

О ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ В НАУКЕ И В НАУЧНОМ СПОРЕ  
(ОТВЕТ А. Н. ВЛАСОВУ)

Я благодарен А. Н. Власову за отзыв на мою книгу «Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени» (М., 2006)\*. Я понимаю, насколько ему нелегко было писать отзыв на работу, в которой подвергаются критике и пересмотру основные выводы его многолетних трудов по истории сольвычегодской и великоустюжской агиографии. Как бы там ни было, но наука — дело конвенциональное, и в ней существенны, в конечном счете, не личные амбиции или переживания автора, считающего себя правым, а те аргументы и доказательства, которые составляют наше «общее дело». Меня привлекла сама ситуация спора как предмет для размышлений о путях доказательств в исторической науке.

С этой точки зрения интересна сама стратегия защиты А. Н. Власова. Естественно думать, что опорой в научном споре могут служить ему исторические источники, новые наблюдения. Однако рецензент находит другую опору — гипотезы и мнения.

Природа гипотезы такова, что в ней всегда содержится предзнание, которое не вызывает сомнений и рефлексий. Потому-то и опасен для науки путь умножения гипотетических конструкций. Они подчас никак не подтверждаются эмпирически.

Не думаю, что прием спора, который выбрал А. Н. Власов, правильный: сначала указать на то, что я изложил его позицию «не совсем внятно», а затем вновь пересказать свою прежнюю позицию, уже подвергнутую критике, пересказать так, как будто и не было никакой критики. Если о моих аргументах умолчать в рецензии еще можно, то запретить прочитать книгу нельзя.

Но суть моего интереса в том, как рецензент мыслит науку, ее первоначала (т. е. доказательства).

А. Н. Власов пишет в рецензии: «Кратко напомним свою точку зрения на историю текста Жития Прокопия, так как представление о ней в изложении А. Л. Юрганова выглядит не совсем внятным.

Итак, ранними текстами, в которых упоминается Прокопий в качестве святого заступника города Великого Устюга, является Повесть об огненной туче и, очевидно, рассказы о чудесах от гроба святого, в том числе 1458 г. — о поставлении над гробом святого часовни и 1471 г. — об избавлении ратных людей устюжан от болезни во время похода на татар и строительстве первой церкви в честь Прокопия. Эта, возможно первоначальная, версия Жития сложилась, очевидно, в конце XV в., но не зафиксирована отдельно в известных списках памятника. Условно ее можно назвать устюжской версией. Существовали ли эти рассказы как самостоятельный текст агиографического Сказания о Прокопии, утверждать сложно, так как самые ранние списки доносят только одну Повесть об огненной туче с предисловием к ней, в котором содержатся краткие сведения о Прокопии. Именно эту повесть и рассказы о чудесах в Борисоглебском монастыре и от иконы Спаса и предстоящих ему Варлаама Хутынского и Прокопия затем объединяет в текст одного Сказания сын игумена Сольвычегодского Борисоглебского монастыря Дионисий Павел в 1548—1554 г. Назову это сольвычегодской версией памятника. В ней нет житийной биографии Прокопия, но зато в одну книгу с этими сказаниями входит житие нового устюжского святого Иоанна, написанное по рассказам родственников агиографа (что и позволило мне применить к упомянутым текстам понятие «свод»). Подчеркну, что в сказаниях о чудесах Прокопия в Борисоглебском монастыре и от иконы можно обнаружить только краткие и весьма скудные сведения о жизни Прокопия с упоминанием о втором прижизненном чуде (кроме Повести об огненной туче) — предсказании о рождении Стефана Пермского».

Как видно, история текста Жития Прокопия Устюжского пишется Власовым на основании допущений, которые невозможно верифицировать. «Самыми ранними текстами» объявляются Повесть об огненной туче и «рассказы» устюжан о чудесах от гроба святого; рецензент пишет, что эти тексты

---

\* Спорить с рецензией Д. М. Буланина, выходящей далеко за пределы академической науки, я не считаю делом достойным.

очевидно были. Что это значит? Ровным счетом ничего, потому что можно утверждать и обратное — очевидно их не было. Как проверить то, что не является эмпирической данностью? Из этой гипотезы вытекает другая гипотеза, которая функционирует так, как будто об отсутствии доказательств у первой уже забыли: это «возможно первоначальная версия». Ни к чему не обязывающее утверждение возводится в ранг обязательного знания. Никак не доказанное им существование раннего агиографического рассказа об устюжанах, построивших церковь, и ратных людях он использует уже как *аргумент* в споре: «Отметим, что ко времени создания поздней редакции Жития Прокопия рассказ о строительстве в 1458 г. часовни и разорении ее церковными людьми и о строительстве церкви в 1471 г. ратными людьми уже входил в более ранний текст (? — А. Ю.) памятника».

Ни в какой более ранний агиографический текст, а именно в две редакции Жития Прокопия Устюжского конца XVI в., известные исторической науке, «рассказ о ратных людях» не входит — здесь исследователь просто искажает подлинную историю текста.

А. Н. Власов даже не скрывает того, что никаких материальных доказательств существования ранних списков «сольвыгодской версии» нет и в помине, но *несуществующую вещь*, или, попросту говоря, *фантом*, он называет «устюжской версией».

Именно позиция Власова-текстолога и была подвергнута критике в моей книге. Если бы он упомянул хоть один мой аргумент против своих построений, у меня не было бы морального права возвращаться к некоторым его сюжетам, уже подвергшимся критическому анализу. Но читатель рецензии едва ли догадается, почему вместо анализа моей книги автор рецензии пересказывает *самого себя* с весьма тщательным перечислением *всех своих работ* (разве это необходимо в рецензии?).

Зачем А. Н. Власову нужно было называть рукописную книгу, в которой содержится Житие Прокопия Устюжского и Житие Иоанна Устюжского, «сводом» (или «циклом»)? Он утверждает в рецензии: житие нового устюжского святого, Иоанна, было написано по рассказам родственников (см. выше). Это и позволило ему назвать рукописную книгу «сводом».

Ну что же — обратимся к «родственникам», которых обнаружил А. Н. Власов в «своде».

В одном из своих исследований он написал: «В Житии Иоанна Устюжского (третьей части цикла) агиограф <...> говорит, что написал он Житие по рассказу и благословиению **отца своего**, игумена Борисоглебского монастыря, и **сестры его**, которые были жителями Устюга Великого: “...слышах у отца своего и у сестры я своею, **бе бо они жители того града Устюга**”».

Итак, в число родственников вошли: отец, сестра и некий «я», «сын игумена» (прочитано Власовым: «Сия написах я вначале сих писаний, рех про разсуждения отца своего»). Найденное Власовым «я» в тексте «свода» придает ему особый смысл — это и «нарастающая субъективность» в культуре переходной эпохи, и оправдание понятия «свод», состоящего сразу из двух Житий, у которых теперь единый автор.

Эти наблюдения филолога оспорены в моей книге *другими наблюдениями над теми же* рукописями Жития. Спор состоялся, и мои текстологические аргументы Власов вынужден был в рецензии признать убедительными, потому что они *вытекают из анализа текста* исторического памятника.

Не было никакой «сестры» — текст читается по-другому: «...слышах оу отца своего и оу стрья своего, **бе бо они жители того ж града Оустюга...**». «Стрый» — это дядя, а не сестра. Не было и «я» — это всего лишь союзное слово «як». Следует читать: «сия написах як вначале сих писаний рех про разсуждением отца своего...».

Круг родственников изменился: вместо сестры появился дядя, а на месте обнаруженного «я» возникла пустота. Однако концепция «свода» в том и заключалась, напомню, что у двух Житий, Прокопия Устюжского и Иоанна Устюжского, единый автор. Действительно, в Житии Иоанна Устюжского сообщаются подробности от первого лица, и они, скорее всего, не относятся к явлению топосов. Автор, называющий себя «многогрешным Павлом», «слышал» о святом Иоанне (он умер в 1512 г.) от отца своего, который сначала был священником соборной церкви Пречистой Богородицы в

Устюге, а затем игуменом Борисоглебской обители. Автор указывает на свои беседы с «отцом», который рассказал ему чудесную историю Иоанна. Означает ли это, что сын устюжского священника был одновременно автором Сказания о Борисоглебском монастыре, входящего как часть в Житие Прокопия Устюжского (не говоря уже о самом Житии)? В данном случае легко домыслить эту ситуацию, если она почему-то выгодна исследователю. Но в Сказании о Борисоглебском монастыре, вопреки утверждению Власова, нет указаний на то, что автор — тот же самый. В Сказании сообщается, что автор узнал о событиях пожара от «самого того священника Емельяна бе бо он тутошней житель» и некой вдовицы. Священник Емельян не может быть «отцом», потому что к этому времени отец автора Жития Иоанна Устюжского уже стал игуменом, главным действующим лицом в Чуде. Автор Сказания всячески подчеркивает, что слышал о событиях пожара от христоробивых горожан («поведают бо нецыи от христоробивых тех житель сущих ту, от православных боголюбивых крестиян») и от «блаженных тех черноризец». И ни слова о беседах с самим настоятелем монастыря («отцом»). О нем говорится отвлеченно: «Духовным настоятель игумен Дионисии тоя прекрасныя обители начат молебень пети пред наместною иконою...».

Иначе говоря, в Житии Прокопия Устюжского нет ни одного высказывания, которое бы подтвердило гипотезу Власова о едином авторе двух Житий.

Кроме того, в XVI в. в Житии Прокопия Устюжского уже присутствует собственное понимание «цикла» — устюжского юродивого прославляют вместе с Варлаамом Хутынским, новгородским святым. Их совместная икона является чудотворной. Не следует ли говорить об устюжско-новгородском «цикле»? В одном сборнике конца XVI — начала XVII в. находим Житие Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского: чем же не свод, спрашивается? Однако ученый не имеет права механистически соединять отдельно существующие жития в свод или цикл, если подобное «логическое» соединение лишает их агиографической самостоятельности.

Зачем понадобилась идея «свода» (или «цикла»? Чтобы доказать, что не было Жития XVI в., что оно представлено только в отдельных произведениях, которые исследователь рассматривает изолированно друг от друга.

А. Н. Власова несколько не убеждает, что Житие Прокопия Устюжского конца XVI в. так и называется в рукописях «Житие», что это Житие по составу полностью отвечает существовавшим правилам оформления подобных текстов: Предисловие, Житие святого, чудеса прижизненные, потом у гроба и от иконы в полной мере (даже с избытком) представлены в древнейших редакциях данного памятника как неопровержимые свидетельства состоявшего факта святости и народного понимания его подвига. Его не убеждает, что Прокопий Устюжский был канонизирован на церковном соборе 1547 г. как местнотимый святой и потому Житие в любом случае должно быть.

Для чего понадобилось доказывать, что вместо Жития мы имеем дело с отдельными произведениями о чудесах Прокопия Устюжского?

Ничего загадочного и необычного — это заинтересованность исследователя, в свое время поставившего перед собой цель написать специальную монографию о региональной литературе, устюжской по преимуществу. Поскольку позднее Житие Прокопия Устюжского имеет великоустюжское происхождение, то весьма заманчиво объяснить его возникновение через такую теоретическую формулу: сначала было становление и только потом наступило самосознание. Под «становлением» понимается Власовым раннее Житие, находящееся в состоянии постоянных изменений, как бы еще не Житие, а Житие конца XVII в. отражает факт самосознания, потому что вобрало в себя все местные особенности региональной культуры.

В «Словаре книжников и книжности Древней Руси» А. Н. Власов написал, что Житие Прокопия Устюжского — агиографический памятник XVII в., «сложившийся на основе более ранних произведений». Эта большая словарная справка о Житии Прокопия Устюжского уже не соответствует современным научным знаниям.



А. Н. Власов убедил себя в том, что в средневековом Житии *должна быть* развернутая биография. Он не задает вопрос: а почему она *должна быть* именно такой, как ему кажется? Ведь Средневековье — время аскетов, к тому же речь идет о судьбе юродивого, который чаще всего вообще не открывал при жизни сведения о себе и стремился к тому, чтобы люди узнавали о нем истинную правду только после его смерти. И вообще, о каком юродивом XVI в. мы знаем *много* биографических подробностей? Прокопий Устюжский в раннем Житии — довольно типичный образец, ничем особенно не отличающийся от своих «собратьев»: это *тоже нетрудно* проверить по источникам древнерусской агиографии.

Здесь и пролегал различие направленного понимания (реконструкции) и объяснения (интерпретации) как процедур познания, о котором А. Н. Власов поспешно заявил, что оно не может «вызывать серьезных возражений», так как в этом различии нет ничего нового. А. Н. Власов даже подчеркнул: «Исследователь, работающий непосредственно с текстом источника, *прекрасно осознает и глубины смысла*, таящиеся в нем, и возможности его интерпретации в жестких рамках средневекового канона».

Никакой проблемы нет вообще! «Текст» (в конкретном случае текст древнерусского письменного памятника) задает границы смысла, и он же определяет границы интерпретации», — пишет Власов. Почему же, прекрасно осознавая «глубины смысла» источника, веря в то, что «текст» определяет границы интерпретации, А. Н. Власов отдает предпочтение *не источнику*, а своей логике, своему миропониманию? Если бы он встал на позицию историка, заинтересованного в *реконструкции* объяснительных мотивов источника (его семантических границ), то он бы отказался, прежде всего, от гипотез и мнений, допускающих *предварительное знание* результатов исследования. Вот оно — простое и самое очевидное различие между источниковедением культуры и, как выразился А. Н. Власов, «источниковедением вообще».

А. Н. Власов в своих суждениях опирается на книгу Д. С. Лихачева «Текстология», из которой он цитирует следующее место: «...изменения текста должны быть объяснены. При этом регистрация изменений и их объяснение — *не два различных этапа исследования*, а один взаимосвязанный ряд. Факты без их объяснений — не факты». Эту позицию можно обсуждать, она представляет большой интерес для истории науки как попытка соединить текстологию и интерпретацию в одно целое. Но нельзя эту позицию превращать в догму и следовать ей так, как будто она есть истина в последней инстанции. К сожалению, опыт изучения древнерусских памятников в таком модусе показывает, что «установка» Лихачева не оправдывает себя.

Отношение Власова к источникам — один из ярких примеров того, к чему может привести использование подобной методики, когда опыт текстологической работы (описания редакций, списков памятника) и объяснения смыслового содержания памятника рассматриваются как «один взаимосвязанный ряд».

Чтобы понять смысловое содержание того или иного памятника в присущей ему культурной среде, необходимо *специально* изучать *контекстуальную природу* его отношений с другими памятниками. Здесь требуется иная теоретическая и методическая оснащенность.

Одна из задач книги «Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени» состояла в том, чтобы в вопросе, насколько Чудо о Соломонии бесноватой соотносится или не соотносится с агиографической традицией, уйти от субъективных оценок исследователя. Был предложен путь вхождения в герменевтический круг *не через гипотезу, а через источник*. Такое вхождение дает возможность верифицировать наблюдения.

Отношения *части и целого* выводят нас на круг источников, которые позволяют, во-первых, проверить полученные результаты наблюдений, а во-вторых, обосновать репрезентативность герменевтического круга Жития Прокопия Устюжского для характеристики смысловых сцеплений, создававших целостность агиографического канона. Чудо о Соломонии бесноватой (как часть) находится в текстовом пространстве позднего Жития Прокопия Устюжского (подробнее см. гл. 2). Раннее Житие Прокопия (как часть) находится в типологическом ряду юродских житий XV—XVII в. (гл. 3); все редакции Жития Прокопия Устюжского XVI—XVII в. (как часть) манифестируют связь со всей

древнерусской агиографией: перечисляются византийские и русские святые, которых «блажат» в разных землях. Заявленное отношение всех редакций Жития Прокопия Устюжского к агиографии через список святых позволяет утверждать, что выявляемый герменевтический круг репрезентативен для анализа и выводов о содержании важнейших богословских концептов всей агиографической традиции. В этих списках (раннего и позднего Жития) перечисляются многие русские святые, канонизированные в XVI в. Что здесь значимо? Не я, исследователь, решаю, что с чем сравнивать, а источник сам называет или даже манифестирует эти связи.

А. Н. Власов пишет: «Включение имен святых, известных как особо чтимых защитников того или иного города, области, представляющее топоним Похвальных слов, вовсе не означает “общего знания” об их жизни и особенностях их почитания на местах, так как знание о них для составителя текста Прокопия *могло* ограничиваться только сведениями из Месяцеслова».

Ученый вновь выходит за пределы, установленные самим источником, — «*могло*» у него *становится* аргументом в споре. Никто не утверждает, что анализ герменевтических связей позволяет все установить — что-то остается не вполне ясным, что-то требует дополнительного изучения: задача исследователя заключается в том, чтобы *правильно войти* в герменевтический круг, чтобы это вхождение показывало первичность исторического источника, первичность его конвенциональных связей в опыте реконструкции агиографической традиции.

Объяснение же по типу *могло* — *не могло* демонстрирует слабость науки допущений и гипотез. Это наука неопределенностей, которая обречена на воспроизводство самой себя.

Одно полемическое замечание, явно существенное для рецензента-филолога, касающееся источников древнерусской агиографии, вообще трудно понять. А. Н. Власов пишет: «Частые отсылки к авторитету “Сборника Нила Сорского” и цитирование его как источника (в книге “Убить беса...” — А. Ю.), представляющего агиографическую традицию Средневековья в целом, создает искаженное понимание этой традиции, далекое от объективности и несвободное от пристрастий современного читателя. А как же быть с тезисом новой научной дисциплины “Источниковедение культуры” о самосознании исторической эпохи?»

Почему древнерусские переводы житий восточных отцов церкви в «Сборнике Нила Сорского» создают «искаженное понимание» агиографической традиции Средневековья? Почему эти древнерусские переводы далеки от «объективности», а также не свободны от пристрастий «современного читателя»?

Если я правильно понимаю А. Н. Власова, то он хотел сказать, что жития в основном греческих подвижников церкви в древнерусских переводах — это явление византийское, а не древнерусское. Что можно ответить на это? Первое — напомнить о давно существующей литературе по вопросу о культурных границах в эпоху Средневековья, о *Slavia Orthodoxa*, о трудах Р. Пиккио, В. М. Живова и других исследователей. Второе — подчеркнуть то, что Власов вольно или невольно скрыл от читателей рецензии, что «Сборник Нила Сорского» используется в моей книге как *проверочный материал* в реконструкции, как агиографический фон, без которого трудно понять топонимы и конвенциональные модели древнерусской агиографии. Ведь для нее переводы житий восточных отцов церкви были самой что ни на есть насущной потребностью. Как еще иначе понять агиографическую традицию Средневековья? Неужели правильнее не упоминать «Сборник Нила Сорского» вообще и таким образом сохранять в девственной чистоте научную «объективность»?

В свое время Александр Александрович Зимин сформулировал требование к научной дискуссии: спорят не тезисы, а аргументы. Я бы добавил сегодня: спорят не тезисы, а аргументы «от источника». Является ли аргументом «от источника» научное мнение, что «Повесть о Петре и Февронии» надо понимать *только аллегорически*, потому что текст этого Жития читался *в свое время* как аллегория, притча, но не более того. Чтобы считать это мнение доказательством в научном споре, надо опираться на прямые высказывания автора Повести о необходимости подобного прочтения. Иначе у нас нет никаких оснований рассматривать данное мнение как убедительный аргумент в дискуссии. В конце концов в науке существуют разные оценки Повести: мнению М. Плюхановой об аллегоризме Жития муромских

святых можно противопоставить мнение Р. Пиккио и др. исследователей, отмечающих, что этот текст нужно понимать буквально. Почему одному ученому следует доверять, а другому нет?

Спор решает аргумент «от источника» — в нем нигде не говорится об аллегоризме, напротив, все житийное повествование подчинено сугубо церковным интересам, и не случайно завершается акафистным прославлением святых.

В доказательствах «от источника» важна позиция исследователя, осознающего, что установление семантических границ источника и есть установление (подтверждение) исторического факта, даже если речь идет о нашем незнании. *Дано или не дано* то или иное знание, получаемое в процессе изучения исторического источника и проверяемое непосредственно, — вот принцип, который отделяет строгую науку от науки гипотез.

Выход за пределы источника неизбежно ведет исследователя в область допущений, в которой возможна разнообразная мыслительная деятельность, но в ней закономерно исчезает *доказательность* аргументации.

Убеждает в науке тот, кто доказывает свою правоту, обращаясь к единственному гаранту наших знаний — историческому источнику.