



М. Ю. Андрейчева

СЮЖЕТ ИЗГНАНИЯ ПЕРУНА В СТАТЬЕ 6496 г. ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

Согласно Повести временных лет (далее — ПВЛ), князь Владимир, крестившись в Корсуни, сразу по возвращении в Киев «повелъ кумиры испровреци: овы осъчи, а другия огневи предати»¹. Так лаконично сообщается о ниспровержении ранее упоминаемых в летописи «кумиров» Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши². Особая участь ждала верховного русского истукана — Перуна, которого киевский князь «повелъ привязати коневы къ хвусту и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, 12 мужа пристави тети жезльемъ. Се же не яко древу чююцю, но на поругание бѣсу, иже прилщаше симъ образомъ челоувѣкы, да вѣзмездье приметъ от челоувѣкъ. [Велии еси, Господи, чюдна дѣла твоя! Вчера чтимъ от челоувѣкъ]³, а [днесъ] поругаем. Влѣкому же ему по Ручаю к Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людье, еше бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рекъ: “Аще кде пристанеть, вы то отрѣваите его от берега, дондеже пороги проидеть, то тогда охабитеся его”. Они же повелѣная створиша, яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, извѣрже и вѣтръ на рѣ[н]в⁴ и оттоле прослу Перуныа Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»⁵.

Благодаря детальной обрисовке казни и топографическим подробностям, летописный фрагмент с изгнанием Перуна неоднократно привлекал внимание исследователей. В историографии утвердилось мнение, что в летописи описываются реальные события (см.: [Карамзин, 1818, с. 253; Никольский, с. 9; Голубинский, с. 170; Соловьев, с. 167; Карташев, с. 122] и др.), но вместе с тем действия, проделанные с Перуном, имеют символический подтекст, нуждающийся в расшифровке и истолковании.

Буквальное прочтение эпизода, согласно которому князь Владимир подверг идол особенной каре с целью уничтожить его в глазах язычников-киевлян, казалось слишком упрощенным. По этой причине исследователи предпринимали попытки поиска прообразов летописного рассказа. Так, Е. Е. Голубинский указывал на схожее описание посрамления руянского идола Святовита, упоминаемое в «Деяниях данов» Саксона Грамматика (конец XII — начало XIII в.) [Голубинский,

¹ ПСРЛ. М., 2001. Т. 1. Стб. 116.

² Там же. Стб. 79.

³ В Лаврентьевском и Радзивилловском списках пропущено. Восстанавливается по Московско-академическому списку. Фрагмент также сохранился в Ипатьевском и Хлебниковском списках ПВЛ (ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 102).

⁴ В Лаврентьевском списке ошибочно — «рѣцѣ». Исправлено по Радзивилловскому списку.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116–117.

с. 170]. В. Й. Мансикка, Г. М. Барац, Е. В. Аничков, Н. М. Гальковский усмотрели зависимость летописного отрывка от ветхозаветных историй, отображающих свержение языческих идолов благочестивыми иудейскими царями [Мансикка, с. 83; Барац, 1908, с. 30; Барац, 1927, с. 575; Аничков, с. 106]⁶. В. Я. Петрухин предположил, что фрагмент с поруганием Перуна восходит к рассказу об изгнании из Рима узурпатора Февруария, читаемый в Хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола [Петрухин, 2004, с. 251–252]. А. С. Демин не только допустил влияние на исследуемый фрагмент ПВЛ истории Февруария из Хроники Георгия Амартола, но и отметил сходство некоторых деталей казни идола с описаниями из отрывка Хроники, повествующего о царствовании Юлиана Отступника [Демин, с. 467–469]. И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко, Ю. В. Кривошеев заметили в акции свержения Перуна элементы языческого суда [Фроянов, Дворниченко, Кривошеев, с. 33–34]. М. А. Васильев [Васильев, с. 225–248] и Л. С. Клейн [Клейн, с. 323–343], проанализировав славянский этнографический материал, пришли к выводу, что летописный рассказ о падении Перуна напоминает обряды проводов нечистой или просто уходящей на время силы, бытовавшие у восточных славян и других европейских народов. Перун, по мнению исследователей, покидал Киев и Русскую землю в соответствии с многовековой языческой традицией. А летописец, писавший историю много позже, лишь механически отразил ее, уже не понимая сути описываемых событий.

Несмотря на то что в современной историографии преобладает этнографический подход в интерпретации исследуемого сюжета [Грузнова; Петрашин], поиск его литературных источников сохраняет актуальность.

В редакции ПВЛ Новгородско-Софийской группы летописей присутствует описание изгнания Перуна в Новгороде, схожее в ряде черт с рассказом о ниспровержении киевского идола. Исследователи полагают, что новгородский сюжет восходит к киевскому [Шахматов, 2002, с. 155; Ловмянский, с. 372]. А. А. Гиппиус выявил текстовую параллель к новгородскому изгнанию Перуна в описании казни херсонесского епископа Василия из синаксарного Жития херсонесских святых⁷. Исследователь предположил, что использование в летописи указанного Жития придавало дополнительный аспект символизму новгородской акции: первый епископ Новгорода, корсунянин Иоаким, справлялся с идолом Перуна тем же способом, каким в свое время язычники справились с первым епископом Корсуни [Гиппиус, 2014, с. 74].

В свою очередь, автор настоящей статьи обнаружила текстовую параллель к киевскому изгнанию Перуна в другом крымском агиографическом источнике — славянском переводе Жития святителя Стефана Сурожского (далее — СЖ), и, как показало сопоставление текстов летописи и Жития, между ними прослеживаются текстовые и семантические пересечения на всем участке ПВЛ, повествующем о крещении Руси, начиная с Корсунского похода и заканчивая утверждением христианства в Киеве⁸ (жирным шрифтом выделены текстовые параллели, курсивом — семантические):

⁶ Н. М. Гальковский предположил, что «Владимир руководился указаниями греческого духовенства, которое в данном случае давало князю совет на основании ветхозаветной заповеди уничтожать идолов» [Гальковский, с. 122].

⁷ **Новгородская летопись младшего извода** **Житие херсонесских епископов**
(Синаксарь)

...И прииде Новуграду архиепископ Аким Корсунянин, и требища разруши, и Перуна посье и повеле влещи въ Волхово; и **поверъше ужи, влечаху его** по калу...

...невернии же разгневавшесе, емше **влачаху поверъше ужи** за нозе и влачим оумре

[Гиппиус, 2014].

⁸ Большая часть летописных цитат, пересекающихся с Житием, сосредоточена в ближайших трех столбцах ПВЛ (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116–118).



<p>Житие Стефана Сурожского (по древнейшему списку XIV в., опубликованному Васильевский В. Г. Житие св. Стефана Сурожского // Васильевский В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. 93).</p>	<p>ПВЛ по Лаврентьевскому списку (ПСРЛ Т.1.)</p>
<p>А. Святитель Стефан: «но сътворите поставите церкви, призовите попы и четца...»(С. 87) «тако возвращахуся кождо в дома свои с радостию. Оучением своим за 5 лѣтъ крести весь град и окрестная села его...»(С. 87)</p>	<p>«Крестившим же ся людем идоша кождо в дома своя...» Владимир «нача ставити по градом церкви и попы. И люди на крещенье приводити по всѣм градом и селом...»(Стб. 118)</p>
<p>В. Свят. Стефан «повель же имь дѣти своя оучити божественнымъ книгамъ и се оухитри, отлоучая ихъ и изрѣшая от сѣти (ереси. — М. А.) тоя, иже почитахоуть...»(С. 85)</p>	<p>Владимир «<i>послав, нача поимати оу нарочитое чади дѣти и даяти нача на оученье книжное. Матере же чадъ сихъ плакаху по нихъ: еще бо не бяху ся оутвердили вѣроу...</i>» (Стб. 118–119)</p>
<p>С. «...крестишася множество бесчислене...»(С. 86)</p>	<p>«но бещисленое множество к Богу приступиша святымъ крещеньемъ просвѣщенни...»(Стб. 120)</p>
<p>Д. Император Лев Исавр об уничтожении икон: «кто тако не сътворитъ, противенъ есть мнѣ... тоу абие посла по всему граду и на многа мѣста и (распутья), рекъ... а иже еще не послушает мене, еще в сану есть, тому власти испасти... тако же и всякому народу и [делником*] и малои и великоу...»(С. 89) Далее следует описание плача и стенания жителей Константинополя.</p>	<p>Владимир повелевает креститься: «посем же Володимир посла по всему граду глаголя: аще не обрящется кто [заутра на] рѣцѣ богат ли, убогъ или нищъ, ли работникъ противень мнѣ да будетъ...»(Стб. 117) Далее следует описание: «слышавше людье с радостью идяху...»</p>
<p>И. Имп. Лев Исавр: (св. Стефана. — М. А.) «повель къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу...»(С.93)</p>	<p>Владимир: «Перуна же повель привязати коневи къ хвосту и влещи...» (Стб. 116)</p>
<p>Ф. Бравлин: «да приидоуть попове и крестят мя...» (С. 96)</p>	<p>Владимир: «да пришедъше съ сестрою вашею крестят мя...» (Стб. 110)</p>
<p>Г. «крестиша же ся и боляре вси...» (С. 96)</p>	<p>«се же видѣвши дружина его мнози крестишася...» (Стб. 111)</p>
<p>Н. Святитель Стефан Сурожский Бравлину: «<i>аще не крестишися въ церкви моей, не възвратишися и не изыдеши отсюду...</i>» (С. 96)</p>	<p>Царевна Анна: «<i>рѣкуще вше хощещи избыти болезни сея, то въскоре крестися, аще ли то не имаши избыти недуга сего...</i>» (Стб. 111)</p>

* По изводу, сохранившемуся в Великих Минеях Четых: Великие Миней Четьи. Декабрь: Дни 6–17. М., 1904. Стб. 1020.

Приведенные параллели ставят следующие вопросы о характере взаимоотношений летописи и Жития: какой из текстов послужил источником для другого, какие методы работы были использованы при заимствовании и, наконец, с какой целью оно осуществилось?

Ответить на вопрос о том, что первично — летопись или Житие, поможет источниковедческий и текстологический анализ Жития святителя Стефана Сурожского⁹.

⁹ Согласно славянской версии Жития, святитель Стефан родился в конце VII в. в Каппадокии. Воспитывался в благочестивой христианской семье. В 15 лет Стефан переехал в Константинополь, где благодаря уму вскоре стал приближенным патриарха Германа. Спустя несколько лет юноша тайно удалился в монастырь. Примерно в это время в Суроже умер епископ, и патриарх Герман избрал в сурожские епископы Стефана. Прибыв на кафедру, святитель Стефан проповедовал христианство среди сурожских язычников и приверженцев различных ересей. Тем временем в Константинополе император Лев Исавр воздвиг гонение на иконы и иконопочитателей и принудил патриарха Германа покинуть константинопольскую кафедру. Святитель Стефан, узнав о происходящем, прибыл в Константинополь, чтобы засвидетельствовать приверженность иконопочитанию. По приказу Льва его подвергли истязаниям и заточили в темницу. Вскоре император умер, и следующий император, Константин V Копроним, освободил святителя Стефана. Сурожский епископ возвратился в свою епархию, где и скончался. Житие завершилось сообщением о двух прижизненных и трех посмертных чудесах святителя Стефана (см.: *Васильевский В. Г. Житие св. Стефана Сурожского. С. 77–98*). Подробнее о Житии см.: [Вестберг, с. 234–235; Саргсян; Vozouan; Иванов; Могаричев и др.].



В. Г. Васильевский полагал, что первоначальное греческое Житие было составлено в начале IX в. и содержало основные факты биографии святого с историями его двух прижизненных и трех посмертных чудес [Васильевский, с. ССLXXIII]. Эти выводы были поддержаны Ф. Вестбергом, датировавшим архетип Жития не позднее середины IX в. [Вестберг, с. 236]. Исследователи основывались только на греческой синаксарной и славянской версиях Жития. В 1930 г. был опубликован армянский перевод Жития по рукописи Айсмавурка XIV в., который позволил С. А. Иванову отнести время появления первоначального греческого протографа к концу VIII в.: на это указывает характеристика иконоборца Константина Копронима в армянском Житии как правителя «с христианской верой и благочестием», свидетельствующая о возникновении греческого первоисточника еще в иконоборческую эпоху [Иванов, с. 310]. Вместе с тем С. А. Иванов предположил, что в исходную версию Жития входили только два прижизненных чуда святого.

Ю. М. Могаричев и А. К. Шапошников уточнили датировку древнейшего греческого протографа — между второй половиной 60-х годов VIII в. и 787 г., вероятнее, между 770-м и первой половиной 80-х годов VIII в. (от последних лет царствования Константина V до начала царствования Ирины) — и указали, что в состав первоначального Жития помимо двух прижизненных чудес входило и первое из посмертных, случившееся сразу по кончине святого [Могаричев и др., с. 88–89].

На следующем этапе Житие было существенно переработано с включением фрагментов из «Жития святителя Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского, «Луга Духовного» Иоанна Мосха, Жития Стефана Нового, «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, Хронографии Феофана Исповедника, Хроники Георгия Амартола¹⁰. С. А. Иванов полагал, что пространная редакция Жития появилась в конце X в. [Ivanov, p. 111]. Ю. М. Могаричев и А. К. Шапошников предложили усложненный вариант генезиса памятника, считая, что Житие впервые могло быть отредактировано в последней трети IX в., а затем получило окончательное оформление в конце X в., когда в него были внесены вставки из Жития Стефана Нового и «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, а также два последних посмертных чуда святителя Стефана (рассказы о нашествии Бравлина и об исцелении царицы Анны) [Могаричев и др., с. 92].

Греческий оригинал пространного Жития не сохранился. К нему исследователи возводят ныне известные варианты памятника: краткий греческий синаксарный (далее — ГЖ), армянский (далее — АЖ) и славянский.

ГЖ, представляющее краткое изложение греческого протографа, сохранилось в Сугдейском синаксаре 1318 г. Ю. М. Могаричев и А. К. Шапошников полагают, что в текстологическом отношении оно восходит к особой редакции Жития, отличной от пространной редакции, лежащей в основе армянского и славянского переводов [Могаричев и др., с. 84].

АЖ, читаемое в Айсмавурке XIV в., также является сокращенным вариантом греческого протографа, перевод и редакция которого были выполнены в конце XIII — первой четверти XIV в. [Саргсян, с. 290].

СЖ известно в двух изводах, дошедших до нас в составе рукописи XIV в. и в Великих Минеях Четрых (далее — ВМЧ) митрополита Макария XVI в. М. Ю. Могаричев и А. К. Шапошников усматривают в них два независимых перевода Жития¹¹. Считается, что в славянской версии греческий оригинал отражается наиболее полно, авторские добавления и интерполяции минимальны [Ivanov, p. 109–113; Могаричев и др., с. 83].

¹⁰ Ранее В. Г. Васильевский, будучи незнаком с армянским переводом Жития, ошибочно считал, что эти вставки сделал древнерусский переводчик в XIV в. [Васильевский, с. ССXXIII–ССXLIII].

¹¹ Об особенностях переводов СЖ см.: [Могаричев и др., с. 82–83].



Житие сурожского святителя Стефана неоднократно становилось объектом исследования историков, изучающих прошлое Древней Руси [Горский; Левченко, с. 239; Рапов, с. 68–72; Карпов, с. 237–239, 249]. Как правило, внимание привлекали изложенные в славянской и армянской версиях Жития рассказы о походе князя Бравлина на Крым и об исцелении некой «царицы Анны»¹².

Считалось, что сведения о Бравлине являются одними из самых ранних свидетельств о начальной истории Руси. Исследователи также указывали на сходство между сурожским походом Бравлина и нападением на Корсунь киевского князя Владимира. В свою очередь, история царицы Анны рядом черт напоминала посещение Крыма Анной Киевской. Историки признавали выводы В. Г. Васильевского о том, что текст Жития с историями Бравлина и Анны хронологически предшествует появлению летописных известий. Дискуссия в основном шла вокруг вопроса: оказали влияние житийный текст на летописный, или же оба княжеских похода, а также истории цариц с именем Анна надо рассматривать как независимые друг от друга явления¹³.

Повышенный интерес к указанным житийным сюжетам, отвлек внимание исследователей от непосредственного сопоставления текстов Жития и летописи. Об эффективности такого сравнения можно судить по вышеприведенной таблице текстовых и семантических параллелей.

Данные в таблице показывают, что небольшая доля текстовых и семантических пересечений (строки **F, G, H**) с летописью приходится в Житии и на историю Бравлина. Обнаруженные параллели вновь ставят вопрос о первичности житийного текста. Попытаемся представить обстоятельства, при которых житийный текст оказался бы зависимым от летописного. В таком случае нам пришлось бы сделать ряд допущений. Во-первых, что греческий агиограф составлял пространную редакцию не в конце IX — начале X в., а в XII в., то есть не ранее того времени, когда появилась Повесть временных лет. Во-вторых, для включения указанных отрывков в текст Жития его автору пришлось бы осуществить перевод русского текста летописи на греческий язык. В-третьих, агиографу пришлось бы нарушить важный принцип уподобления, используемый в агиографии, при котором положительные стороны образа святого формировались при помощи заимствования аналогичных черт агиотипа или сакрального образца [Панченко; Руди, с. 41]. Так, этот принцип, похоже, действует, в сопоставлениях **A, B, C, F, G, H**, представленных в таблице. В **A, B, C** описание миссионерской деятельности сурожского епископа (поставление церквей и клира, отдача детей «на учение книжное») перекликается с летописным описанием христианизации Руси. В **F, G, H** история обращения князя Бравлина имеет ряд общих мест с историей крещения Владимира. В этих случаях допустимо предположить, что составитель Жития мог воспользоваться летописным образом князя Владимира (в отдельном месте — царевны Анны) для описания образов святителя Стефана и Бравлина.

Но из этого ряда сопоставлений выбиваются две прямые текстовые параллели **D** и **I**. В первом случае, при признании первичности летописи по отношению к Житию, получается, что, пользуясь летописным «запасником» образов, агиограф решил опереться еще раз на описание князя Владимира, чтобы вывести теперь уже отрицательный образ императора Льва. Представить

¹² Два посмертных чуда святителя Стефана Сурожского. В первом, согласно СЖ, рассказывается о «русской» рати князя Бравлина, пленившей Крым от Корсуни до Керчи. Сурож пал после десятидневной осады. Бравлин ворвался в храм св. Софии, где разграбил место погребения святителя Стефана. В тот же миг князя парализовало. Поняв, что его постигла кара за содеянное, Бравлин приказал вернуть награбленное, однако это не помогло обездвиженному князю. Святитель Стефан явился князю и сказал, что, крестившись, он сможет исцелиться. Бравлин исполнил это требование и получил исцеление, после чего крестилась вся его дружина.

Во втором чуде повествуется об Анне, «царице корсуньской», которая, путешествуя из Корсуни в Керчь, заболела, обратилась в молитве к помощи святителя Стефана и вскоре получила исцеление.

¹³ См. подробнее об этом: [Васильевский, с. СХLIII—СLIV; Левченко, с. 239; Сахаров, с. 25–28].



такой риторический «кульбит» в агиографическом тексте крайне затруднительно. Здесь как раз единственно возможна обратная зависимость текстов, при которой летописец воспользовался Житием и показал Владимира антиподом императора-иконоборца. Владимир авторитарно утверждает свою волю, крестя Русь («еще не обрящется кто [заутра] на реце **противеньь мнѣ да будеть...**»), также поступает и император Лев, утверждая гонения на иконопочитателей («кто тако не сътворить, **противенъ есть мнѣ...**»). Но поскольку цели киевского князя благие, то положительные плоды его решения противоположны плачевным последствиям указа Льва.

В текстовой параллели I представить отрывок Жития производным от летописи еще более проблематично. В таком случае агиографа пришлось бы заподозрить в непочтительности к описываемому святому, поскольку, проигнорировав все известные изображения мучений святых, он счел уместным позаимствовать для повествования о страданиях святителя Стефана фрагмент из рассказа о надругательстве над языческим идолом. Если же мы признаем зависимость летописи от Жития, то получится, что летописец обратился к агиографическому образу, для того чтобы придать особый символический смысл казни Перуна: его, как физическое воплощение беса, подвергают тем же истязаниям, что и святого Стефана. Так совершается возмездие над демоном, который некогда в лице императора Льва «повеле къ конемъ к хвосту привязати и влещи» сурожского святителя. Киевский князь Владимир, повелевая подобным образом поступить с Перуном, выступает в роли орудия божественной справедливости.

Остается добавить, что если допустить подчиненность Жития летописи, то генезис житийных фрагментов в D и I противоречил бы не только правилам агиографического жанра, но и логике заимствований, которая прослеживается внутри самого жизнеописания сурожского святителя, где для положительных характеристик святителя Стефана используются в качестве агиотипов описания святости из Жития святителя Иоанна Златоуста и «Луга Духовного» Иоанна Мосха, а для изображения иконоборческих гонений привлекаются аналогичные фрагменты из Жития Стефана Нового и Хроник Феофана и Георгия Амартола.

Таким образом, изложенные выше предположения рисуют перед нами ситуацию столь же исключительную, сколь невозможную: истории неизвестны случаи, когда бы греческий агиограф скомпилировал русскую летопись, изложив заимствованный материал с нарушением важных принципов составления агиографии, тогда как обратный порядок компиляции представляется единственно допустимым и логичным¹⁴.

Остается вероятность, что между летописью и Житием стояли тексты-посредники, поскольку СЖ, как и его греческий протограф, содержит многочисленные вставки из житий и хроник. Несмотря на это, практически все отрывки СЖ, пересекающиеся с летописью, являются оригинальными частями житийного текста.

Исключение составляет одна цитата, которая атрибутируется Ю. М. Могаричевым и А. К. Шапошниковым как заимствование из «Жития святителя Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского [Могаричев и др., с. 70]:

¹⁴ Можно также предположить, что указанные параллели появились в СЖ вследствие литературно-художественной обработки текста славянским переводчиком XIV в. Но этот казус был бы еще более исключительным, чем случай, рассмотренный выше. Нам неизвестны примеры, когда бы при переводе жития византийского святого славянский книжник вставил в перелагаемый текст фрагменты русской летописи. Более того, если довериться выводам М. Ю. Могаричева и А. К. Шапошникова о том, что списки СЖ Московской духовной академии и ВМЧ представляют два независимых перевода, то у нас появился бы весомый аргумент в пользу того, что исследуемые житийные отрывки присутствовали уже в греческом оригинале. Но, к сожалению, заключения М. Ю. Могаричева и его коллеги по этому вопросу нельзя признать окончательными.



ПВЛ	СЖ	Житие святителя Иоанна Златоуста*	Житие святителя Иоанна Златоуста
«Крестившим же ся людем идоша кождо в дома своя . Володимер же радъ бывъ , яко позна Бога самъ и людье его»	«такo возвращахуся кождо в дома свои с радостию »	« възвратившема же се има въ домъ свои съ радостию великою»	«Ὑποστρεψάντων δὲ αὐτῶν ἐν τῷ οἴκῳ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης πολλῆς» ^{**} возвращающихся домоѵ с радостью и весельем многим

* Житие приводится по древнейшему сербскому списку, находящемуся в рукописном собрании Югославянской академии наук, № IIIc24 (XIV в.) (см.: *Hansack E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung* (Mnumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, t. 10; t. 13 (10, 2)). Bd 2. Freiburg im BR., 1980. P. 190).

** Сопоставимый греческий текст. Там же.

Сопоставление текстов показывает, что в этом месте ПВЛ близка к СЖ, а не к Житию святителя Иоанна Златоуста. Вероятно, в греческий протограф СЖ фраза из Жития святителя Иоанна Златоуста попала в измененном виде. Об этом свидетельствует то, что и в ПВЛ, и в СЖ присутствуют идентичные переводы отрывка: «кождо в дома своя».

Летописец не упускает из виду и окончание житийной цитаты, рассказывающей о радости, с которой возвращались люди в свои дома после проповеди святителя Стефана Сурожского. В летописи в следующем фрагменте упоминается радость Владимира о том, что он и русские люди познали истинного Бога.

Исследователи полагают, что славянский перевод Жития святителя Стефана возник в конце XIV — XV в. У нас нет оснований для пересмотра датировки памятника. Вряд ли летописец пользовался уже готовым славянским переводом. Морфологические различия и разница в построении фраз в текстовых параллелях славянского Жития и ПВЛ¹⁵, скорее всего, свидетельствуют о том, что летописец мог пользоваться греческим оригиналом.

У нас есть возможность судить о греческом подлиннике по славянскому и армянскому переводам, которые лучше всего передают содержание протографа. Но в армянской версии Жития отсутствуют сохранившиеся в СЖ фрагменты текста, пересекающиеся с летописью. Причина тому — особенность редакторских сокращений в АЖ. Армянский переводчик значительно сократил ту часть греческого Жития святителя Стефана, которая изобилвала выдержками из Жития святителя Иоанна Златоуста, возможно, целенаправленно вычищая текст от этих вставок. Вместе с ними были удалены и пространные описания успешной миссионерской деятельности сурожского святителя, и значительная часть рассказа о гонениях, возведенных императором Львом на иконопочитателей Константинополя и его окрестностей.

Но, несмотря на то что среди изъятых кусков текста, по-видимому, оказались интересующие нас фрагменты греческого протографа, можно попытаться обнаружить их следы в АЖ. Судя по СЖ, в греческом оригинале присутствовали повторы — риторический прием, очевидно, применявшийся для лучшего запоминания житийного материала. В АЖ редактор также тщательно их вычищает [Могаричев и др., с. 197]. В славянском переводе Жития мучение святителя Стефана описывается дважды (то есть отрывки с описанием мучения относятся к повторам, с которыми боролся редактор АЖ):

15

СЖ	ПВЛ
«крестишися множество бесчислене»	«бещисленное множество... крещением просвѣщении»
«противен есть мнѣ»	«противень мнѣ да будетъ»
«къ конемъ к хвосту привязати»	«привязати коневи къ хвосту»



СЖ	АЖ (Цит. по переводу Т. Э. Саргсян [Могаричев и др., с. 63])
<p>«Рече царь: Имѣте и за власы и за браду биюше и влачите и по земли и вверзете и в темницу! Святый же влекошь въпяише: Взлюблю Тя, Господь, крѣпость моя [Пс 17: 2], не оубоюся зла яко ты съ мною еси [Пс 22: 4.]!» (С. 92)</p> <p>«Царь же слышавъ се, с гнѣвомъ повелѣ бити и мало живы суца остави, повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу. Святый же Стефанъ въпяише: Слава тебѣ, Господи, яко сподобил мя еси по себѣ пострадади!» (С. 93)</p>	<p>«Когда услышал сие (царь), разгневался как зверь, и, возбужденный, нанес пощечину святому и приказал бросить в темницу. И палачи, схвативши силой, вели его волоча. А он по пути начал (петь) псалмы: “Возлюблю тебя, Господи, крепость моя [Пс 17: 2]! Господь — твердыня моя и прибежище мое” [Пс 17: 3]»</p> <p>«Когда увидел святой Степаннос (раны “святых отцов”, потерпевших от иконоборцев. — М. А.), сказал: “Страх и содрогание обрушились на меня, и накрыла меня тьма” [Пс 54: 5], и пав целовал раны их и цепи, говоря: “Блаженны вы, ибо отметины терзаний (за) Господа имеете на себе; почему не случилось мне иметь отметины такой во имя Господа нашего Иисуса Христа”. И благодарствуя Бога, изрек: “Слава дальновидности Божьей, что в мое время случилось сие диво, что низверглась церковь, и изображения святых попираемы стали, и погасли просветители церкви”».</p>

Фрагменты в таблице показывают, что из двух сохранившихся в составе СЖ описаний мучений (их структура идентична: упоминание об экзекуции и слова молитвы святителя Стефана) армянский редактор оставил в тексте первое, по-видимому, посчитав излишним случай с привязыванием к конскому хвосту. Тем не менее он счел необходимым сохранить славословие, которым сопровождалось это мучение, включив его в переработанном виде в историю пребывания святителя Стефана в темнице. Если в СЖ святитель Стефан благодарит Бога за уже понесенные страдания, то в АЖ он благодарит Бога за то, что тот создал условия, когда эти страдания стали для него возможны.

Таким образом, несмотря на то что сохранившиеся в СЖ фрагменты греческого текста, пересекающиеся с летописью, были отвергнуты в армянском переводе памятника, отголосок, по крайней мере, одного из них в АЖ прослеживается.

Подведем предварительные итоги вышеприведенным наблюдениям. Текстологический анализ обнаруженных в ПВЛ семантических и текстовых параллелей с Житием святителя Стефана Сурожского дает нам повод предположить, что последнее явилось источником летописи. Вероятно, летописец опирался на греческий оригинал Жития. Вставки из него могли использоваться в ПВЛ при создании ряда образов: в описании изгнания Перуна — подробности мучения святителя Стефана от рук иконоборцев; в рассказе о крещении киевлян — история о том, как император Лев принуждал византийцев отвергнуть иконы; в изображении миссионерской деятельности князя Владимира — сведения о миссии святителя Стефана среди херсонитов. Эти выводы также служат дополнительным подтверждением ранее высказанных исследователями предположений о том, что на летописное свидетельство о крещении и женитьбе князя Владимира оказали влияние житийные сказания: рассказ о нападении на Сурож князя Бравлина и история исцеления царицы Анны.

Согласно летописи, Владимир вывез из Корсуни «попы Корсуньски с мощми святого Климента и Фива... пойма съсуды церковные и иконы...»¹⁶. К перечисленной церковной утвари следует добавить книги¹⁷. Херсонесский клир, очевидно, проявил заинтересованность в том, чтобы новопросвещенные русские люди познакомились с актуальной для Крыма агиографической

¹⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

¹⁷ Об этом косвенно свидетельствует в ПВЛ распоряжение Владимира об отдаче детей «на оучение книжное» и следующая за ним похвала книжному слову (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 119).



литературой, и включил в состав привезенной церковной библиотеки жития таких почитаемых на полуострове святых, как просветитель северного и южного Причерноморья апостол Андрей, святитель Климент папа Римский, равноапостольные Кирилл и Мефодий¹⁸. Сюда, по-видимому, можно отнести также жития шести херсонесских епископов¹⁹ и святителя Стефана Сурожского.

Нам удалось определить непосредственный источник летописного сюжета с привязыванием и волочением Перуна. Попытаемся выяснить, какие еще агиографические образы могли оказать на него влияние. Присутствие в ПВЛ фрагментов из Жития сурожского святителя, очевидно, свидетельствует об особом интересе летописца к крымско-херсонесской агиографии. Казнь через волочение, как показал В. В. Латышев, неоднократно встречается в византийских житиях святых²⁰, но если мы обратим внимание на вышеупомянутый круг крымских агиографических источников, то обнаружим, что этот вид наказания встречается в нем особенно часто. Подобной экзекуции подвергся св. апостол Андрей, о чем упоминается в «Деяниях св. апостолов Андрея и Матфея»²¹, где его волокут за веревку, накинутую на шею²². Этот же сюжет позже был включен в Житие св. апостола Андрея, составленное монахом Епифанием²³. В Житии херсонесских святых²⁴ четверых из шести епископов казнят, связав и проволочив по улицам города²⁵. В Житии святителя Климента Римского²⁶ описывается случай, когда святителя Климента попытались подвергнуть наказанию через волочение, но экзекуторы по воле Бога приняли за святого мраморную колонну, связали ее и в помрачении волокли с места на место²⁷.

¹⁸ Здесь говорится об упоминаемых в ПВЛ святых, которые сыграли важную роль в истории христианства в Крыму и, в частности, в Херсонесе.

¹⁹ Один из херсонесских епископов, «святый Эльферий», прямо упоминается в ПВЛ, в договоре князя Игоря с греками (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 51).

²⁰ «Влачение связанного за ноги, как вид мучения, упоминается в житии св. муч. Кодрата Никомидийского и других пострадавших с ним (10 марта), а также в житиях св. Корнута (12 сентября), свв. Филимона и Аполлония (14 декабря), свв. Климента Анкирского и Агафангела (23 января), св. Фавсты (6 февраля) и др.» [Латышев, 1906, с. 49].

²¹ Апокриф, повествующий о злоключениях апостолов в стране людоедов. Возник около IV в. и имел широкое распространение по всему Средиземноморью и христианскому Востоку (подробнее см.: Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т. 1. Жития / Изд. подг. А. Ю. Виноградовым. СПб., 2005. С. 29; Деяния апостола Андрея / Предисл., перев. и комм. Виноградов А. Ю. М., 2003. С. 232). «Деяния» оказали влияние на классическое Житие апостола Андрея, составленное в IX в. монахом Епифанием, а также на другие варианты андреевской агиографии IX–XI в., в которые сведения о городе «человекоядцев» были включены с локализацией в южнопонтийском г. Синопа (см.: Греческие предания о св. апостоле Андрее. С. 284, 308–309).

²² В «Дѣяниях святых апостолъ Андрея и Матфеа» по славянской рукописи Зографского монастыря XV в.: «старец [человекоядец] рече... възложимъ ражны на выю его [Андрея] и влачимъ и по граду... Они же емше влачааху его, и пльть его начать прилипати по земли...», «се бо есмь влачимъ по въсему граду 3 дни» (Лавров П. А. Апокрифические тексты. СПб., 1899. С. 48–49). (См. также перевод греческого подлинника «Деяний»: Деяния апостола Андрея. С. 39, 41.)

²³ «(синопские иудеи. — М. А.) събрав же ся и пристоупльше... Андрею же влекоуще и, акы пси, хапахоу плоть емоу, биюще каменемиъ, и единъ от нихъ хопивъ прегрызною персть роуцѣ емоу. И до днешняго дне перстоядѣци словоуть. Влекоуще Андреевица по всемоу граду биюще, камене мещюще на нь, хаплюще, таче акы мертва соуща повергоша и вьнѣ града» (РГБ. Ф. 304.1. № 669. Минея четья, месяц ноябрь и часть мая. Нач. XV в. Л. 346; текст приведен в упрощенной орфографии).

²⁴ Старшие списки Жития херсонесских святых дошли до нас в составе Супрасльской минеи XI в. (далее — Супр.) и Макарьевских ВМЧ XVI в. (далее — Мак.). Оба извода представляют независимые славянские переводы с нескольких отличных списков греческого оригинала (см.: [Чернышева, с. 137]). Описание гибели святых епископов в Житии, читаемом в Супрасльской минее XI в.: «... (епископа Василия. — М. А.) повръзъше и за нозѣ (и связавше ему нози — в Мак. — М. А.) влачаху и по гостиньцоу градъноумоу... тело же влекше, вьне вратъ слышаштиихъ ся иера извлекше...», «...связаваши святыя мужа (епископов Евгения, Агафодора, Елпидия. — М. А.) ... жезлемъ и каменеми влачаите побиша и мертвыми враты извѣкше телеса святых...» (Лавров П. А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. II. С. 161).

²⁵ А. Ю. Виноградов считает, что расправа над херсонесскими епископами «оформлена по образцу апокрифических «Деяний ап. Андрея и Матфея»» [Виноградов, с. 33].

²⁶ Житие святителя Климента Римского, озаглавленное в рукописях как «Мучение св. Климента», исследователи относят к середине IV — концу V в. [Виноградов, Каштанов, с. 93]. П. А. Лавров, исследовавший и опубликовавший славянские тексты «Мучения», отметил, что памятник дошел до нас в двух славянских переводах. Старший из них представлен в списках: Свято-Троицкой Сергиевой лавры (РГБ. Ф. 304.1. № 669. XV в.) (далее — Тр.) и Зографского монастыря (далее — Зогр.) (Лавров П. А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности. С. V).

²⁷ Фрагмент «Мучения св. Климента Римского» по Тр.: «мнешася Климента вьзати же и влещи. Они же лежащая столпы вьзущие привлачаахоу, овогда же оубо вноутрь отвноуду, овогда же изьоутри вьнь...» (Там же. С. 16).



Таким образом, исследуемый эпизод об изгнании Перуна мог возникнуть не только при прямом влиянии Жития святителя Стефана, но и при косвенном участии других актуальных для Крыма агиографических памятников. Такая деталь, как избиеие палками во время волочения идола, могла проникнуть в летопись также при посредстве образов, содержащихся в приведенных житийных текстах: во время одного из наказаний святителя Стефана волокут и избивают²⁸, апостола Андрея волокут, побивая камнями, а херсонесских епископов Евгения, Агафодора и Елпидия — ударяя «жезлем и камением».

К опосредованному влиянию тех же источников можно отнести общую композицию образа изгнания Перуна: волочение по городским улицам и выдворение за пределы города. Такой сюжет присутствует в описании синопского мучения апостола Андрея (Епифаниево «Житие св. апостола Андрея»), а также херсонесской казни епископов Василия, Евгения, Агафодора и Елпидия (Житие херсонесских епископов).

Обнаруженная в летописи вставка из Жития святителя Стефана Сурожского свидетельствует о гетерогенности отрывка с изгнанием Перуна. Его сложный состав наполнен скрытыми цитатами, парафразами и реминисценциями. Мы попытались раскрыть часть летописных образов: привязывание к конскому хвосту, волочение, избиеие «жезлем».

Обратимся теперь к летописному описанию плача киевлян по идолу и сбрасывания его в Днепр. Этот фрагмент имеет семантическую параллель в Житии святителя Климента Римского, точнее, в рассказе о его мученической кончине:

ПВЛ	«Мучение св. Климента Римского» (Лавров П. А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности.)
«Влѣкому же ему (Перуну. — М. А.) по Ручаю к Днѣпру, <i>плакахуся</i> его невѣрнии людє, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекше, <i>врунуша</i> и въ Днѣпръ»	(Тр.) «Афианъ игемонь... глагола своимъ слоугамъ (о Клименте. — М. А.): “Да везень боудеть <i>посредь моря</i> и навяжете на выю емоу когыку анкоуроу и <i>вверзѣте</i> и...”. Семоу же бывшоу весь <i>народъ христианьскъ</i> на брезѣ стоя <i>плакаашеся</i> » (С. 19) (Зогр.) «Амьфианъ игемонь... глагола своимъ: “Да везень (<i>врежен</i> — исправление в рук. — М. А.) будеть <i>посрѣдь морѣ</i> и привяжете на выя его [камень] жреновень и <i>сѣринѣте</i> и...”. Семоу же бывшоу, весь <i>народъ христианьскыи</i> на брѣзѣ стоаху и <i>плакахуся</i> » (С. 114)

И в летописи, и в «Мучении» присутствуют общие черты. Перуна, как и св. Климента, сбрасывают в воду. Русские язычники оплакивают идола, а св. Климента оплакивают его ученики. Можно усмотреть также своеобразную переключку летописного и житийного отрывков в противопоставлении «людие невернии» — «народ христианский».

Между летописью и «Мучением» нет прямых текстовых параллелей. Возможно, летописец не стал прямо цитировать Житие, знакомое любому русскому христианину, и включил его в эпизод с изгнанием Перуна в виде реминисценции, которая, тем не менее, была бы понятна сведущему читателю.

В ПВЛ отголоски «Мучения» присутствуют не только в эпизоде изгнания Перуна, но и в описании крещения князя Владимира в Корсуни. В Житии святителя Климента рассказывается об обращении и крещении некоего Сисиния. Его история имеет схожие черты с летописной историей князя Владимира. Вельможа-язычник слепнет²⁹, чудесно исцеляется и после принимает крещение. В обращении и выздоровлении Сисиния важную роль играет его жена-христианка Феодора. Первые слова, произнесенные Сисинием после исцеления, так же как и реплика прозревшего Владимира, посвящены «истинному Богу»:

²⁸ Васильевский В. Г. Житие св. Стефана Сурожского. С. 92.

²⁹ Правда, в отличие от летописи, в «Мучении» Сисиний еще и теряет слух.



«Мучение»	ПВЛ (ПСРЛ Т. 1)
(Тр.) «Тя хвалю истового Бога Вседержителя» (С. 16) (Зогр.) «Хваля истинного Бога Вседержителя» (С. 111)	«Топерво оувидехъ Бога истиньнаго» (Стб. 111)

Таким образом, «Мучение» могло оказать влияние на целый ряд летописных сюжетов.

В летописи от Перуна избавляются сразу после того, как князь Владимир ввозит мощи св. Климента в Киев. Так происходит замена псевдосвятыни подлинной святыней. Летописное упоминание о сбрасывании Перуна в Днепр и оплакивании его киевлянами, очевидно, призвано было напомнить о казни, которой некогда подвергся новый покровитель города Киева и христианской Руси — святой Климент Римский³⁰. Действия, проделываемые с идолом, также должны были символизировать божественное возмездие дьяволу, по вине которого в свое время претерпел мучение святой епископ.

Перуна сплавляют по Днепру за пределы города и русской земли. В этом летописный сюжет отличен от сюжета «Мучения», согласно которому св. Климента топят с якорем на шее. Разница житийной фабулы и летописи, возможно, связана с тем, что в Житии вид казни, избранный мучителем святого, Амфианом, вопреки его желанию скрыть тело святителя, как раз позволит обрести мощи св. Климента (их опознают по якорю)³¹, тогда как в ПВЛ Перуну суждено окончательно сгнуться.

Путь Перуна завершился за днепровскими порогами у некоей «рѣни», которая была названа в честь прибывшего к ней идола Перуней. Перевод слова «рѣнь» не раз вызывал затруднения у исследователей. Проблема в том, что в средневековых письменных источниках оно встречается только в указанном летописном эпизоде³². Н. М. Карамзин посчитал «рѣнь» неточным воспроизведением слова «рель» или «релка» и перевел его как «мыс» [Карамзин, 1852, с. 211]. В переводе он попытался опереться на позднюю трактовку слова в Киевском синопсисе Иннокентия Гизеля, где «рель» передана словом «холм». Похожее толкование слова содержится и в Обычном житии св. Владимира³³, к которому, по-видимому, восходит трактовка, представленная в Синопсисе. Е. Е. Голубинский поправил Н. М. Карамзина, уточнив, что «рель» в новгородском наречии означает пойменный луг, а рель, по его сведениям, в малороссийской Галиции означает пески, то есть песчаную отмель или косу на реке [Голубинский, с. 170]. Такая этимология слова была поддержана М. О. Максимовичем [Максимович, с. 165].

Отсутствие устоявшегося письменного бытования слова заставило исследователей в поисках его истолкования обратиться к сохранившимся реликтам устной речи восточнославянских

³⁰ О почитании святителя Климента в Древней Руси подробнее см.: [Бегунов, с. 10–13; Карпов, с. 246–247; Верещагина].

³¹ В «Мучении» игемон Амфиан отправляет слуг казнить св. Климента, напутствуя словами: (Тр.) «да не възмогутъ христианы въ Бога мѣсто чисти его» (Лавров П. А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности. С. 19). Суть сказанного, как и причину плача христиан-херсонитов, поясняет другой памятник Климентовского цикла — «Чудо св. Климента о отрочати», где в речи игемона имеется уточнение: «Яко немощи христьянамъ взяти телесѣ его и въ Бога мѣсто чти его» (Там же. С. 37). Отсюда становится понятно, что херсониты оплакивали не столько мученическую кончину архипастыря, сколько невозможность забрать его тело для почитания. Тем не менее намерения игемона не увенчались успехом. Море чудесным образом отступило, явив мощи мученика, и именно якорь стал их опознавательным знаком (Там же. С. 24).

³² См.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка в письменных памятниках. СПб., 1912. Т. 3. Стб. 221; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1997. Вып. 22. С. 144.

³³ «Привлекши Перуна и ввергоша его в Днепръ в реку, и проплы сквозе пороги; изверже ветръ на брегъ и ста ту гора, и прослы отголе Перуна гора» (Соболевский А. И. Памятники древне-русской литературы, посвященные Владимиру святому // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1888. Кн. II. С. 26). А. И. Соболевский полагает, что этот вид Жития сформировался в XIV в., поскольку в нем «некоторые обычные слова предыдущей, до-монгольской эпохи, находящиеся в летописи, показались странными и непонятными автору жития и были им опущены или заменены другими» По этой причине и «летописное “рѣнь” = отмель заменено словами “берег” и “гора”» (Там же. С. 11).



диалектов. Как отмечается в словарях М. Фасмера³⁴, Т. А. Марусенко³⁵, М. Э. Мурзаева³⁶, на юге восточнославянского ареала «рѣнь» преимущественно истолковывается как ‘отмель’, ‘песчаный или галичный нанос’, ‘коса’. Присутствуют и вторичные толкования — ‘галечный берег’, ‘отложения гальки’, ‘мелкие камешки’. А. Л. Шилов зафиксировал схожую лексему «рынь» в Карелии и в Восточной Сибири, где этим термином обозначали ‘подводную глинистую или каменистую мель’, ‘подводную гряду, уступ’ или же ‘мелкое место, где реку можно перейти вброд’ [Шилов, 1996, с. 83–84; Шилов, 1999, с. 100].

Благодаря первичному значению слова песчаная или каменистая отмель³⁷ (то есть окруженный водой участок суши), к которой прибило Перуна, в народной памяти могла преобразоваться в остров. Такого рода представление, по-видимому, отразилось в поздней легенде о Перуньем острове, зафиксированной украинскими этнографами³⁸. С последним пристанищем летописного идола стал ассоциироваться один из днепровских скалистых островов, расположенный между Днепропетровском и Запорожьем.

Как было показано выше, летописец наделяет особым смыслом каждый из этапов изгнания киевского идола. Вероятно, и история с Перуней ренью призвана была напомнить читателю о знакомом агиографическом сюжете. Автор летописи пишет, что ветер прибил идола к отмели, то есть к одному из наносных песчаных островков, которыми изобилует Днепр. Более того, этот безвестный островок стал с той поры именоваться по имени приставшего к нему истукана.

Мы уже упоминали о том, что в летописном фрагменте с описанием связывания, волочения и избиения идола прослеживаются отголоски казни четырех херсонесских епископов. В Житии херсонесских святых в рассказе о гибели пятого епископа Херсонеса — Эферия — содержатся также семантические параллели к развязке изгнания Перуна:

ПВА	Житие херсонесских епископов
«яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, <i>извърже и вътрѣ на рѣ[н]ь</i> и оттоле прослу Перуныя Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»	(Мак.) «супротивнымъ <i>вътрѣмъ ятѣ</i> , сниде (<i>привръженъ бысть</i> — Супр. (С. 161)) <i>во островѣ</i> , нарицаемый Алсъ во предѣлехъ Днѣпрскыя рѣки и одръжимъ бысть язею телесною... сему оумръшо» (С. 166-167)

В летописном и житийном описаниях присутствуют общие черты: действующей силой, извергающей на сушу Перуна и корабль святителя Эферия, является ветер; место событий — река Днепр и остров («рѣнь», то есть отмель).

Согласно Житию херсонесских святых, епископ Эферий скончался на острове Алсос, расположенном в устье Днепра. Ф. К. Брун первым обстоятельно исследовал вопрос об этом острове и пришел к выводу о его тождественности острову святого Эферия [Брун, 1853; Брун, 1879], упоминаемому у Константина Багрянородного³⁹ и в Повести временных лет в договоре

³⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1987. Т. III. С. 470.

³⁵ Марусенко Т. А. Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Полесье. М., 1968. С. 246–247.

³⁶ Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 481.

³⁷ «Отмель — участок морского, озерного или речного дна вблизи или вдали от берега с небольшими глубинами или даже выступающий из воды» (Геологический словарь в двух томах: М., 1978. Т. 2. С. 60).

³⁸ В ряде легенд об острове Перуна прослеживается влияние летописных образов (см.: Яворницький Д. И. Дніпрові пороги: Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. Харків, 1928. С. 41–45; Украинские сказки: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. Чародейная криница. С. 50–51). Об острове Перуне также см.: Новицкий Я. П. Народная память о Запорожье // Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С. 19, 21; Сокульский А. Л. Вехи у дороги // Народная память о казачестве. С. 122–123, 127–129.

³⁹ Константин Багрянородный пишет, что «россы», пройдя через пороги, «плывут, пока не достигают залива реки (Днепра. — М. А.), являющегося устьем, в котором лежит остров Св. Эферий. Когда они достигают этого острова, то дают там себе отдых до двух-трех дней. И снова они переоснащают свои моносилы всем тем нужным, чего им недостает: парусами, мачтами, кормилами, которые они доставили [с собой]. Так как устье этой реки является, как сказано, заливом и простирается вплоть до моря, а в море лежит остров Св. Эферий, отсюда они отправляются к реке Днестр и, найдя там убежище, вновь отдыхают» (Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 49–51).



греков с киевским князем Игорем⁴⁰. В обоих источниках остров св. Эферия затрагивался в связи с деятельностью руссов в южной части Волховско-Днепровского торгового пути. Ф. К. Брун вслед за Н. М. Карамзиным [Карамзин, 1852, с. 164] и И. А. Стемпковским [Стемпковский, 1825, с. 337; Стемпковский, 1826, с. 226] предположил, что речь идет об острове Березань, лежащем у входа в Днепровский лиман. П. О. Бурачков соотнес остров Эферия с островом Тендра [Бурачков, с. 40–46]. Мнения Ф. К. Бруна и П. О. Бураčkова о локализации острова были оспорены В. В. Латышевым [Латышев, 1899], который поддержал идею Н. Н. Мурзакевича [Мурзакевич, с. 132] о том, что остров Алсос-Эферия следует искать в районе Кинбурнского полуострова⁴¹. Исследователь также отметил, что «слово “алсос” (в переводе с греч. — “роща”) у греков служило обычным названием посвященных богам участков» [Латышев, 1899, с. 78], и связал название острова «Алсос» с упоминаемой Птолемеем и другими античными авторами «рощей Гекаты», которая помещалась на Кинбурнской косе.

Упоминание в ПВЛ острова св. Эферия может свидетельствовать о том, что летописцу был известен агиографический контекст его названия, а возможно, и история языческого прототопонима — Алсос. Примечательно, что в летописи остров св. Эферия отмечен как естественный рубеж корсунских владений, что перекликается с летописным помещением Перуныей рени за порогами — природной границей Киевской Руси.

Таким образом, летописец мог не только использовать агиографические сведения о кончине херсонесского епископа Эферия, включив их в виде реминисценции в описание гибели киевского идола, но и по ассоциации с топонимическими данными о посвящении острова Алсос-Эферия назвать рень Перуныей⁴².

Сопоставление летописи и указанных агиографических памятников дает нам возможность проследить прямое влияние на сюжет с изгнанием Перуна Жития святителя Стефана Сурожского и косвенное влияние житий св. Климента Римского, херсонесских епископов и апостола Андрея.

С точки зрения сочинителя летописи, изгнание Перуна являлось актом глубоко символичным, поскольку в лице идола подвергался поруганию демон, который некогда руками язычников мученически казнил крымских святых. Каждое из проделываемых над Перуном действий должно было одновременно напоминать об известных агиографических прообразах и знаменовать наступившее торжество христианства над язычеством и стоящей за ним нечистой силой.

Важно отметить, что героями упомянутых житий являются исключительно епископы. К влиянию этого факта можно отнести и летописные сведения о 12 мужах, избивавших «жезлем» идола Перуна. В. Я. Петрухин [Петрухин, 2000, с. 273] и В. М. Рычка [Рычка, с. 59], обратив внимание на число «мужей», связали данный образ с 12 апостолами. Теперь эта точка зрения обрела дополнительный аргумент, поскольку все вышеперечисленные святые были архиереями (св. Андрей — прямо апостол), то есть восприемниками апостолов Церкви.

В свою очередь, Р. Манн отметил, что «жезле», которым избивают Перуна, напоминает о пастырском жезле — посохе Иисуса, который вручается епископу на хиротонии [Манн, с. 35]. Таким образом, не только число летописных «мужей» отсылает нас к 12 апостолам, но и орудие казни Перуна — жезл — содержит апостольско-епископскую коннотацию⁴³.

⁴⁰ В договоре остров св. Эферия упоминается в следующем контексте: «...аще обрящеть въ вустѣхъ Днѣпрскомъ Русь Корсуняны рыбы ловяща, да не творят имъ зла никакоже и да не имѣют власти Русь зимовати въ вустѣхъ Днѣпра Бѣльбережи ни оу святого Эльферья, но егда придетъ осень, да идути въ дома своя в Русь» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 51).

⁴¹ Мнение В. В. Латышева подтверждают современные палеогеографические исследования (см.: [Погорелая; Агбунов, с. 113–128]; ср.: [Тункина, с. 419, 422–423]).

⁴² Нельзя также исключить, что летописная Перуныей рень являлась иллюзорным ориентиром: трудно представить, сколько реней находилось за порогами Днепра, и каждая из них могла стать последним пристанищем Перуна.

⁴³ Подробнее о символике архиерейского жезла см.: *Петровский А. В. Жезл // Православная богословская энциклопедия*. Пг., 1904. Т. 5. Стб. 546.



Остается открытым вопрос: может ли мозаичный характер летописного фрагмента указывать на его вымышленность? Ответить на него однозначно пока нельзя. А. А. Шахматов полагал, что в Древнейшем летописном своде 40-х годов XI в. (архаичное ядро ПВЛ) содержалось только краткое сообщение о расправе Владимира над кумирами, а пространное известие об изгнании Перуна вместе с Корсунской историей крещения князя Владимира было включено в летопись на этапе составления Начального свода 90-х годов XI в. [Шахматов, 2001, с. 108; Шахматов, 1908, с. 1103–1024, 1136, 1143–1144]. Сличение различных видов житий св. Владимира и летописных сводов позволило ему сделать вывод, что в древности существовала не дошедшая до нас особая повесть о крещении Владимира в Корсуни (Корсунская легенда), возникшая в среде выходцев из этого города. К ней, по мнению исследователя, и восходит летописный текст, посвященный крещению Владимира и киевлян.

В историографии были отдельные попытки пересмотреть положения А. А. Шахматова⁴⁴, но, в целом, исследователи либо безоговорочно принимали его концепцию⁴⁵, либо вносили в нее небольшие уточнения⁴⁶.

Из всех шахматовских положений незыблемой остается идея о том, что фрагменты с изгнанием Перуна и Корсунским походом появились в летописи одновременно. Обнаруженная нами связь рассказа о гибели киевского идола с крымскими агиографическими памятниками — еще один довод в пользу данной гипотезы исследователя.

Таким образом, позднее происхождение (не ранее конца XI в.) и гетерогенность летописного отрывка могут свидетельствовать о его искусственности. В соответствии с христианским мировоззрением, в летописи «ойкумена» рисовалась разделенной на две области: «просвещенную крещением», где властвовал Христос через христианский «закон» и веру, и территорию «поганых языков», находившуюся во власти дьявола. Русь с принятием крещения выходила из подчинения темным силам и становилась частью христианских земель. Летописец ярко и образно пишет о бегущем из крестившегося Киева демоне, который «стения глаголаше: “Увы мнѣ яко отсюда прогоним есмь. Сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служажу мнѣ. И се уже побѣженъ есмь от невеглас, а не от апостоль, ни от мученикъ. Не имам уже царствовати въ странах сихъ”»⁴⁷.

Изгнание Перуна/демона было отражено в летописи как духовная победа, одержанная христианством. Благодаря корсунским истокам русского крещения, поражение демона в битве за Русь, очевидно, виделось как итог молитвенной победы крымских святых. Отсюда и могла проистекать идея выразить триумф христианства над язычеством по своеобразному корсунскому «сценарию». По-видимому, с этой целью летописец изобразил Владимира не только публично отрекающимся от языческого прошлого через символическую акцию изгнания Перуна, но и показывающим умелое владение языком христианских образов.

Вместе с тем не исключено, что с помощью цитат и реминисценций в летописи отразились реальные события, порядок которых был подсказан князю Владимиру корсунским священством.

⁴⁴ В. М. Истрин предположил, что Корсунская легенда могла сложиться уже в период 1037–1054 г. и входить в выделяемую исследователем древнейшую редакцию ПВЛ, составленную в 50-х годах XI в. [Истрин, 1923, с. 95]. (Примечательно, что к этому же этапу составления ПВЛ В. М. Истрин относил включение в летопись договоров русских князей с греками [Истрин, 1924, с. 250–251].) В. Й. Мансикка подверг критике шахматовскую реконструкцию Корсунской легенды, отметив, что в житиях Владимира отсутствуют черты, которые указывали бы на какой-нибудь более древний источник сведений кроме летописи [Мансикка, с. 83–87].

⁴⁵ Например: [Приселков, с. 274–278; Кузьмин, с. 111–125].

⁴⁶ Д. С. Лихачев предположил, что Корсунская легенда была вставлена в летопись в 1070-е годы монахом Киево-Печерского монастыря Никоном, который почерпнул ее из фольклора северного Причерноморья [Лихачев, с. 458]. А. А. Гишпиус также относит появление Корсунской легенды к своду 1070-х годов, правда, не целиком в том виде, в каком очертил ее А. А. Шахматов: эпизод с болезнью Владимира в Корсуни, описание крещения киевлян и продолжающую его гомилию, а также ряд других фрагментов исследователь относит к Начальному своду 1090-х годов [Гишпиус, 2008].

⁴⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118.



Литература

- Азбунов М. В. Загадки Понта Эвксинского: (Античная география Северо-Западного Причерноморья). М., 1985.
- Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Барац Г. М. Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908.
- Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древне-русской письменности. Париж, 1927. Т. 1. Отд. 2.
- Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // Византиноведение. 2005. Т. 4. СПб., 2006. С. 1–61.
- Брун Ф. К. Остров св. Эферия // Новороссийский календарь на 1854 год, издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса, 1853. С. 382–405.
- Брун Ф. К. Остров св. Эферия // Черноморье: Сб. исследований по исторической географии Южной России. Одесса, 1879. Ч. 1. С. 14–32.
- Бурачков П. О. О местоположении древнего города Каркинитеса и монетах ему принадлежащих // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1875. Т. IX. С. 1–160.
- Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.
- Васильевский В. Г. Введение в Житие св. Стефана Сурожского // Васильевский В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. СXLII–CCLXXXVIII.
- Верещина Н. В. Святой Климент в Киевской духовной традиции // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 76–82.
- Вестберг Ф. О житии св. Стефана Сурожского // ВВ. СПб., 1907. Т. XIV. Вып. 2–3. С. 227–236.
- Виноградов А. Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...». М., 2010.
- Виноградов А. Ю., Каишанов Д. В. «Чудо св. Климента» в контексте Херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 90–117.
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 1–2 (репр. изд. 1916 г.).
- Гиппиус А. А. Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3 (33). С. 20–23.
- Гиппиус А. А. Низвержение кумиров в начальном и новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. М., 2014. С. 70–75.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901. Т. I. Ч. 1.
- Горский А. В. (сообщено Д. Ч. Погодиным). О походе руссов на Сурож // Записки Одесского общества истории. Одесса, 1855. Т. 1. С. 191–196.
- Грузнова Е. Б. Новгородский змия-Перун и его аналоги // Rossica antiqua. СПб., 2010. С. 108–127.
- Демин А. С. «Повесть временных лет» и «Хроника Георгия Амартола» (к вопросу о повествовательной эволюции летописи) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2010. Сб. 14. С. 457–483.
- Иванов С. А. Древнеармянское Житие Стефана Сурожского и хазары // Хазары. Евреи и славяне. Иерусалим—Москва, 2005. Т. 16. С. 310–316.
- Истрин В. М. Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. 1923. Т. XXVI.
- Истрин В. М. Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. 1924. Т. XXVII.
- Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1818. Т. I.
- Карамзин Н. М. Примечания к Истории государства Российского: Том I, II, III. СПб., 1852.
- Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 2004.
- Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I.
- Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.
- Латышев В. В. Об острове св. Эферия // ЖМНП. 1899. Ч. 323 (май). С. 73–87.
- Латышев В. В. Жития св. епископов херсонских. Исследования и тексты // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб., 1906. Т. 8. № 3.
- Левченко М. В. А. Грегуар и его работы по византиноведению // ВВ. М.; Л., 1950. Т. III. С. 230–245.
- Лихачев Д. С. Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.
- Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (IV–XII вв.). СПб., 2003.



- Максимович М. О. Киев явился градом великим...: выбрани українознавчі твори. Київ, 1994.
- Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. М., 2009.
- Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М., 2005.
- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Степанова Е. В., Шапошников А. К. Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009.
- Мурзакевич Н. Н. Некоторые пояснения // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1868. Т. VII. С. 132–134.
- Никольский Н. М. История русской церкви. М., 2004.
- Панченко О. В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРА. СПб., 2003. Т. 54. С. 491–534.
- Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князя. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I (Древняя Русь). С. 13–412.
- Петрухин В. Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 248–255.
- Петряшин С. С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. М., 2014. С. 218–223.
- Погорелая В. В. Остров святого Эферия // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1984 г. М., 1985. С. 188–198.
- Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XI вв. СПб., 1913.
- Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988.
- Руди Т. Р. Средневековая агиографическая топика (принцип imitation и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады российской делегации. М., 2002. С. 40–55.
- Рычка В. М. «Двенадцать» (о символической функции чисел в летописной статье 6496 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3 (33). С. 58–60.
- Сарсян Т. Э. Житие Стефана Сурожского в армянских манускриптах // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Симферополь, 2008. Вып. 3. С. 282–298.
- Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980.
- Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1874. Т. I.
- Стемковский И. А. Известие о новых открытиях по части древностей в Южной России, 1824 года // Библиографические листы. 1825. № 24 (20 сент.). С. 337.
- Стемковский И. А. Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. СПб., 1826. Ч. 26. Кн. 73. С. 192–228.
- Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб., 2002.
- Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. 1988. № 6. С. 25–34.
- Чернышева М. И. Замечания о языке славянской версии «Жития Херсонских святых» // Очерки по истории христианского Херсонеса. СПб., 2009. С. 118–138.
- Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. ст. в честь В. И. Ламанского. СПб., 1908. Т. II. С. 1029–1153.
- Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. М., 2001.
- Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1, кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах (1-е изд.: 1908 г.).
- Шилов А. Л. О некоторых терминах, обозначающих водные препятствия в Карелии // Известия русского географического общества. СПб., 1996. Т. 128. Вып. 6. С. 81–85.
- Шилов А. Л. Анатомические географические термины в топонимии Карелии и Кольского полуострова // Известия Русского географического общества. СПб., 1999. Т. 131. Вып. 4. С. 99–105.
- Vozyan A. La Vie Arménienne de saint Étienne de Sougdaia // La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris, 2006. P. 87–108.
- Ivanov S. A. The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh // La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris, 2006. P. 109–116.

