медицинских целях покойника или всего того, что с ним связано²⁶.

Итак, души усопших могут переселяться в домашний скот²⁷. Исключительно показательно в этом смысле представление о наличии у скотины души, которая — так же, как и душа женщины или иноверца, — обычно обозначается словом *пар*; душа в виде «пара» есть

²⁰ Ср., например, купальский обряд в Гродненской губ., где Купала изображается в виде лошадиной головы на шесте (Зеленин, 1914–1916, с. 452–453).

²¹ Рождественский, 1902, с. 24. Ср. затем в челобитной царю Федора Иванова, бывшего диакона московского Благовещенского собора, 1666 г.: «И мнози, мнози, видим, государь, поселяне, от неслышания слова Божия, живучи по селам своим, покланяются солнцу, где с ними не [с]лучится образа, иконы Христовы и креста его, и лошадым покланяются, и не токмо простии, но и наша братия, попы бедныя и диаконы, тако творят, не ведуще писания Божественнаго, ни силы в них» (Субботин, VI, с. 29). См. о почитании св. Георгия в виде коня: Успенский, 1982, с. 139.

²² Фаминцын, 1884, с. 238.

²³ Белкин, 1975, с. 176; Афанасьев, I, с. 607.

²⁴ Коробка, 1902, с. 261.

²⁵ См., в частности: Афанасьев, I, с. 635–637; Зеленин, 1914–1916, с. 299.

²⁶ См.: Успенский, 1982, с. 66.

²⁷ «По верованиям карпатских украинцев у животных, в отличие от людей, душа не выходит из тела в момент смерти, а остается в теле и погибает вместе с ним. И только если в этом животном “покутовала” (отбывала наказание) грешная человеческая душа, то после смерти животного она либо освобождается и уходит на небо, либо вселяется в какое-нибудь другое животное» (Толстая, 2000, с. 71).

и у собаки, видимо, потому, что собака также является домашним животным²⁸. В древнерусских грамматических руководствах можно встретить указание, что в тех случаях, когда речь идет о душе скотины, слово *душа* должна писаться полностью, а не под титлом²⁹. Наличие души объединяет домашних животных — прежде всего, скотину — с человеком, противопоставляя их другим животным, которые душой не обладают; исключение может делаться лишь для медведя³⁰, что само по себе показательно в виду представления о происхождении медведя из человека³¹. Приведем характерное высказывание: «У скотины такой же дух, как и у человека (тоже дух, а не душа), только что некрещенный, и... дух этот после смерти животного, так же, как и дух человека, 6 недель пребывает на земле, и... его тоже ангел водит 6 недель, указывая на дела добрые и худые, но скотина невинная, и она также встанет на Страшном Суде»³². В этом свидетельстве обращает на себя внимание представление о безгрешности скотины («скотина невинная...»): как известно, грех и душа — соотнесенные понятия в религиозном сознании, и душа представляется изначально

²⁸ Успенский, 1996, с. 119. Ср.: «В скоте да в собаке души нет, один только пар» (Даль, IV, стлб. 47).

²⁹ Ср.: «Дѣхъ гдѣнь, дѣша і дѣшы сѣѣхъ і дѣховныя вся, пиши по^д взметомъ. Дѣхъ лѣкавъ і доухы бѣсовская і доуша скотъ пиши складомъ» (Буковница, л. 134); «Дѣхъ сѣѣи ... і дѣшы праведны^х ... і дѣшы слѣгы бжѣа гдѣ ради вса сѣа покрыто, сирѣ^ч по^д взметомъ пиши ... Дѣхы же лѣкавыа бѣсы і дѣхъ простъ і дѣшѣ нечестиваго ... і дѣша скотъ ... вса таковаа складомъ пиши, не покрываа, понеже что покрыто пишется, то сѣо...» («Сила существу книжного письма» — Ягич, 1896, с. 421–422).

³⁰ Ср.: «У животных души не бывает, за исключением медведя, у которого она имеет вид щенка» (Мат. Тенишева, 1993, с. 145).

³¹ Успенский, 1982, с. 89. Ср. наименование «медведями» участников свадебного обряда (там же, с. 102–103, 163–165). Любопытно, что в древности с покойником могли хоронить как домашних животных, так и медведя (Городцов, 1914, с. 55, 65).

Точно так же может считаться, что собака происходит из человека (ср.: «Не бей собаки, и она была человеком» — Даль, IV, стлб. 334), и это может быть поставлено в связь с представлением о наличии у собаки души (пара).

³² Завойко, 1914, с. 125. Слово *дух* выступает здесь в значении «душа», ср. пояснение, полученное от того же информанта: «Души у человека собственно нет. “Душа” — это только бабье деревенское название; по-Божьему есть только “Дух”. После смерти человека дух от него уходит, и 6 недель его носят ангелы Господни на том месте, где человек грешил, указывая ему на дела худые и добрые» (там же, с. 87).

безгрешной³³. «Один крестьянин, занимавшийся продажей мяса и потому не мало убивший скота, — сообщает Г. Н. Потанин, — говорил мне, что ему всегда было жалко убивать телят: “ведь он невинный ребенок”, — говорил он»; по убеждению этого крестьянина, люди грешнее зверей, и это мотивируется беспорядочными половыми сношениями: «Нам бы следовало раз в год, как это делают звери, а мы стали чаще; Богородица и прокляла нас: “тритесь же вы, как дверь на пята”, — сказала»³⁴. В Болгарии в окрестностях Велеса считают, что бык, ходящий под ярмом, — это ангел: «Не мучь ангелов, не бей ангелов», говорят тем, кто плохо обращается с такими быками³⁵. Соответственно, ягненка или теленка могли «крестить» в крестьянском быту, воспроизводя при обряд крещения³⁶. В России родильница при родах могла просить прощения как у «всех православных христиан», так и у домашних животных, за которыми она ходила и которых могла обидеть³⁷. Отсюда может объясняться и обыкновение называть скотину человеческими, крещеными именами (обыкновенно в уменьшительной форме — *Машка, Васька* и т. п.)³⁸, а также возможность произнесения заговоров за скотину (как бы от ее лица), где последняя именуется *раб Божий (раба Божия)* или же *пар Божий (пара́, парова Божия, создание Божье* и т. п.)³⁹, ср.,

³³ Ср. выражения *взять грех на душу, кривить душой*, а также *душу ломать* «божиться, клясться, обманывая, заведомо говоря неправду» (СРНГ, VIII, с. 281).

³⁴ Потанин, 1899, с. 193.

³⁵ Мошинский, II, 1, с. 560 (§ 455).

³⁶ «Когда окотится овца, то ягненка на третий день крестят. Это делается так: поймают ягненка и несут его к топившейся печке, становятся его за загнетку против устьев и обливают водой; при этом дают ему имя, если баран, то “Ваня”, если ярка, то “Катя”. Потом окрещенного ребенка отдают крестному отцу (мальчику) и матери (девочке). Мальчик берет ягненка на руки и три раза обходит с ним вокруг стола» (Журавлев, 1994, с. 49–50). Цитируемое свидетельство относится к Орловской губернии; ср. аналогичное свидетельство о крещении теленка из Костромской губернии (там же, с. 50, 169).

³⁷ Степанов, 1906, с. 226.

³⁸ Мошинский, II, 1, с. 561 (§ 457). На русском Севере при ворожбе над скотом корову называют Анной, лошадь — Гаврилой (Черепанова, 1983, с. 57).

Вопрос о том, каких животных можно, а каких нельзя называть человеческими именами, заслуживает специального исследования. Ср.: Успенский, 1996, с. 152 (примеч. 44), ср. с. 147.

³⁹ Ср., например: «Пойдет пар Божый Черноношка [имя животного] благословясь, перекрестясь, из избы дверьми...» и т. п. (Астахова, 1928, с. 50–52, 57–58, 68).

наконец, причитания, произносимые от имени скотины на могиле хозяина⁴⁰. Не менее характерны обычные у великороссов причитания над околевшей лошастью или коровой⁴¹, сходные с причитаниями над умершим человеком. Обрядовые похороны скотины вообще в ряде отношений сходны с похоронами человека: так, скотину хоронили на специальном кладбище, причем возили туда — как зимой, так и летом — на санях; сани оставлялись на могиле полозьями вверх; скотину вывозили головой назад и провожали на кладбище всем народом (с каждого дома по человеку), и т. п.⁴² В яму, вырытую для скотины, кидали сахар, мед или кусок хлеба, обмазанного сметаной (с обращением к Матери Сырой Земле)⁴³, что соответствует бросанию денег в могилу, предназначенную для человека (в качестве платы «земельному хозяину»)⁴⁴. Обычай раскладывать костер

⁴⁰ Зеленин, 1914–1916, с. 411–412, ср. также с. 657. Причитаниям по покойнику, произносимым от имени скотины, соответствует представление о том, что скот тоскует по своему хозяину, ср.: «Пока тело покойника находится в доме, скот не загоняется в хлева, а помещается в гумне и других местах “сялибы”, или же в соседних хлевах, чтобы меньше ему “задавалось жалю”» (Никифоровский, 1897, с. 288, № 2220).

⁴¹ Зеленин, 1927, с. 325 (§ 132).

⁴² Завойко, 1914, с. 125–126; Иваницкий, 1881, с. 115; Богданов, 1916, с. 95–97, 115–116; Мошинский, II, 1, с. 560 (§ 456); ср.: Городцов, 1914, с. 54–55, 65–67; Городцов, 1916. Относительно аналогичных обрядов при похоронах людей см.: Анучин, 1890, с. 81–151 (вообще о роли саней в похоронных обрядах), 132–134 (переворачивание саней на могилах).

В. А. Городцов, описывая захоронения животных (скотины) VII–XI вв. в окрестностях Мурома, отмечал: «Ориентировка их [животных — при погребении] совпадает с господствующей ориентировкой людей; совпадает также и то, что они сопровождаются вещами, частью составляющими их сбрую, а частью составляющими несомненные дары. Последний факт, хотя и остается загадочным, представляет выдающийся интерес и, возможно, что им будет пролит особый свет на религиозные представления народа того времени. В конском погребении были найдены, кроме предметов конского снаряжения, принадлежности мужского снаряжения... и принадлежности богатого женского костюма»; отмечается также наличие человеческой утвари — топора, глиняных сосудов (Городцов, 1914, с. 66). Речь идет в данном случае, по-видимому, о финском племени, позднее смешавшемся со славянами.

⁴³ Соболев, 1914, с. 2.

⁴⁴ О бросании денег как выкупе за место в земле см.: Афанасьев, I, с. 577 (примеч. 3); Барсов, I, с. 306; Чубинский, IV, с. 710; Яшуржинский, 1898, с. 94; Иванов, 1909, с. 249–250; Балов и др., II, с. 88; Виноградов, 1923, с. 290;

на свежих могилах павших животных и прыгать через него⁴⁵ отвечает поминальному характеру купальских костров. «Из современных обычаев владимирских крестьян видно, — писал Вл. Богданов, — что погребение животных не связано с почитанием их, а с верованием в бессмертие “духа” животных»⁴⁶ — иначе говоря, с тем обстоятельством, что у животных есть душа.

Отметим еще обыкновение устраивать пасхальную трапезу для скотины, сопровождаемую особым молебном, причем приготовляемый в этом случае корм именуется «скотской пасхой», по аналогии с названием творога, которым разговляются люди⁴⁷; пасха для скота может быть сопоставлена при этом с христосованием с мертвыми, когда на могилу кладется (или зарывается в землю) пасхальное яйцо и к покойнику обращаются с возгласом «Христос воскрес!»⁴⁸.

Как видим, отношение к домашнему скоту может разительно напоминать отношение к людям. Относящиеся к скотине обряды смыкаются при этом с обрядами, связанными с культом предков, и не случайно, видимо, при первом выгоне скота могли ходить на могильники с пирогами и вином с тем, чтобы прочесть там молитву о скотине: «Батюшка Егорий Макарий, спаси нашу скотинку...»⁴⁹. Полагаем, что это обусловлено весьма архаическими представлениями о переселении в скотину душ предков («родителей»)⁵⁰. Характерно в этом смысле представление о том, что душа умершего хозяина переходит

Генерозов, 1883, с. 35; Фридрих, 1972, с. 167; СРНГ, XI, с. 255. Ср.: Зеленин, 1914–1916, с. 1102.

⁴⁵ Завойко, 1914, с. 126.

⁴⁶ Богданов, 1916а, с. 97.

⁴⁷ Максимов, XVII, с. 111–112; ср. также: Сырку, 1913, с. 178.

⁴⁸ Снегирев, III, с. 48; Афанасьев, III, с. 290–291; Афанасьев, 1861, с. 24–26; Максимов, XVII, с. 122, 126–127, 133; Добровольский, II, с. 318; Романов, VIII, с. 177, 548; Макаренко, 1913, с. 164; Виноградов, 1918, с. 41; Семенова, 1898, с. 232; Никифоровский, 1897, с. 305 (№ 2300); Завойко, 1914, с. 100; Смирнов, 1920, с. 42, 45; Мельников, II, с. 428–429, 433; Чубинский, III, с. 28–29; Сырку, 1913, с. 178; Зеленин, 1927, с. 332 (§ 136); Мурко, 1910, с. 97.

⁴⁹ Мазо, 1975, с. 58.

⁵⁰ Ср.: «Домашний скот находится под особливим покровительством умерших предков. Недаром же “домовой” — олицетворение умершего предка, оставшегося “дома”, а не ушедшего в дальний мир, — ближе всего стоит именно к скоту» (Зеленин, 1913, с. 15). Характерно, что домашним животным усваивается способность видеть домового (Зеленин, 1914–1916, с. 264).

в быка или вола, душа хозяйки — в корову⁵¹; соответственно, к волу или коню могут обращаться, называя их «отцом»⁵².

Таким образом, в общей совокупности верований о перевоплощении душ могут быть выделены, видимо, верования о переселении душ людей в принадлежавшую им скотину — верования, которые так или иначе связаны с культом рода.

Цитируемая литература

- Анучин, 1890 — *Анучин Д.* Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда // *Древности*, т. XIV. М., 1980.
- Астахова, 1928 — *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге // *Крестьянское искусство в СССР*, сб. 2. Л., 1928.
- Афанасьев, I–III — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу, т. I–III. М., 1869.
- Афанасьев, 1861 — *Афанасьев А. Н.* Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, изд. Н. Калачевым, кн. 3. М., 1861.
- Афанасьев, 1914 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. [Казань, 1914].
- Афанасьев, 1996 — *Афанасьев А. Н.* Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // *А. Н. Афанасьев. Происхождение мифа*. М., 1996.
- Балашов, 1970 — *Балашов Д. В.* Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.
- Балов и др., I–IV — *Балов А., Дерунов С., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья // *ЭО*, 1897, № 4, 1898, № 4, 1899, № 1–2, 1901, № 4.
- Барсов, I–III — *Барсов Е. В.* Причитанья Северного Края, ч. I–III. М., 1872–1886.
- Барсов, 1869 — *Барсов Н.* Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869.

⁵¹ Виноградова, 1999, с. 154. В Белоруссии могут считать, что переживания усопшего передаются его любимой лошади, которую снаряжают для того, чтобы отвезти покойника на кладбище: «Если лошадь стоит бодро, покойник доволен всем, что делается ради него; но если та же лошадь “рыхмана” [покойника] вздыхает, стоит с опущенною головою, покойник чем-то обижен, жалеет оставленного дома и света» (Никифоровский, 1897, с. 288–289, № 2224). Соответственно, лошади, отвозящей покойника, на дворе и в воротах земно кланяются в ноги (там же, с. 289, № 2226), явно ассоциируя ее с ее усопшим хозяином.

⁵² Мошинский, II/1, с. 560 (§ 455, 456).

- Белкин, 1975 — *Белкин А. А.* Русские скomorохи. М., 1975.
- Богданов, 1916 — *Богданов Вл.* Древние и современные обряды погребения животных в России // ЭО, 1916, № 3–4.
- Богданов, 1916а — *Богданов Вл.* [Рец. на: Городцов, 1914] // ЭО, 1916, № 1–2.
- Болотов, 1933 — *Болотов А. Т.* Опыт нравоучительным сочинениям, 1. О незнании нашего подлого народа [1764 г.] // Литературное наследство, т. 9–10. М., 1933.
- Буковница — Буковница, рукопись 1592 г. (Российская Государственная Библиотека, ф. 173.1, № 35). Относительно авторства см.: Успенский, 2002, с. 303 (§ 10.5).
- Буслаев, 1861 — *Буслаев Ф.* Русский быт и пословицы // Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861.
- Виноградов, 1918 — *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири. Иркутск, 1918.
- Виноградов, 1923 — *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильского населения Сибири // Сборник трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета, вып. 5. Иркутск, 1923.
- Виноградова, 1999 — *Виноградова В. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Генерозов, 1883 — *Генерозов Я.* Пусские народные представления о загробной жизни. Саратов, 1883.
- Гнатюк, 1991 — *Гнатюк В. М.* Останки нехристиянського релігійного світопогляду наших предків // Українці: народні вірування, повіря, демонологія. Київ, 1991.
- Городцов, 1914 — *Городцов В. А.* Археологические исследования в окрестностях г. Муром в 1910 г. // Древности, т. XXIV. М., 1914.
- Городцов, 1916 — *Городцов В. А.* Погребения животных в муромских могильниках // ЭО, 1916, № 3–4.
- Гура, 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль, I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 4, т. I–IV. СПб.; М., 1911–1914.
- Добровольский, I–IV — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник, ч. I–IV. СПб.–М., 1891–1903.
- Журавлев, 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Завойко, 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3–4.

- Зеленин, 1913 — *Зеленин Дм.* Русские народные обряды со старой обувью // ЖС, 1913, вып. 1–2.
- Зеленин, 1914–1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества, вып. I–III. Пг., 1914–1916.
- Зеленин, 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии, вып. I. Пг., 1916.
- Зеленин, 1917 — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Известия Академии наук, серия VI, т. XI, 1917, № 7.
- Зеленин, 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.
- Иваницкий, 1881 — *Иваницкий Н. А.* Заметки о народных верованиях в Вологодской губернии // ЭО, 18991, № 3.
- Иваницкий, 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, т. LXIX: Труды Этнографического отдела, т. XI, № 1. М., 1890.
- Иванов, 1900 — *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО, 1900, № 4.
- Колчин, 1899 — *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО, 1899, № 3.
- Коробка, 1902 — *Коробка Н. И.* К изучению малорусских колядок // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. VII, 1902, кн. 3.
- Короленко, I–X — *Короленко В. Г.* Собрание сочинений, т. I–X. М., 1953–1956.
- Крюкова, 1947 — *Крюкова Т. А.* «Вождение русалки» в селе Оськине Воронежской области // Советская этнография, 1947, № 1.
- Мазо, 1975 — Никольские песни, записанные в Никольском районе Вологодской области. Сост. *М. Мазо.* Л.; М., 1975.
- Макаренко, 1913 — *Макаренко А.* Сибирский народный календарь. СПб., 1913.
- Максимов, I–XX — *Максимов С. В.* Собрание сочинений, т. I–XX. СПб., *s.a.*
- Мат. Тенишева, 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Мельников, I–VII — *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Полное собрание сочинений. Изд. 2, т. I–VII. СПб., 1909.
- Мошинский, I–II — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian, t. I–II. Warszawa, 1967–1968.
- Мурко, 1910 — *Murko M.* Das Grab als Tisch // Wörter und Sachen, Bd II, 1910.
- Никифоровский, 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

- Онищук, 1909 — *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до української етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка], т. XI. Львів, 1909.
- Ончуков, 1909 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гт.). СПб., 1909.
- Письма иезуитов, 1904 — Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904.
- Померанцева, 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин, 1899 — *Потанин Гр.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // ЖС, 1899, вып. 1 (с. 23–60), вып. 2 (с. 167–235).
- Рождественский, 1902 — *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и порокамив русском быту XVII в. // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1902, кн. 2.
- Романов, I–IX — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. I–IX. Киев; Витебск; Вильна, 1886–1912.
- Садовников, 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
- Семенова, 1898 — *Семенова О. П.* Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС, 1898, вып. 2.
- Смирнов, 1920 — *Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края, вып. 15. Кострома, 1920.
- Смирнов, 1922 — *Смирнов М. И.* Этнографические материалы по Переяславль-Залесском уезду Владимирской губернии. М., 1922.
- Смирнов, 1927 — *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Труды Переяславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея, вып. I. Переяславль-Залесский, 1927.
- Снегирев, I–IV — *Снегорев И. М.* Русские простонародные праздники и суевренные обряды, вып. I–IV. М., 1837–1839.
- Соболев, 1914 — *Соболев А.* Обряд прощания с землей перед исповедью: Заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.
- СРНГ, I–XLV — Словарь русских народных говоров, вып. I–XLV. М.; Л./СПб., 1965–2012.
- Степанов, 1906 — *В. Степанов.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // ЭО, 1906, № 3–4.
- Субботин, I–IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. *Н. И. Субботина*, т. I–IX. М., 1875–1890.
- Сырку, 1913 — *Сырку П.* Из быта бессарабских румын // ЖС, 1913, вып. 1–2.

- Толстая, 2000 — *Толстая С. М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000.
- Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский, 1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Б. А. Успенский. Избранные труды*, т. II. Язык и культура. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996.
- Фаминцын, 1884 — *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.
- Фридрих, 1972 — *Фридрих И. Д.* Русский фольклор в Латвии. Рига, 1972.
- Черепанова, 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Чубинский, I–VII — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел, т. I–VII. СПб., 1872–1878.
- Шейн, I–III — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. I–III. СПб., 1887–1902.
- Ягич, 1896 — *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.
- Ящуржинский, 1898 — *Ящуржинский Хр.* Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии // ЭО, 1898, № 3.

Сокращения

ЖС — «Живая старина»

ЭО — «Этнографическое обозрение»

О театрализации истории:
спектакль царя Симеона у стен Константинополя в 924 г.

Известно, что в византийском мире театр в строгом, античном смысле этого жанра практически не существовал. В некоторой степени его функциональными заместителями являлись литургические действия в церквях, ристания на гипподроме и мимические представления. И первые апологеты христианства II–III в., и классики патристики IV в. резко критиковали все эти своеобразные проявления театральности, не говоря о выступлениях против распущенности мимов оратора Ливания. Дальше мы видим антитеатральные трактаты-инвективы Тертулиана и Киприана под одинаковым названием «О зрелищах», слова Иоанна Златоуста, пресловутая 22-я гомилия Василия Великого, в которой кесарийский епископ говорит с негодованием и презрением о лицедеях (Памятники 1968: 58). Особенно беспощаден к мимам Иоанн Златоуст, который утверждает в своих беседах, что если устами монаха говорит Иисус Христос, то языком мима говорит сам Сатана. Согласно мнению проповедника, мимы-люди развратные и безнравственные, более того, они портят и мораль зрителей. Действительно, древнегреческий трагедийный театр, связанный с священным пространством античного полиса и его культами и ритуалами, исчез. С течением времени в театральном искусстве стали превалировать развлекательность и вообще комический элемент, заметно усилилось влияние народного балагана с его сквернословиями и торжеством соматичности. Но несмотря на суровые меры церкви, театр не ушел совсем из праздничной жизни византийского общества, и это в первую очередь относилось к мимическим играм. И хотя даже император Юстиниан издал запрещение на мимов в 526 г., в этом же VII в., в сирийском городе Газа функционировала школа, подготовляющая мимов для увеселительной жизни Константинополя и других крупных городов империи. В качестве альтернативы дискриминации театра и театральности мимы добавили еще один комический элемент — богохульный и антиклерикальный¹. Частичная реабилитация театра и развлекательных сценических игр произошла в VIII–IX в., во время правления императоров-иконоборцев: некоторые из них открыто покровительствовали мимов и даже пользовались их

¹ См. самое подробное исследование о мимах и их этнорелигиозных зонах распространения: Райх 1903.

комедийно-изобличительным пафосом. Особенно популярными стали сцены, пародирующие монахов и монахинь, а прием мимической пантомимы повлиял даже и на церковную службу (Котас 1931: 53–54; Веллинов 2007: 281). Итальянско-лангобардский хронист и исследователь нравов Востока и Запада Лиутпранд Кремонский говорит в своем сочинении «Возмездие» о наличии мимов в 20-х годах X в., причем он ссылается на слова самого императора Романа Лакапена². И хотя отношение к театру было в целом отрицательное, сами поэты прибегали в своих художественных описаниях жизни к артистическим аллюзиям. Жизнь — это зрелище позорное, утверждает Георгий Писида, величайший поэт Византии³ после Юстиниановской эпохи в своей моралистической поэме «О суетности жизни»:

Со сцены сей над нами насмеваются
 Поддельных шуток мастера поддельные,
 Играя в троны, в расписные почести,
 В придуманные власти, как в безумии,
 Из смеха порождаются несчастья,
 Вот он входит в царском облачении

 И мнит: «Я — все», меж тем когда он и есть ничто,
 И мнит: «Все знаю», ничего не ведая,
 В одной душе двойное заблуждение:
 Мудрец он — мнимый, острослов — затупленный,
 И все ж он величается и тешится,
 Доколе смерть с подмостков не сведет его.

(Фрейберг 1974: 62, перевод М. Л. Гаспарова)

² Лиутпранд цитирует просьбу Романа Лакапена получить от знати не только императорские сапоги из красной кожи, но и корону: «Поскольку общим вашим решением было постановлено, чтобы я носил императорские сапоги... однако по более тщательно размышлению стало казаться, что я теперь поступаю по обычаю **мимов и шутов**, которые красят себя различными красками, дабы тем легче вызвать смех толпы. Я вызваю не только у других, но и у самого себя, когда ногами кажусь императором, головой же — простолюдином. Какая **комедия**, какой **мим** лучше?» (Лиутпранд 2006: 66). Из этих слов узнаем, что в столице, пререв взглядом толпы происходили уличные представления мимов и что их знал Роман Лакапен.

³ Об авторитете Георгия Писиды говорит само название трактата Михаила Пселла (XI в.) — «Кто лучше сочиняет стихи — Псида или Еврипид?».

Хорикий, плодовитый автор VII в., оставил нам свою «Апологию мимов», через которую он отвечает обвинениям Иоанна Златоуста в адрес мимических и театральных представлений и вместе с этим дает некую попытку систематизировать особенности мимического искусства. При этом Хорикий отводит важное место защите феномена *смеха*, потому что видимо смех подвергался принципиальным нападкам. В частности, апологет пишет: «То, что чуждо неразумной природе, приличествует и свойственно человеку. Поэтому люди разумные и рассудительные никогда не упускают удобного момента для веселья и смеха... И царь не отвергает этого зрелища» (Фрейберг 1975: 323, 324). Совсем иное, негативное отношение к смеху, рекомендует в 866 г. болгарскому архонту константинопольский патриарх Фотий в своем «Послании князю Борису-Михаилу»: «Еже к смехом глумиться с безобразием зрака и обычая есть досадити благосостояние»⁴. Другая существенная сторона «Апологии» Хорикия та, что автор дает классификацию мимических персонажей.

Иногда мимы играли и социальную роль. В IX в. представление двух мимов в цирке помогло императору Феофилу разоблачить и казнить на гипподроме одного чиновника, препозита Никифора, который как раз и был героем их спектакля.

В своей «Апологии» Хорикий дает систематическое описание устойчивых типов мимических персонажей. Это господа, рабы, торговцы (кабатчики?), колбасники, повара, устроитель пиров, пирующие, подписывающие долговые контракты, лепечущий ребенок, влюбленный юноша, другой, уже гневный юноша, третий — унижающий гневающегося (Любарский 1992: 82). Взаимоотношения этих актантов-артистов осуществлялись по определенному сценарию.

Мимические шествия и сцены с богохульной спецификой, характерны для правления сына Феофила, Михаила III, отмеченные в авторитетной «Хронике» Продолжателя Феофана. Там неоднократно и сравнительно подробно говорится о его комедиантской компании и антиклерикальных издевательствах его подонков: «Но что все хуже, была у него (императора Михаила III) компания, все сатиры, гнусные и разнузданные сквернословы... этих людей чтит он и, унижая божественное, облачал их в златотканые священнические одежды, преступно и святотатственно принуждал их к выполнению священных обрядов, их предводителя — Грила именем — называл

⁴ Сеницына 1965: 115; ср.: Славова 2013: 210. В последнем издании учтены 8 списков «Послания Фотия Борису», а в его основу положен список № 3112 из Музейного собрания рукописей РГБ начала XVI в.; издание греческого текста: ГИБИ IV: 82.

патриархом, а одиннадцать остальных — митрополитами самых значительных и сиятельных престолов... Михаил... назначил и именовал себя митрополитом Колонии... Сей Грил, восседая на осле, совершал торжественно вход и красовался в окружении своего дионисова сборища»⁵.

Будущий болгарский царь, находясь в Константинополе приблизительно с 878 по 886 г., прошел, по-видимому, тривиум, а не полный университетский курс обучения в придворной школе профессоров — учеников известного ученого Льва Математика⁶, потом принял монашество в византийской столице, а после возвращения в Болгарию продолжил иноческую жизнь около тогдашнего политического центра страны, г. Плиска вплоть до своей коронации в 893 г.

⁵ Любарский 1992: 86–87; Иванов 1994: 80–82. В работе С. Иванова намечаются некие параллели между мимами и юридивми, однако они относятся к форме, тогда как идейно-содержательная сторона обоих феноменов совсем разная.

⁶ В столичном дворце в Магнавре была организована философская школа, возглавляемая Львом Математиком. Согласно Продолжателю Феофана в ней преподавали его ученики: «Феодор руководил классом геометрии, Феодигий — астрономии, Комит — грамматики эллинского языка» (Любарский 1992: 83). Комит (Комита Схоластик, Комитас, Кометас) известен своей прецизной текстологической и филологической редакцией поэм Гомера. Об этом свидетельствуют две его эпиграммы, включенные в Палатинскую антологию конца X в. Приведем одну из них в переводе С. С. Аверинцева; заглавие эпиграммы достаточно красноречиво указывает на характер научных исканий Комита — «Находка рукописи»:

Нашел Комита рукопись Гомерову,
Негодную, без знаков препинания;
Засев за труд, он все прилежно выправил,
Отбросил искажения негодные,
Добавил пояснения полезные.
Отныне для усердных переписчиков
Пособие готово достоверное.

(Памятники 1969: 285)

Как показал болгарский эллинист Стефан Гечев, Комит, видимо, преподавал классический греческий язык молодому Симеону в Магнавре. Об этом убедительно говорит связь авторитетной Венецианской рукописи поэм Гомера (Венецианский кодекс А) с приписываемым Симеону (или его культурному кругу) трактатом «О письменах» Черноризца Храбра (Гечев 1975: 87–101).

В столице империи Симеон усваивал вместе с университетскими дисциплинами и актуальный дух жизни мегаполиса, и *историю духа* — *Geistesgeschichte* высшего византийского общества. Некоторые особенности болгарский принц усваивал прямо, другие — по рассказам, анекдотам, городским легендам, слухам и книгам. Так что Симеон, по всей вероятности, слышал о богохульствах императора Михаила III и его мерзкого шутовского окружения. Был свидетелем мимических игр и несерьезного, подчас грубого и сатирического отношения к василевсам и патриархам, к высшим чиновникам и епископам. Все это он потом многократно проявил (вместе с аристотелевскими энтимемами и другими логическими приемами, усвоенными в университете) в своей корреспонденции с дипломатом Львом Магистром (Хиросфактом), патриархом Николаем Мистиком и императорами Львом VI Мудрым и Романом Лакапенем. Но болгарский царь выражал пародийно отношение к византийцам и в своем непосредственном политическом и дипломатическом общении. Иногда успевал, а иногда — как это произошло во время мирных переговоров в Влахернском дворце около Константинополя в 913 г. — сам становился объектом глумления и травестийного разоблачения⁷. Таким образом, театрализация реальной политики и, конечно, истории происходила с двух сторон.

Если проследить исследование проблемы театрализации истории в хронологическом порядке, в первую очередь следует отметить работы Ю. М. Лотмана (о театре и театральности в строе культуры и поведении личности) и Б. А. Успенского о семиотике истории (государства и Церкви). Эти труды написаны согласно общей семиотической и структуральной установке методологии указанных авторов и ее дальнейшего развития (Лотман 1992: 269–287; Лотман 1992а: 151–155; Успенский 1996). В начале XXI в., под мощным воздействием идей Пьера Бурдьё и частично Макса Вебера намечается другая исследовательская тенденция — изучать символический капитал, символические поля и заимствованные знаки. В принципе речь идет о перенесении категорий экономической теории в область литературы

⁷ Об этой встрече существует значительная научная литература, много известных византинистов ее подробно комментировали (Ф. Успенский, В. Златарский, И. Дуйчев, Г. Острогорский, Ф. Делгер, Д. Оболенский, Д. Шепард, такие богословы и историки, как И. Снегаров И. Гошев, И. Божилов, П. Георгиев). Диапазон и конфликт интерпретаций достаточно широк, но все же они сводятся к ответу на один вопрос: получил ли реально Симеон в 913 г. титул «царь» или патриарх (Николай Мистик) совершил над ним уничижительную псевдокоронацию?

и культуры. В этом плане можно указать на монографии Эгона Флайга (посвящена П. Бурдые) и Ричарда Уортмана⁸.

Именно с точки зрения театральности и ритуализированной политики рассмотрим один из самых аттрактивных эпизодов отношений Симеона с Византией — внушительный семиотический спектакль болгарского царя у стен Константинополя в канун мирной встречи с императором Романом Лакапенем. Как и ожидалось, переговоры не привели ни к чему. На фоне гнетущих декоров — внушительных и непреступных стен Константинополя — художественный (театрально-церемониальный) Эрос вдохновения Симеона затенял военно-политическую прагматику. Все византийские хронисты описывают это политическое представление: Продолжатель Феофана, Лев Грамматик, Псевдо-Симеон, Продолжатель Амартола, Скилица-Кедрин, Иоанн Зонара. Между историками существуют разногласия о том, в каком году состоялось это представление. Любопытно, что одни из крупнейших болгарских историков отстаивают 923 г. (В. Златарский, И. Дуйчев, частично В. Бешевлиев), тогда как К. Иречек, С. Рансеман, Г. Острогорский, Ф. Делгер, Д. Оболенский, Я. Любарский настаивают на 924 г. (см. Божилов 1983: 213, примеч. 36, где изложены основные концепции).

Цитируем указанный эпизод согласно «Хронике» Продолжателя Феофана: Происходило же это в четверг девятого ноября в четыре часа дня. Явился Симеон, ведя с собой множество разделенных на отряды воинов, *золотошитных* и *золотокопейных* (*χρυσιοπίδων και χρυσодοράτων*), *среброшитных* и *среброкопейных*, всякого цвета оружием украшенных, всех железом оснащенных. Окружив Симеона, они славили его на ромейском языке, как царя. Весь синклит, стоя на стенах, наблюдал за происходящим (Любарский 1992: 169; ГИБИ IV: 133).

Приведем этот отрывок в древнейшем славянском переводе «Хроники» Георгия Амартола: «**Прнде Семенъ, мноство много по совѣ вода, на многы полкы раздѣлен, швы за златыми шнты н н съ златыми**

⁸ В монографии Эгона Флайга (2003), например, рассматривается ритуализированная политика (знаки, жесты, господство) в Древнем Риме. Специального внимания заслуживает анализ политического и юридического значения похоронных церемоний, шествий с масками, изображающих предков (*imagines*) и надгробных речей (*laudatio fenebris*). Книга Р. Уортмана «Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии (I–II)» уже десятилетие известна русскому читателю, но, как нам кажется, большого отзвука не имела. Примерно в том духе написана и наша работа о символических войнах царя Симеона: Трендафилов 2013: 39–69.

копѣн, ннѣн же разлѣчннмн копѣн шроуѣжн оуѣрашеннн, всѣѣ желѣзномѣ оут-верженомѣ, сн же посредѣ ннѣѣхоу Семеена, тако црѣа славше Гречѣскимѣ санѣ. всн же в болрескомѣ съѣѣтѣѣ соуше, на градѣ стоаше, здрѣхоу творнмаа (Истрин 1920: 558; интересно, что славянский переводчик перевел греческое выражение *Ῥωμαίων φωνή*, «на ромейском языке», «ромейским голосом» как «Гречѣскимѣ санѣ», т. е. «греческим достоинством», «саном», «высоким положением», «должностью», возможно, переводчик наложил политическое табу на выражение «ромейский язык», ср. Срезневский III, 1: 259–261). Надо подчеркнуть, что староболгарские книжники старшей поры никогда не употребляют слова «ромей», «ромейский», меняя их без каких-либо угрызений совести на слова «греческий» и «эллинский». Болгары всячески старались в славянских текстах не допускать любого намека на связь Византии с Римом, на то, что *Империя* является наследницей могучему мировому государству. Единственно Симеон в своих поздних моливдовулах и письмах Роману Лакапену называется «Во Христе василевс ромеев», однако текст этих печатей написан на греческом языке (Йорданов 2001: 46–51; Славова 2010: 248) и болгарский царь переходит (на уровне инсигний) в другую культурно-языковую систему.

Попробуем проанализировать цитированный отрывок с точки зрения его имманентных особенностей (его нарративной специфике и месту в «Хронике» мы уже посвятили отдельную работу: Трендафилов 2012: 311–329). Среди них выделяются золотые и серебряные щиты и копья болгарских воинов. По-видимому, здесь продемонстрированы военная мощь, материальное благополучие и эстетический блеск Первого болгарского государства и его владетеля. Эти атрибуты власти выглядят сильно зависимыми от некоторых ветхозаветных культурных архитипов, при этом они воспроизводят, скорее всего, театральные интенции владетеля, а не топическое мышление византийского хрониста. В основном они помещены во Второй и Третьей книгах Царств.

Так, например, в II Царств. 8,7) рассказывается о победе царя Давида над сирийским властелином Адраазаром и ее последствиях: «И взял Давид *золотые щиты*, которые были у рабов Адраазара, и принес их в Иерусалим» (Библия 1989: 377).

В III Царств. 10–16,17) говорится о том, как «...сделал царь Соломон *двести больших щитов* из кованного золота: по шестсот сиклей пошло на каждый щит; и *триста меньших щитов* из кованного золота: по три мины золота пошло на каждый щит; и послал их царь в дар в доме из Ливанского дерева» (Библия 1989: 422).

Результатом и обобщением этих двух эпизодов является цитата из книги Царств (3 Царств 14: 25–28), где повествуется о правлении

царя Ровоама, сына Соломона, о взятии Иерусалима египетским царем Сусакимом, о его грабеже золотых щитов Давида и Соломона и их замене медными: «...Сусаким, царь Египетский вышел против Иерусалима и взял сокровища дома Господня и сокровища дома царского (и золотые щиты, *кай та дората та χρυσѐ*, которые взял Давид от рабов Адраазара, царя Сувского, и внес в Иерусалим). Все взял; взял и золотые щиты, которые сделал Соломон. И сделал царь Ровоам вместо них медные щиты, и отдал на руки начальника телохранителей, которые охраняли вход в дом царя. Когда царь входил в дом Господен, телохранители несли их, и потом опять относили их в палату телохранителей» (Библия 1989: 430; Септуагинта 1979: 668).

Можно полагать, что золотые щиты не только символизировали царский блеск и государственное благополучие, но и имели определенное ритуально-представительное и дипломатическое назначение. Щиты сопровождали царя, когда он входил в *Дом Господен*, а потом их опять возвращали в палату телохранителей, более того — после взятия щитов Сусакимом Ровоам поспешил восстановить их, хотя и уже в медном, а не золотом виде. Видимо, щиты были нужны для придворных церемоний.

В этом плане некие функциональные параллели сказанному дает история Древнего мира. Так, в республиканском Риме *фасции* ликторов символизировали идею справедливости и власть магистратов, а в монархическом Риме — власть царей. Вне пределов города в фасции втапливалась секира, которая слишком категорически и наглядно напоминала о прерогативах ликторов казнить и вообще выполнять свои решения силой.

Совершенно аналогичную функцию выполняют и золотые щиты первого отряда воинов Симеона, — видимо, речь идет о личной, представительной гвардии болгарского владетеля, которая и славилась его как царя на ромейском языке.

Конечно, описанная ситуация не только ритуальная и не отражает единственно дипломатического этикета. Надо ее поставить и в рамки военно-политических действий Симеона до этого момента. Болгарский царь (византийские источники не устают называть его только *архонтом*) со всем войском предпринял разорительный поход на Константинополь, опустошил Фракию и Македонию и, подойдя в Влахернское предместье столицы, попросил встретиться с императором и вести с ним переговоры о заключении мира. Роман Лакапен с радостью согласился, желая прекратить нескончаемые кровопролития. Однако Симеон (пока император готовил встречу с большими надеждами, соорудив пристань на берегу Космидия, в бухте Золотой рог), демонстративно спалил храм Пресвятой Богородицы

в Пиги (Источнике). Интересная прелюдия к мирным переговорам, которая запечатлена на миниатюре № 61 *Ватиканского списка* (Codex Vaticanus Slav. II) славянского перевода «Хроники» Константина Манасия (Дуйчев 1964: 174). Непосредственно перед переговорами с Симеоном Роман, не теряя веры и накинув на себя святочтимый омофор Богородицы, «словно укрыл себя непробиваемым *щитом*», и «...снабдив свою свиту оружием и *щитами*», явился в договоренное для переговоров место (Любарский 1992: 168–169; ГИБИ IV: 133). Производит впечатление тот факт, что хронист акцентирует внимание на *щитах*: на духовном *щите* императора и обычных *щитах* членов его свиты. В цитированном выше месте в «Хронике» им будут противопоставлены, как мы уже видели, золотые *щиты* свиты Симеона. Таким образом Продолжатель Феофана нагнетает напряжение между ярко духовным и вместе с тем заведомо скромным статусом византийского василевса и его окружения, с одной стороны, и ослепительно фанфаронским блеском парадного вооружения болгарского (варварского) агрессора — с другой. Характер этого вооружения напоминает реквизит театрально-ритуального представления. Однако надо выяснить сюжет этого спектакля у стен Константинополя, который высокопоставленный режиссер-постановщик Симеон и его золотошитные актеры разыграли перед избранной публикой Синклита (Сената). А к Сенату болгарский владетель имел свое отношение и, может быть, таил некие надежды. В письме, написанном летом 923 г., Константинопольский патриарх Николай Мистик выражает недовольство тем фактом, что Симеон, получив письмо от императора (Романа Лакапена), не ответил ему лично, а отправил свое послание Сенату (*ἀλλὰ πρὸς τὴν σύγκλητον*). Патриарх расценивает поступок болгарского царя (как и в других случаях) весьма отрицательно: его поведение по отношению к таким высокопоставленным особам *Империи* странно, непристойно и недопустимо насмешливо. Или, как Николай Мистик выражается, слова Симеона — это хитрости, детские байки и шутки (ГИБИ IV: 278).

Кажется, что Симеон гастролировал у стен византийской столицы с одним, но зато хорошо знакомым в Константинополе римовизантийским спектаклем «Выбор солдатского императора» (*Colider Emperor; Soldatenkaiser*). Традиционная сцена для таких выборов находилась в Евдемоне, расположенном на седьмой миле от «идеального» центра Константинополя, так называемого Милиона. Евдемон представлял собой комплекс, включающий костел, дворец и несколько церквей, расположенных в обширном поле (Жанен 1964: 447–450). Именно в этом поле, названном *Кампусом* и сильно напоминающем римский *Кампус трибуналис*, проводились военные парады и сборы армии,

обычно Фракийской. Здесь устраивались торжественные встречи владетелей после их победоносных военных кампаний; наконец, что для нашей темы очень важно — здесь воинские подразделения приветствовали перед Синклитом и народом новоизбранных солдатских императоров, а потом происходила и коронация. Необходимо заметить, что выбор византийских солдатских императоров происходил в постоянном городском центре (т. е. представление проводилось на фиксированной сцене, тогда как римских выбирали в разных локациях, в зависимости от диспозиции войсковых лагерей). Кроме того, с рождением урбанистической константы (столичного города) появляются и постоянные зрители, занимающие (условно говоря) ложи и бельэтаж, иначе говоря — более удобные и представительные места (Синклит), и амфитеатр, т. е. галерея (народ, рядовое городское население). Сначала зрители не играли особой политической роли и главным образом аплодировали избраннику, потом, однако, все больше и больше нарастала роль Синклита и партий в цирке, уже вмешивалась и Церковь (Острогорский 1973: 33–42). Другими словами, *военная империя* Позднего Рима превращается, хотя и в определенной степени, на византийской почве в *сенатскую* (Бек 1978: 60–70; Хрисос 1975: 169–173; Рашев 2007: 17–19).

Действительно, на открытой сцене Евдемона (были, конечно, и другие случаи) константинопольская публика приветствовала немало солдатско-сенатских императоров: Валента (364–378), Фоку (602–610), знаменитого Ираклия (610–641), Констанса II (641–648). От свержения Юстиниана II в 695 г. до восшествия на престол Льва III в 717 г. на троне видим последовательно Леонтия, Тиберия III, Филиппика Вардана, Анастасия II, Артемия, Феодосия III. Пройдет век — на троне уже Лев V Армянин (813–820), после него Михаил II (820–829). А традицию провозглашения солдатских императоров завершает Никифор Фока (963–969). В эпохах Комнинов и Палеологов у византийских придворно-государственных кругов заметна тенденция к соблюдению династического континуитета. В Евдемоне находился импозантный дворец, который, правда, был разрушен в начале IX в. болгарским ханом Крумом и, по-видимому, был восстановлен Василием I: там он триумфовал в 879 г. Во время своей учебы и монашества в Константинополе Симеон явно стал свидетелем императорских триумфов и парадов и заботливо сохранил память о них.

Симеон разыгрывал старую, но все же незабытую пьесу, которая, строго говоря, была показана на византийской сцене в последний раз чуть больше века тому назад, когда 25 декабря 820 г. Лев V был убит заговорщиками (переодетыми священниками) в храме Св. Софии во время рождественской литургии (несмотря на то, что он

храбро оборонялся и с церковным крестом отражал их удары) и на трон поставили узника Михаила II, причем его освободили из тюрьмы, не имея ключей для его кандал (ключи хранил у себя Лев V из соображений безопасности). Окованного василевса усадили на царский трон, и едва в середине дня удалось разбить кандалы молотом. Поистине, зловещий символ государственного хаоса и владетельского бесправия, царящие в Византии, да и вся рождественская служба в 820 г. и ее подробности на много лет опережают абсурдистские кошмары. Так или иначе оба указанных властелина являются солдатскими императорами — до своего выбора они занимали должность начальника федератов. Симеон практически возобновил традицию в соразмерном, несколько эстетизированном виде, а не в виде характерного византийского бриколажа. Но театрализованная акция болгарского царя имела и другие, более конкретные основания. Его главный противник Роман Лакапен сподобился императорского титула почти так, как это сделали его предшественники, солдатские императоры, однако он был друнгарий (адмирал) флота и поэтому действовал способами военных матросов, а не военачальников сухопутных армий. К этому он ловко добавил и брак своей дочки с законным, но малолетним императором Константином VII Багрянородным. Вот как описывает акцию по присвоению власти Романом западный (лангобардский) хронист (и вместе с тем сатирик, моралист и критик государственных порядков и на Востоке, и на Западе), кремонский епископ Лиутпранд в 26-й главе третьей книги своего сочинения «Антаподосис» («Возмездие»): «Роман же, будучи человеком умным, услышав о смерти обоих императоров, то есть Льва и Александра, собрал флот недалеко от столицы и так, чтобы его хорошо было видно из дворца. Однако к самому дворцу не поплыл... отплыв, прибыл со собранными судами к малому острову возле Константинополя... дворцовым послам Роман сказал, что избегал дворца, опасаясь за свою жизнь, и если она не будет гарантированной под присягой, он обратится за содействием к королю критских арабов и обрушится на Империю... вся знать, пораженная страхом... доверчиво вышла к нему, охотно желая исполнить то, что он добивался. Роман с большой свитой и без всякого риска поспешил в город и, очистив дворец от тех, кого подозревал, заменил их своими сторонниками... А чтобы довести начатое до конца, он вступил в связь с матерью Порфирогенета, Зоѣ, Зоей. Как только город оказался в его руках, Роман был провозглашен всеми василеопатором» (Лиутпранд 2006: 64; о страхе в Константинополе и об его разновидностях: Симеонова 2012: 33–45).

Надо сказать, однако, что спектакль Симеона следовал и некоторым протоболгарским традициям. В частности, в 813 г. хан Крум

(Κροῦμμος) разыграл подобный спектакль (хотя и в нем превалировали языческие элементы) в пространстве между Евдемоном и Золотыми воротами, где обычно происходило провозглашение солдатских императоров. К этому надо добавить и чисто символический момент: шесть дней тому назад здесь был выбран новый солдатский василевс, Лев V Армянин. Болгарский хан совершил церемониальные действия, о которых повествует ряд византийских хронистов — Scriptor incertus, Феофан Исповедник, Лев Грамматик. Так, Феофан пишет: «Круммос, тот новый Сеннахерим... через шесть дней самодержавия Леона, приступил с силою, с конями к царствующему граду, обошел его пред стенами от Влахерн до Златых ворот, развивая свои войска, совершил свои скверные, демонские жертвоприношения на лугу у Златых ворот пред морем и просил царя выколотить свое копьё у сих врат, но царь не согласился, и Круммос возвратился в свой шатер» (Феофан 1884: 369–370). Согласно Scriptor incertus, Крум принес в жертву многих людей и животных, облил свои ноги у берега моря и полил водой своих солдат, которые вместе с наложницами хана приветствовали его, в то время как жители Константинополя наблюдали безучастно и с испугом у стен города это достаточно своеобразное зрелище (ГИБИ IV: 20, 56).

Симеон воспроизводил театральный сюжет «Выбор солдатского императора» не только предупреждая таким образом *Империю* о последствиях его будущего реального осуществления; болгарский царь угрожал и лично Роману Лакапену, намекая на то, как он заграбил императорскую власть. О парадном одеянии гвардейцев Симеона уже шла речь, да и парад сам по себе всегда играл роль символического спектакля. Есть еще два факта, которые надо учесть, говоря о гастроли болгарского военного ансамбля у стен Константинополя: 1) войсковые подразделения окружили своего царя, и он находился в середине их обруча; 2) солдаты приветствовали Симеона как царя на ромейском языке. Эти утверждения Продолжателя Феофана нуждаются в уточнениях.

То, что солдаты окружили своего царя, дело обычное и предваряет провозглашение любого солдатского императора. (О коронации пока не идет речь, обряд проходит позже, в кафедральном храме, с обязательным участием патриарха.) Ритуал зафиксирован в многих текстах, а также в ряде миниатюр иллюстрированных рукописей. Так например, в Мадридском списке «Хроники» Иоанна Скилицы помещено изображение провозглашения упомянутого Льва V Армянина, а в Ватиканском списке славянского перевода «Хроники» Константина Манасия есть суммарное изображение Чуда Моисея о воде из скалы и провозглашения Иисуса Навина царем евреев. Миниатюристи

представили новоизбранных царей, окруженных войнами и поднятых на щитах.

А как приветствовали своего владельца болгарские войны? Возможно, как предполагается, типичной византийской дворцово-парадной формулой:

Миротворному василевсу — многая лет,

Ἐπιτοπὸς βασιλέος πολὰ αὖξι τα ἔτη

Симеону василевсу — многая лет.

Συμεὸν βασιλεύς πολὰ αὖξι τα ἔτη

(Славова 2010: 239)

Обе формулы зафиксированы на свинцовой печати из северо-восточной Болгарии (нашлись восемь экземпляров). Несмотря на многочисленные мнения относительно значения этих формул, все же трактовки склоняются к пожеланию долголетия; даже существует предположение, что в печати представлена целая политическая программа, а Симеон подчеркивал таким образом свою владетельскую легитимность и высокомерную убежденность в собственной правоте (см.: Бешевлиев 1992: 82–83; Йорданов 1993: 9–12 и 5–30; Йорданов 2001: 46–48; Тотев 2006: 218–22; Шепард 2007: 137–139; Славова 2010: 239–240). Надо добавить, что фронтальное изображение царя Симеона на этой печати, его одеяния и знаки власти выдают значительное сходство с образами императоров Романа Лакапена, его сына Христофора и Константина VII на византийском моливдовуле (датируется 921–931 гг.), найденном при раскопках в Преславе (см.: Тотев 1991: 99–100).

Это пожелание долголетия (*πολυχρόνιον*) читается в легенде одной из группы свинцовых печатей Симеона, датированных тем же временем (Йорданов 2001: 162). Но пожелание имеет свои традиции в протоболгарских каменных надписях языческого периода и заканчивает текст двух надписей строительного характера эпохи хана Омуртага (814–831) и одну — правления его сына, хана Маламира (831–836) (см.: Бешевлиев 1992: 206–226). В конце этих надписей неизменно помещается пожелание хану прожить сто лет, *qt; ἑκατον*.

Конечно, возможно и другое, скорее всего дополнительное, объяснение. Царь Симеон воспроизводил старинное топическое выражение, восходящее к Пуническим войнам и приписываемое Цицероном и Титом Ливием Ганнибалу: «*Hanibal ante portas (ad portas)*» — враг у ворот города. Сам патриарх Николай Мистик свидетельствует о занятиях болгарского царя древней историей, не говоря о внушительном историческом сборнике, составленном по его заказу и с его участием.

Как было сказано, спектакль Симеона у стен Константинополя имел психологический эффект, но не привел к реальным политическим и военно-стратегическим результатам. Последовала встреча двух властелинов — она запечатлена и на одной из миниатюр Радзивилловской летописи (Кукушкина 1994: 310). Роман Лакапен произнес миролюбивую речь, поразительно напоминающую трогательную манеру писем Николая Мистика Симеону и «Слово на мир с болгарами» Арефы Кесарийского. Согласно византийским хронистам, слушая речь Романа, высокообразованный Симеон восхитился мудростью полуграмотного императора. И хотя мирное соглашение не было достигнуто, но все же византийцы восприняли встречу как свою победу. Однако для болгарских поэтов и художников XIX в. результаты переговоров были победными для Симеона и унижительными для византийцев. Более критически оценивает политический компромисс Симеона Я. П. Полонский в своем стихотворении «Симеон, царь Болгарский»:

Что ты сделал, царь великий,
Царь славянских христиан!
.....
Для того ли Сам Распятый,
Сам Христос, так много сил
Дал тебе, чтоб ты призванья
Своего не довершил!

(Полонский 1896: 45–46)

Более интересен, разумеется, спектакль царя Симеона у стен Константинополя, где разыгран «Выбор солдатского императора» с учетом аналогичного опыта протоболгарского хана Крума в 813 г. и некоторых имперских почетных ритуалов и титулов, которые болгары-язычники уже заимствовали (или узурпировали) у несметного византийского символического капитала.

Цитируемая литература

- Бек 1978 — *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978.
 Бешевлиев 1992 — *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи (второ преработено и допълнено издание). София: БАН, 1992.
 Великов 2004 — *Великов А.* Византийските мимове. Аспекти в отношението на централната власт // *Civitas Divino-Humana. In honorem annorum LX*

- Georgi Bakalov. Сборник в чест на 60-год. на проф. Г. Бакалов. София: Тангра Тан Нак Ра, 2004.
- Библия 1989 — Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. 4-е изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
- Божилев 1983 — *Божилев И.* Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България. София: Издателство на Отечественния фронт, 1983.
- Гечев 1975 — *Гечев С.* Към въпроса за авторството на Храбровата апология // Литературна мисъл, XIX, 1975, 3.
- ГИБИ IV — Гръцки извори за българската история. Т. IV. София: БАН, 1961.
- Дуйчев 1964 — *Дуйчев И.* Миниатюрите на Манасиевата летопис. София: Български художник, 1964.
- Жанен 1964 — *Janin R.* Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. II edition. Paris, 1964.
- Иванов 1994 — *Иванов С.* Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.
- Истрин 1920 — *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. I: Текст. Пг., 1920.
- Йорданов 1993 — *Йорданов И.* Печатите на преславските владетели 893–971. София: Св. Георги Победоносец, 1993.
- Йорданов 2001 — *Йорданов И.* Корпус на печатите на средновековна България. София: Агато, 2001.
- Кукушкина 1994 — *Кукушкина М. В.* (отв. ред.). Радзивиловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. СПб.: Глагол; М.: Искусство, 1994.
- Лиутпранд 2006 — *Лиутпранд Кремонский.* Антаподосис. Книга об Отгоне. Отчет о посольстве в Константинополь. Издание подготовил И. В. Дьяконов. М.: Русская панорама, 2006.
- Лотман 1992 — *Лотман Ю. М.* Театр и театральность в строе культуры XIX века // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3-х т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992.
- Лотман 1992а — *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992.
- Любарский 1992 — *Любарский Я. Н.* Сочинение Продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописания // Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. Издание подготовил Я. Н. Любарский. СПб.: Наука, 1992.
- Острогорский 1973 — *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронавания // Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сборник в честь В. Н. Лазарева. М.: Наука, 1973.

- Памятники 1968 — Памятники византийской литературы IV–IX вв. М.: Наука, 1968.
- Памятники 1969 — Памятники византийской литературы IX–XIV веков. М.: Наука, 1969.
- Полонский 1896 — *Полонский Я. П.* Полное собрание стихотворений, т. 2. СПб.: Изд. А. Ф. Маркса, 1896.
- Райх 1903 — *Reih H.* Der Mimus. Ein litterarentwickelungsgeshhichtlicher Versuch. Ersten Band. Theorie des mimus. Berlin: Weidmanusche Buchhandlung, 1903.
- Рашев 2007 — *Рашев Р.* Цар Симеон. Щрихи към личността и делото му. Велико Търново: Фабер, 2007.
- Септуагинта 1979 — *Septuaginta. It es Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs.* Nörlingen: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Симеонова 2012 — *Симеонова Л.* Константинопол и неговите страхове // Балкани, 2012, № 1.
- Синицына 1965 — *Синицына Н. В.* Послание константинопольского патриарха Фотия князю Борису Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ, XXI. М.; Л.: Наука, 1965.
- Славова 2010 — *Славова Т.* Владетел и администрация в ранносредновековна България. Филологически аспекти. София: ПАМ Пъблишинг Къмпани ООД, 2010.
- Славова 2013 — *Славова Т.* Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2013.
- Сотас 1931 — *Cottas V.* Le Théâtre à Byzance. Paris: Paul Guethner, 1931.
- Срезневский III, 1 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание, т. 3, ч. 1: Р–С. М.: Книга, 1989.
- Тотев 1991 — *Тотев Т.* Византийски императорски печати от Плиска и Преслав // Известия на Народния музей Варна, 1991, № 26 (41).
- Тотев 2006 — *Тотев Т.* Моливдовул царя Симеона (893–927) из Северо-восточной Болгарии с пожеланиями долголетия // Византийский временник, 65 (90). М.: Наука, 2006.
- Трендафилов 2011 — *Трендафилов Х.* Цар-Симеоновият гастрол на 9. IX.923/924 г.: деконструкция на архитипа // Оттука започва България. Материали от Втората национална конференция по история, археология и културен туризъм «Пътуване към България». Шумен, 14–16.05.2010. Шумен: Епископ Константин Преславски, 2011.
- Трендафилов 2013 — *Трендафилов Х.* Символните войни на цар Симеон // Преславска книжовна школа, т. 13. Шумен: Фабер, 2013.
- Уортман I–II — *Уортман Р.* Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. М.: О. Г. И., 2004; Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М.: О. Г. И., 2004.
- Успенский 1996 — *Успенский Б. А.* Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

- Феофан 1884 — Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. В переводе с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. С предисл. О. М. Бодянского. М.: Университ. тип., 1984 (ЧОИДР при Моск. ун-те, кн. 1).
- Флайг 2003 — *Flaig Egon*. Ritualisierte Politik. Zeihen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom. Historische Semantik. Band 1. Göttingen, 2003.
- Фрейберг 1974 — *Фрейберг Л. А.* Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции. // Византийская литература. Ответств. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1974.
- Фрейберг 1975 — *Фрейберг Л. А.* «Апология мимов» Хорикия // Античность и Византия. Ответств. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1975.
- Хрисос 1975 — *Chrissos E.* Die „Krönung“ Symeons in Hebdomon // *Cyrillomethodianum*, 1975, № 3.
- Шепард 2007 — *Шепард Д.* Българският цар Симеон-миротворец // Шепард Д. Непокойни съседни. Българо-византийска конфронтация, обмен и съжителство през Средните векове. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2007 (перевод с англ.).

Русская духовность и иконопочитание

Специфика православной духовности вообще — и, в частности, русской православной духовности — в большой степени определяется практикой иконопочитания.

Как известно, православное богословие существенно менее разработано, чем богословие католическое; отсюда особое значение получает то, что называют иногда литургическим богословием — когда богословские понятия не усваиваются в систематической форме, но воспринимаются прежде всего через обряд, через литургию — и, в частности, через икону. Иначе говоря, в этих условиях представления о Боге усваиваются в процессе общения с Богом.

Иконопочитание, можно сказать, предстает как общий принцип видения мира, и этот принцип распространяется на самые разные области духовной культуры. Так, например, отношение к иконе, т. е. к визуальному образу, может определять отношение к слову и даже к языку как средству выражения Богооткровенной мысли¹. Отсюда объясняется восприятие церковнославянского языка как иконы православия, столь характерное для русской культуры, или же такое явление русской духовной жизни, как имяславие².

Необходимо подчеркнуть, что именно отношение к иконе определило в свое время духовное расхождение восточного и западного христианства. Это расхождение началось намного раньше так называемой схизмы Керуллара (1054 г.), обозначившей окончательное размежевание двух духовных традиций. Оно восходит к эпохе Карла Великого, деятельность которого в значительной мере определила вообще догматические расхождения Западной и Восточной церкви: он способствовал тому, что в Западной церкви был отвергнут догмат иконопочитания и изменен Символ веры через добавление *Filioque*³.

Полемике с Седьмым Вселенским собором (Вторым Никейским собором 787 г.), утвердившим догмат иконопочитания, специально посвящены так называемые «*Libri Carolini*» (790–793 гг.), написанные от имени Карла и, видимо, при его непосредственном участии; эта

¹ См. в этой связи: Б. Успенский, 1996а, с. 486 сл.; Б. Успенский, 1996б.

² См.: Б. Успенский, 1978.

³ См.: Зеелигер, 1926, с. 616–617, 624; Розеншток и Виттиг, II, с. 461 сл.; Классен, 1968, с. 561–562, 605–606; Геро, 1973, с. 9, *passim*.

полемика была в какой-то мере обусловлена филологическим недо-
разумением, поскольку в латинском переводе актов Седьмого Вселен-
ского собора, имевшемся в распоряжении Карла и его сотрудников,
не различались слова *λατρεία* и *προσκύνησις* применительно к ико-
нам — оба слова были переведены как *adoratio*⁴; вместе с тем «*Libri Carolini*» обнаруживают определенное сходство с учением иконобор-
цев⁵. Постановления Седьмого Вселенского собора были вслед за тем
отвергнуты Франкфуртским собором (794 г.), созванным Карлом.
Между тем, ранее Римская церковь поддерживала иконопочитание;
в частности, активным защитником иконопочитания был папа Адри-
ан I (772–795), поддержавший решения Седьмого Вселенского собо-
ра. Нельзя не отметить при этом, что вмешательство монарха в дела
Церкви в большой степени отвечало идеологии иконоборцев, борьбе
с которыми и был посвящен Седьмой Вселенский собор.

В отличие от иконоборцев Римско-католическая церковь никогда
не отвергала сакральных изображений, однако она не усвоила того от-
ношения к иконам, которое присуще православному сознанию. Хотя
Седьмой Вселенский собор, так же как и Константинопольский собор
843 г., установивший празднование Торжества Православия и анафе-
матствовавший иконоборцев, и были признаны Римской церковью,
она не приписывает иконопочитанию догматического значения;
«если для православных икона является языком Церкви, выражением
Божественного Откровения и необходимой составной частью бого-
служения, то в Римской церкви она такого значения не имеет»⁶. Имен-
но в восточном христианстве почитание икон связано с б о г о с л о в и е м
в о п л о щ е н и я (подробнее об этом будет сказано ниже) — между
тем, для западного христианства такая связь нехарактерна.

Общеизвестно вообще, что специфика православия — и, в част-
ности, православное понимание иконы — определилась в спорах ико-
ноборцев и иконопочитателей. Не случайно первое воскресенье Вели-
кого поста, когда ежегодно подтверждается догмат иконопочитания,
именуется «Неделей (или Торжеством) Православия»; в этот же день
провозглашалась анафема всем вообще противникам православия —
подобно тому, как идолопоклонники традиционно олицетворяли для
христиан противников христианства, так иконоборцы для православ-
ных стали олицетворять противников православногo учения.

Особое значение и особую актуальность для православного со-
знания приобрело при этом принципиальное различие чувственного

⁴ См.: Геро, 1973, с. 10; И. Мейендорф, 1974, с. 46.

⁵ См.: Геро, 1973, с. 16–18, 22.

⁶ Л. Успенский, 1989, с. 109, ср. с. 168.

и духовного опыта. Это различие явилось одним из основных моментов в полемике иконопочитателей и иконоборцев.

Иконоборцы выступали против икон, поскольку, по их мнению, причастие — это подлинная (и единственная!) икона Бога⁷. Иконоборческое понимание «иконы» принципиально отличается от понимания иконопочитателей, но необходимо иметь в виду, что православное понимание иконы (основывающееся на сущностном различии образа и архетипа) было в конечном итоге разработано именно в процессе полемики с иконоборцами.

Представления иконоборцев опираются, по-видимому, на определенную традицию христианской мысли⁸. Любопытно отметить в этой связи, что подобное отношение к причастию в какой-то мере сохраняется в Католической церкви, что проявляется прежде всего в адорации Святых Даров: как известно, в католических храмах Дары в виде гостии (т. е. освященного и преосуществленного хлеба) выставляются для лицезрения и поклонения — в сущности, как видимый (зрительно воспринимаемый) образ Бога; точно так же католический священник во время литургии поднимает гостию, показывая ее верующим и провозглашая: «Вот Агнец Божий (Esse Agnus Dei)»⁹. Соответствующее отношение к гостии обусловило появление католического праздника Тела Христова (*Corpus Domini*) в 1264 г.; не случайно в западном церковном искусстве мы можем встретить изображение Богородицы, держащей гостию вместо Младенца (так называемая «Матерь евхаристии»), или же святого, которому является Христос в виде гостии¹⁰.

⁷ См.: Геро, 1975, с. 4–7, 11, *passim*; Геро, 2000, с. 341–343; Острогорский, 1928, с. 48; И. Мейендорф, 1974, с. 44, 50; П. Мейендорф, 1995, с. 37–39. Ср.: Деяния всел. соборов, VII, с. 480–482; Манси, XIII, с. 261–264 (Деяние 6-е, том 3-й).

⁸ См.: Озолин, 1966; И. Мейендорф, 1974, с. 44; Геро, 1975.

⁹ Адорация Святых Даров в Католической церкви происходит как во время литургии, когда имеет место их *элевация*, так и вне литургического действия, когда имеет место их *экспозиция*; элевация Даров известна с конца XII в., экспозиция — с первой трети XIII в. См.: Терстон, 1901; Терстон, 1907; Терстон, 1909; Терстон, 1909а; Райбле, 1908; Дюмуте, 1926; Каброль, 1921; Леклерк, 1950, стлб. 345–347; Брове, 1967 (с. 26–69); Рубин, 1991, с. 55–57, 63–82.

¹⁰ Александр Гэлльский (Alexander Halesius, ок. 1185–1245), определяя причастие как «усвоение [Святых Даров] через вкус» (*manducatio per gustum*), сопоставлял его с «усвоением через зрение» (*manducatio per visum*); в XIII в. становится популярной идея «духовного причащения», достигаемая именно

С точки же зрения православных (т. е. иконопочитателей) причащение — это мистическое, сверхчувственное соединение с Богом, которое в принципе вне чувственного опыта. Поэтому, может быть, причастие в Православной церкви немедленно заедается и запивается — с тем, чтобы избежать чувственного восприятия¹¹; и православный священник, который при совершении литургии увидит Дары в виде тела или крови, должен прекратить действие — он должен осознать это явление как духовное испытание, но ни в коем случае

созерцанием Святых Даров, даже без их вкушения (Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский). См.: Рубин, 1991, с. 64; ср. также: Шлетте, 1959.

Л. А. Успенский писал в этой связи: «Что касается святых Даров, то в православии они не являются предметом созерцания и в [православной] Церкви нет чина их ритуального показывания. Не “созерцайте и поклоняйтесь”, а “примите, ядите ..., пейте...” определяет приобщение Святым Дарам: их вкушение, а не созерцание. У римо-католиков же смотрение на совершение Евхаристии и на Святые Дары доведено до своего логического завершения в чине *adoration du Saint Sacrement*... Здесь Тело Спасителя в Святых Дарах превращается именно в объект созерцания, смотрения, т. е. происходит смешение святых Даров с образом. И действительно, в одной из руководящих статей, касающихся устройств престола ... читаем: “Когда на престоле выставляются Святые Дары, следует убирать с него Распятие. Ненормально, чтобы два изображения Христа — в образе значительном (*suggestive*), но пустом, и в веществе (*espèce*) таинства, таинственном, но реальном — составляли друг другу конкуренцию” (А.-М. Roguet. *L'autel. — “La Maison-Dieu”*, № 63, 1960, с. 110). Роль образа прямо усваивается здесь Святым Дарам» (Л. Успенский, 1963, с. 251–252).

¹¹ Этот обычай фиксируется в «Вопрошаниях Кирика, Саввы и Ильи» (XII в.) (см.: РИБ, VI, № 2, с. 53; Смирнов, 1913, прилож., № 1, с. 21); относительно позднейшей русской практики см., например: Срезневский, III, стлб. 1189; Булгаков, 1913, с. 800, 1139. У греков принято заедать причастие, но не обязательно его запивают (это связано с обрядом проскомидии: для заедания используется антидор, и таким образом хлеб является освященным, а вино нет). Лишь в рудиментарной форме это явление представлено в Западной церкви: мы знаем о единичных случаях заедания или запивания причастия в Средние века (см.: Юнгманн, II, с. 411–413), но у нас нет данных, говорящих об этом как о общеупотребительной практике.

Данный обычай принято трактовать как очистительный, необходимый для того, чтобы предотвратить смешения причастия с обыкновенной, профанной пищей (см.: Юнгманн, II, с. 411), но нельзя ли предположить, что он нужен был и для того, чтобы избежать чувственного восприятия причастия?

не воспринимать его как образ истинных Тела и Крови Христовых¹². Итак, причащение непосредственно связано здесь с мистическим восприятием, которое противопоставлено чувственному опыту. В этом смысле причащение соответствует приобщению к мысленному, духовному раю¹³.

Напротив, икона предполагает именно чувственное — зрительное — восприятие. Икона в принципе изображает то, что было на земле, то, что дано было нам в чувственном опыте. Поэтому, например, возникал вопрос о возможности изображения Бога Отца (которого «никтоже виде нигдеже» [Ин. I, 18; ср.: I Ин. IV, 12; Тим. VI, 16] и которого вообще, по словам церковного песнопения, «человѣкомъ невозможно видѣти» [ирмос 9-й песни канона на погребение]), так же как и вопрос о допустимости аллегорических изображений¹⁴. Ико-

¹² В «Известии учительном...», которое помещается в Служебниках (начиная со Служебника 1699 г.), говорится: «Аще по освящении хлѣба или вина покажется чудо, сиестъ, видѣ хлѣба въ видѣ плоти, или отрочате, вино же в видѣ крове, и аще паки не пременится сей видѣ, сиестъ, аще не паки явится видѣ хлѣба, или вина, но сиче непременно пребудеть, никакоже иерей да причастится: ибо не суть сия тѣло и кровь Христова, но точию чудо от Бога, невѣрства или иныя ради вины явлено» (Служебник, 1958, л. 242–242 об.). О истории этого сочинения см.: Петровский, 1911 (о данном правиле говорится на с. 1216–1217). Полагают, что возможным автором этого сочинения является Евфимий Чудовский (см.: Никольский, 1978, № 11, с. 73–74).

Характерно в этом же смысле, что Православная церковь не признает стигматов как духовного явления: православное сознание трактует их как соблазн, как недопустимое смешение чувственного и мистического опыта.

¹³ Ср. средневековые представления о существовании духовного и чувственного рая (см.: Гримм, 1977). По словам Григория Синаита, Ὁ παράδεισος διττὸς ἐστίν, αἰσθητὸς καὶ νοητὸς (Минь, PG, CL, стлб. 1242) или в славянском переводе XV в.: «Рай сугубъ есть. чювьствныи и мыслъныи» (ГИМ, Син. 923, л. 40; Седельников, 1937–1938, с. 170). В другом славянском поучении (представляющем собой, возможно, перевод трактата Анастасия Синаита) ставится вопрос: «Чювьственыи ли есть рай или разумень, тлѣнен или не тлѣненъ»; следует ответ: «Якоже и два Еросалима ... небѣсныи и земныи, такоже и два рая, единъ духовныи, а другии чювьственыи» (ГИМ, Син. 951, л. 175; Горский и Невоструев, II/3, № 316, с. 569; ср.: ГИМ, Син. 275, л. 82 об. — Горский и Невоструев, II/2, № 162, с. 407).

См. в этой связи послание новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму (см.: Б. Успенский, 2002а).

¹⁴ Л. Успенский, 1989, с. 239 сл., 315 сл.; Денисов, 1901. Ср. постановление Большого московского собора 1667 г.: «Повелѣваемъ убо отнынѣ Господа

на вообще возможна постольку, поскольку Бог воплотился в человеческом образе, и именно догмат Боговоплощения — то, что «Слово стало плотью», — был основным аргументом защитников иконопочитания¹⁵.

Саваоѳа образъ в' предъ не писати в' нелѣпныхъ и не приличныхъ видѣніихъ, зане Саваоѳа (сиречь Отца) никто видѣ когда во плоти. Токмо якоже Христос видѣнъ бысть в' плоти, тако и живописуется, сирѣчь воображается по плоти, а не по Божеству» (Деяния 1666–1667 гг., л. 22 четвертой фолиации). Столетием раньше о недопустимости изображения «невидимаго Божества и безплотныхъ» заявлял Иван Висковатый; соответственно, он предлагал начало Символа веры, где речь идет о Боге Отце, писать на иконах словами и только начиная со следующего члена Символа, где говорится о Христе, переходить к иконному письму: «Писати бы на иконѣ словы: “Вѣрую въ единаго Бога Отца вседръжителя, творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ”. А оттоле въ писати и въображати по плотскому смотрению иконнымъ писмомъ: “И во единаго Господа Ісуса Христа, сына Божія”, и прочая до конца» (Бодянский, 1858, с. 2, ср. с. 8; Андреев, 1932, с. 219, ср. с. 222; ср. полемический отклик: ГИМ, Син. 569, л. 242; Горский и Невоструев, II, 3, № 322, с. 639). Достаточно показательно в этой связи и послание Ивана Бегичева С. Л. Стрешневу «о видимомъ образе Божиимъ» 1640-х гг. (Яцимирский, 1898, с. 1–13), где обсуждаются слова, сказанные Богом Моисею на горе Синай: «И тогда оузриши задняя моя...» (Исх. XXXIII, 23); Стрешнев понимал эти слова буквально, между тем Бегичев настаивал на том, что их надо толковать иносказательно — в противном случае пришлось бы признать, что Бог доступен «плотскому смотрению», т. е. чувственному восприятию (в свою очередь, Стрешнев обвиняет своего оппонента в том, что если он не верит в доступность Бога человеческому восприятию, то он не верит и в воплощение Христа в человеческом образе). Ср., вместе с тем, слово «на глаголющя, такъ Господа Саваоѳа, ѡмомъ точію подобаеъ разумѣти, во сбразѣхъ же писати не подобаеъ, и не можно...» у Афанасия Холмогорского в «Щите веры» 1690 г. (ГИМ, Син. 346, л. 1275–1293, ср. ГИМ, Син., стар. кат. III, л. 184–207об. — Горский и Невоструев, II, 3, № 310, с. 527, № 337, с. 806–807).

Совершенно так же вызывала сомнение и способность мистического (духовного) созерцания Бога Отца. В 1651 г. никольский поп Прокофей, противник единогогласного пения, говорил о благовещенском протопопе Стефане Воинфатьеве (духовнике царя Алексея Михайловича), что тому было видение Саваоѳа, замечая при этом: «И протопоп де Благовѣщенской ... ханжа, сказаль де онъ: *Господа Саваоѳа видѣлъ*, и онъ де бѣса видѣлъ, а не Бога. А Бога де хто можеъ видѣти во плоти» (Распросные речи, 1861, с. 394, ср. с. 395).

¹⁵ См. в этой связи: Острогорский, 1927; Флоровский, 1933, с. 247–254; И. Мейендорф, 1974, с. 44–50.

Лучше всего об этом сказал Иоанн Дамаскин: «Смело изображаю Бога невидимого — не как невидимого, но как сделавшегося ради нас видимым через участие и в плоти и крови. Не невидимое его Божество изображаю, но посредством образа выражаю плоть Божию, которая была видима» (Первое слово в защиту икон, IV)¹⁶. Или еще: «Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства своей природы, сущий в образе Божиим — когда Он примет зрак раба [Филип. II, 7] и смирится в нем до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания — Того, кто допустил, чтобы его видели» (Первое слово в защиту икон, VIII)¹⁷. И на Седьмом Вселенском (Втором Никейском) соборе 787 г. было заявлено: «Истинные христиане ... изображая живописно то, как Слово сделалось плотию и обитало между нами, т. е. сделалось совершенным человеком, поступают весьма правильно. Ибо описуется Бог Слово как живший между нами плотию, но никто и не подумал живописно изображать Божество Его, потому что сказано: Бога никтоже нигдеже виде [I Ин. IV, 12]; ибо Он неопикуем и невидим и непостижим, но описуем по человечеству»¹⁸.

¹⁶ Минь, PG, XCIV, стлб. 1235–1236; Иоанн Дамаскин, 1893, с. 4.

¹⁷ Минь, PG, XCIV, стлб. 1237–1240; Флоровский, 1933, с. 252; ср.: Иоанн Дамаскин, 1893, с. 6. См. также: Третье слово в защиту икон, VIII — Минь, PG, XCIV, стлб. 1328–1330; Иоанн Дамаскин, 1893, с. 93.

¹⁸ Деяния Всел. соборов, VII, с. 462; Манси, XIII, стлб. 244 (Деяние 6-е, том 2-й). Ср. далее здесь: «Итак, пусть по истине услышат, что божественное естество, как мы сказали, выше описания, а человеческое описуемо ... Если вместе с естеством человеческим стало описуемым и естество божества Его, когда Он возлежал и был повит пеленами в яслях; то и на иконе, изображающей человеческое естество, неопикуемое божество Его описуется. Равным образом, если вместе с естеством человеческим стало на кресте описуемо и естество божества Его; то и на иконе, изображающей человеческое, неопикуемое божество Его описуется. Если же не было первое, то никак невозможно и последнее» (Деяния Всел. соборов, VII, с. 472; Манси, XIII, стлб. 253 — Деяние 6-е, том 3-й).

Византийский поэт Мануил Фил (1280–1350) говорит о иконописце, которого спросили, почему он изобразил Христа висящим на Кресте, вместо того, чтобы изобразить Его в —подобающем виде — как Бога (иными словами: вместо того, чтобы изобразить Его «по Божеству»). Следует ответ: я учился изображать [человеческие] тела и умею это делать, Бога же изобразить мне невозможно:

Таким образом, наличие чувственного и духовного опыта соответствует двум природам Христа — Божественной и человеческой. Мы знаем, что Христос родился от Бога Отца «прежде всех век» (Символ веры); и, вместе с тем, знаем, что Он родился от Марии в определенное время и в определенном месте. Сам Христос сказал о себе: «Прежде, нежели был Авраам, я есмь» (Прὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι — Ин. VIII, 58), и замечательно, что употребление глагольных форм в этой фразе противостоит профанному, грамматическому употреблению: вопреки грамматике, форма настоящего времени (*есмь* – εἰμι) относится к состоянию более раннему, чем то, которое выражено формой прошедшего времени (*был* – γενέσθαι), — постольку, поскольку эти формы относятся к разным реальностям, соответствующим двум природам Христа: форма прошедшего времени относится к человеческой природе Христа, форма настоящего времени — к его Божественной природе¹⁹.

Итак, есть две реальности — духовная и чувственная: одна реальность есть реальность мистического откровения, другая — реальность чувственного опыта; при этом чувственная реальность — в отличие от реальности духовной — локализована в пространстве и времени. Икона в принципе соотносится с реальностью чувственно — в частности, исторического — опыта.

Мотивируя недопустимость иконного изображения чисто духовной реальности, Большой московский собор 1667 г. говорит о рождении Христа от Бога Отца: «то рождение не плотское: но неизреченно и непостижимо бысть ... И тое преждевѣчное рождение единороднаго Сына от Отца, умоу точию подобает намъ разумѣти, а писати во образѣхъ отнюдь не подобает и невозможно»²⁰.

Κρεμῶν Ἰησοῦν ὁ γραφεὺς ἐπὶ ξύλου,
 Τὶ μὴ καθαρῶς καὶ θεὸν τοῦτον γράφεις;
 Τῶν σωμάτων μὲν οἶδα μαθὼν τοὺς τύπους'
 Θεὸν δὲ, φησὶν, οὐ δυνατόν μοι γράφειν.
 (Фил, I, с. 97, № СХСVII)

Четверостишие Фила, встречающееся в византийских иллюминированных рукописях, представляет собой надпись к изображению Распятия (ср.: Тикканен, I, с. 134).

¹⁹ Одновременно форма настоящего времени, относящаяся к Христу, соотносится с именем Бога Отца: «Я есмь» (Исход, III, 13–14). См.: Б. Успенский, 2012, с. 16 и 105 (примеч. 175); ср.: Фоссум, 1995, с. 127.

²⁰ Деяния 1666–1667 гг., л. 22 об. –23 четвертой фолиации.

* * *

До сих пор речь шла о специфике православной духовности: эта специфика особенно наглядно проявляется при сопоставлении с духовностью католической. Между тем, специфика русской православной духовности становится очевидной при сопоставлении ее с духовностью греческой. Специфические черты русской духовности представляют особый интерес именно потому, что русская христианская традиция непосредственно восходит к греческой: в этих условиях совпадения с греческой традицией не вызывают удивления, однако отличия от нее заслуживают пристального внимания.

Если различия между православной и католической духовностью могут быть в какой-то мере объяснены практикой иконопочитания, то специфические черты русской духовности по сравнению с греческой, очевидно, не могут быть объяснены подобным образом. Вместе с тем, и эти черты в целом ряде случаев так или иначе — прямо или косвенно — связаны с практикой иконопочитания²¹.

Одно из таких отличий проявляется в характере почитания мощей. Само по себе почитание мощей, разумеется, ни в коей мере не является специфичным для русской традиции: культ мощей объединяет русских и греков, так же как объединяет он православных и католиков. При всем том почитание мощей у русских в ряде случаев обнаруживает существенные отличия от греческой традиции, и есть основания полагать, что здесь актуализируется представление о чувственном образе сакральной реальности, которое вообще присуще православному сознанию и которое прежде всего проявляется в иконопочитании.

Исключительно показательно в этом отношении представление о нетленности мощей святых: как известно, нетленность воспринимается у русских как признак святости²². В целом ряде случаев имен-

²¹ Отметим в этой связи, что практика иконопочитания, столь важная для нашей темы, получает на Руси дальнейшее развитие: в некоторых случаях иконопочитание проявляется здесь более выразительно, чем у греков. Так, русские, в отличие от греков, могут почитать иконы наряду со святыми праведниками: некоторые (чудотворные) иконы имеют особый день празднования в календаре, им полагается отдельная служба и к ним могут молитвенно обращаться — в подобных случаях имеет место как бы непосредственная ассоциация иконы и того, кто на ней изображен.

²² См.: Соснин, 1849; Васильев, 1893, с. 128, 138–141, 227–229, 246–247; Голубинский, 1903, с. 297–302, 519–524, ср. с. 36, примеч.; Пеетерс, 1914, с. 415–417; Ленгоф, 1993. О исторических и типологических параллелях к этому феномену см.: Ф. Успенский, 2002, с. 169–244.

но нетленность является основной (а иногда даже и единственной!) причиной почитания святого — и, напротив, отсутствие нетленности может служить поводом для отказа от почитания²³. Помимо многочисленных исторических свидетельств, говорящих о восприятии такого рода, иллюстрацией может служить сцена смерти старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского (ч. III, кн. 7): Зосима уже при жизни почитается как святой, и все ожидают, что тело его после смерти останется нетленным; этого не случается, и когда труп обнаруживает признаки разложения, это оказывается страшным ударом для Алеши Карамазова. Здесь очень точно показано русское отношение к святости: святость должна быть подтверждена свыше, и это подтверждение гораздо важнее, чем какие бы то ни было человеческие представления о святости — тело святого должно остаться нетленным, и если этого не происходит, возникают сомнения в его святости.

Между тем, для греков такое представление нехарактерно²⁴ — напротив, они могут воспринимать нетленность как признак гре-

О русских святых, обнаруживших нетленность, см.: Барсуков, 1882, с. 68, 94, 107, 112, 134, 135, 146, 149, 152, 172, 178, 179, 202, 213, 220, 223, 227, 266, 287, 310–311, 318, 346, 359, 386, 390, 407, 436, 467, 476, 550, 551, 552, 557, 565, 577–578, 606.

²³ Так, например, Прокопий Усыянский почитался святым только потому, что тело его было обнаружено нетленным (см.: Толстой, 1887, с. 147, ср. еще с. 48); и напротив, позднее празднование ему было прекращено на том основании, что при освидетельствовании мощей «не оказалось многих на теле сего почитаемого за святого частей» (см.: Голубинский, 1903, с. 200, ср. еще в этой связи с. 301–302, примеч., с. 430–431, 448, 455 сл.).

Е. П. Янькова говорит о Тихоне Задонском: «Он скончался на моей памяти, и Господь сподобил меня слышать о прославлении его нетленных мощей. И в то время были уже исцеления от его могилы, но мощи не были еще освидетельствованы, и по нем служили панихиды» (Благово, 1989, с. 78). Тихон Задонский скончался в 1783 г., нетленные мощи его были обреты в 1846 г. и освидетельствованы в 1860 г.; тогда же было вынесено решение о его канонизации, которая состоялась 13 августа 1861 г., в день преставления святого (Голубинский, 1903, с. 179–182); мемуаристики к этому времени не было в живых (она скончалась 3 марта того же года). Насколько можно понять, панихиды по Тихону служились, пока мощи не были признаны нетленными.

²⁴ Вопрос о нетленности мощей стал предметом обсуждения на Большом московском соборе 1667 г. — несомненно, по инициативе восточных патриархов, которые не разделяли этого убеждения: «Такожде и нетлѣнныхъ тѣлесъ обрѣтающихся в' нынѣшнѣмъ времени да не дерзаете кромѣ достовѣрнаго свидѣтельства, и соборнаго повелѣнїя во святыхъ почитати: зане обрѣтаются

ховности. В греческих записках (1330 г.) из канцелярии Феогноста, митрополита киевского и всея Руси, мы читаем, например: «Тела отлученных не разлагаются, так как отлучаются от Бога иереем и стихии не смеют принять его [отлученного]. Тела же святых [разлагаются], так как мир прежде был неиспорчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некоторый залог ожидающей их славы»²⁵. В 1370 г. константинопольский патриарх Филофей Коккин писал смоленскому князю Святославу Ивановичу (отлученному от Церкви киевским митрополитом Алексием): «Знай же, что отлучение удаляет и совершенно отчуждает человека от святой Божией церкви, и умершее тело его, человека отлученного, остается неразрушимым в обличение его злого деяния»²⁶. При этом предполагается, что

многая тѣлеса цѣла и нетлѣнна, не от святости, но яко отлученна и под клятвою архіерейскою, и іерейскою суще умроша, или за преступленіе божественныхъ и священныхъ правилъ и закона, цѣлы и не разрѣшмы бывають» (Деяния 1666–1667 гг., л. 8–8 об. четвертой фолиации). Характерны также возражения серба Пахомия Логофета в слове на перенесение мощей митрополита Петра в 1472 г.: «А въ словѣ томъ написа, — говорит о Пахомии летописец, — яко в тѣлѣ обрѣли чудотворца, невѣриа ради людскаго, занеже кои толко не в тѣлѣ лежит, тот у них не святъ, а того не помянут, яко кости наги истачають исцѣлениа» (ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 213; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 298; Яблонский, 1908, с. 139). Пахомий пришел на Русь с Афона — таким образом, его взгляд на нетленность может отражать как сербские, так и греческие представления.

²⁵ Приселков и Фасмер, 1916, с. 53.

²⁶ РИБ, VI, прилож., № 21, стлб. 123–124; Миклошич и Мюллер, I, с. 524. Ср.: Макарий, III, с. 427 (прилож. 12); это место переведено здесь неточно — по-видимому, дословный перевод показался переводчику странным.

В Требнике Петра Могилы 1646 г. в статье «Наказание о власти архиереом от Христа Бога еже вязати и решати данной...» говорится: «Егда святейшии патриархове и прочии архиереи, властію сею, от Христа им данную, кого от непокаятельных беззаконник свяжут и от Церкви отлучат, сицеваго отлученнаго и духовне связаннаго тело по смерти не растлеваает, ниже раздрушается, но окамененное, надменное же яко тимпан, черное яко угль и во всем цело пребывает» (Требник Петра Могилы, 1646, с. 720). Соответствующий взгляд на нетленность отразился и в тексте анафематствования Сильвестра Медведева, произнесенного Московским собором во главе с патриархом Иоакимом около 1690 г.: «И да будет отлучен и анафематствован от Отца и Сына и Святаго Духа, неразлучныя и единосущныя Троицы, ныне и по смерти не прощен; и тело его да не разсыплется, в знамение вечнаго от Бога отлучения, и земля его да не приемлет, яко

тела умерших, подпавших под проклятие (отлученных от Церкви), остаются нетленными до тех пор, пока над ними не будет прочтена разрешительная молитва²⁷; соответственно, у греков неразложившийся труп приносили в церковь и читали над ним очистительные молитвы²⁸. Не менее характерен обычай извлекать тело покойника из земли и обмывать кости вином, когда оставшаяся на костях плоть воспринимается как следствие тех или иных грехов скончавшегося²⁹.

приемлет православных христиан, в покаянии и исповедании православном скончывающихся» (АИ, V, № 194, с. 341; ср.: Алмазов, 1912, с. 53–54; Б. Успенский, 2002b, с. 392, примеч. 20). Оба цитированных текста обнаруживают несомненное греческое влияние; одновременно в последнем случае проявляются архаические представления о нечистых (заложных) покойниках, тела которых не принимает земля (см. в этой связи: Зеленин, 1916; Зеленин, 1917).

²⁷ См.: Алмазов, 1912, с. 52–53. Этот вопрос специально обсуждает Пантелеймон Лигарид (будущий Паисий Лигарид, митрополит Газский) в письме ко Льву Алляцию 1648–1651 гг. (см.: Пападопул, 1697, с. 245–246; Лавровский, 1889, с. 719).

²⁸ См.: Лебедев, 1904, с. 719–721, ср. с. 727. Ср. также: Алмазов, II, с. 282–283, 287; Голубинский, I/2, с. 454–455; Сергей, 1895, с. 87, 356–359, 380; Парфений, II, с. 190; Мелинос, 1995, с. 82; Орлов, 1994, с. 66–67 (примеч. 1), 75–77.

В сербском требнике первой пол. XV в. (ГИМ, Син. 307, л. 262 об. и сл.) есть молитва, которая читается в том случае, когда тело не разлагается: «Молитва глаголемаа о^Т архіереа о нихже по смърти нераспавшихсе тѣлесь расипаніа»; читается заупокойная ектенья, и к ней делается следующее прибавление: «О еже проститисе имъ, вьсакомуу свезаніюу и о^Тлѣченіюу. и о еже расыпатисе тѣлесь семѸ, или симъ, въ ихъ же иже о^Тныхъ съложена быше съставы» (Горский и Невоструев, III/1, № 374, с. 186).

Греческие представления о нетленности отразились, возможно, в Житии Кирилла (Константина) Философа, ср. описание похорон Кирилла: «когда ... хотели положить его в могилу, сказали епископы: “Выньте гвозди из раки, посмотрим, цел ли он и не взята ли какая-нибудь часть его”. И много трудились, и не могли по Божьей воле вынуть гвозди из раки» (см. изд: Флоря, 1981, с. 92). Предполагая святость Кирилла, епископы, по-видимому, хотели воочию убедиться в этом: отсутствие той или иной части было бы воспринято именно как признак святости.

²⁹ Этот обычай отразился, между прочим, в русском выражении *перемывать косточки* «сплетничать, судить о грехах другого человека» (см.: Виноградов, 1994, с. 460–461). Ср. ниже, примеч. 32.

Необходимо оговориться, что у греков известны случаи нетленности святого³⁰, подобно тому, как и у русских известны случаи разложения тела

³⁰ См.: Голубинский, 1903, с. 36 (примеч.), 540; Живов, 1994, с. 54–55. В дополнение к указанным здесь примерам сошлемся еще на Даниила Стилита, святого V в. (см.: Фестюжьер, 1961, с. 163; Дейвс и Бейнс, 1948, с. 69) и Феодору Солунскую, святую IX в. (см.: Ван Ворст, 1913; Ленгоф, 1993, с. 255); ср. также рассказ о монахах, пострадавших за иконопочитание в IX в. при императоре Феофиле, у Продолжателя Феофана (1992, с. 47). Кипрскому епископу Анфимию было видение апостола Варнавы, который указал ему место, где хранится его «целое тело» (τὸ πᾶν σῶμα); обнаружение нетленных мощей апостола явилось основанием для учреждения в 488 г. кипрской автокефалии, см. Похвальное слово Варнаве, составленное между 530 и 566 гг. иноком Александром (Ван Дён, 1993, с. 111–122), и затем Житие Варфоломея и Варнавы в Менологии императора Михаила IV (там же, с. 134–135).

При этом нетленность у греков в принципе не препятствует захоронению и может указывать, напротив, как раз на необходимость захоронения; таким образом, нетленное тело святого не является в этих случаях объектом постоянного поклонения (как это имеет место у русских, ср.: Голубинский, 1903, с. 522 сл.).

Восприятие нетленности как знака святости встречается у греков редко и, как кажется, связано с особыми обстоятельствами. Так, нетленность мощей патриарха Арсения (1254–1260, 1261–1265), отлучившего от церкви императора Михаила VIII Палеолога и затем смещенного с кафедры (что привело к расколу в Константинопольской церкви), обусловило особое отношение к этому феномену среди его почитателей. Культ патриарха Арсения (и непосредственно связанный с этим вопрос о нетленности мощей) оказался особенно актуальным для противников унии с католиками — как после Лионской унии (1274 г.), заключенной при Михаиле VIII, так и после Флорентийской унии (1439 г.). После смерти Михаила VIII и отказа от Лионской унии мощи Арсения были перенесены (в 1284 г.) в константинопольский Софийский собор (см.: Пахимер, I, с. 289; Маджеска, 1973, с. 84). Филофей, митрополит Селимбрийский († 1389 г.) в похвале патриарху Арсению противопоставляет нетленные мощи патриарха раздутому трупу Михаила VIII, безобразный вид которого приписывается его отлучению от церкви; характерным образом при этом оба тела противопоставляются не столько по признаку нетленности, сколько по признаку благообразия. Пахимер (II, с. 480) рассказывает о почитании арсенитами монаха, чьи мощи «оставались нетленными в течение многих лет». Феодор Агаллиан в «Диалоге против латин» (1440-х гг.) специально обсуждает вопрос о нетленности как знаке святости. Он возражает против мнения, что нетленность патриарха Арсения, а также Мелетия, другого противника Михаила VIII, активно выступавшего против унии, обусловлена тем,