

---

отношений и институтов. Это побуждает предпринять попытку более глубокого сравнительного исследования таких памятников права, как Псковская Судная грамота и I Литовский Статут, а также других источников, отражающих историю юридических отношений XIV — первой трети XVI в.

Мария Йовчева (София)

## СВЯТОЙ ВИТ В ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ



Култ семилетного мученика Вита, чествуемого 15 июня вместе с его воспитателем Модестом и няней Крискентией, зарождается в Сицилии (или, согласно другим латинским свидетельствам — в Лукании) и с древней эпохи христианской церкви (V в.) широко распространяется как в южной Италии, так и в ее северной части, а с VIII—IX в. его популярность переходит и на территорию Центральной Европы (особенно в Баварию после перенесения его мощей в монастырь Корвей в 836 г.), вплоть до чешских земель<sup>1</sup>. Для проблематики ранней славянской книжности этот култ составляет часть дискуссии о том, каким путем некоторые редкие памяти италийского происхождения проникли в средневековый мир славянского православия. Разыскания опираются на свидетельства о почитании святого четырех типов письменных источников: четых-миней, где помещается славянский перевод его Пространного жития (Мучения), служебных и праздничных миней со славянской службой святому<sup>2</sup>, календарей евангелий и апостолов и прологов. В целях более углубленного изучения проблемы обычно привлекаются и данные о чествовании св. Вита в народных обычаях.

В центре интерпретаций до сих пор, однако, — славянское житие св. Вита, а другие тексты и вести о мученике рассматриваются обычно в качестве дополнительных источников. В научном обиходе имеются следующие гипотезы о путях, которыми култ продвигался к славянским землям. Традиционным и самым популярным является мнение, что перевод Мучения возник в западнославянской среде, откуда агиографический текст проник в русскую и южнославянскую книжность<sup>3</sup>. Оно мотивировано филологическими данными (языковыми приметам и предполагаемым латинским оригиналом перевода) и культурно-историческими фактами, прежде всего, — сильно развернутым

---

<sup>1</sup> См.: *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1969. T. XII. Col. 1244—1248.

<sup>2</sup> Служба св. Виту известна также и из хорватских глаголических рукописей, но она составлена позднее и принадлежит к совершенно иной литургической традиции (бенедиктинских монахов) (см.: *Vajs J.* Hlaholský zlomek nalezený v Augustiánském klášteře v Praze // *Časopis Českého Muzea*. 75. Praha, 1901. S. 21—35, 113—138; *Mareš F.* Proložní legenda o sv. Vitu // *Slovo*. 23. 1973. S. 97—113).

<sup>3</sup> Впервые это мнение высказал век тому назад А. Соболевский, но особенно активно оно поддерживается чешскими исследователями. По поставленной проблеме существует объемная научная литература, поэтому здесь цитируются некоторые из самых важных публикаций: *Соболевский А. И.* Церковнославянские тексты моравского происхождения // *Русский филологический вестник*. Вып. 43. 1900. С. 150—217; *Соболевский А. И.* Мучение святого Вита в древнем церковнославянском переводе // *ИОРЯС*. СПб., 1903. Т. VIII. № 1. С. 278—296; *Jakobson R.* Some Russian Echoes of the Czech Hagiography // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*. 1939—1944. 7. S. 175; *Vašica J.* Staroslovanská legenda o sv. Vitu // *Slovanské Studie*. Praha, 1948. S. 159—163; *Dvorník Fr.* Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970. S. 222; *Matejka L.* Dvije crkvenoslavenske legende o svetom Vitu // *Slovo*. 23. 1973. S. 73—96; *Kappel G.* Die slavische Vituslegende und ihr lateinische original // *Wiener Slavisches Jahrbuch*. Bd. 20. 1974. S. 71—85; *Bláhová E., V. Konzal, A. Rogov.* Staroslověnské legendy českého původu. Praha, 1976. S. 320; *Věčerka R.* Zur periodisierung des Altkirchenslavischen // *Annales Instituti Slavici*. 11. 1976. S. 108; *Mareš F. V.* An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München, 1979. S. 10, 136—145. См. также и библиографический обзор в статье: *Атанасова Д.* За почитането на св. Вит сред славяните // *Palaeobulgarica*. Sofia, 1998. Год. 22. № 1. С. 28—32.

культом св. Вита в землях западных славян. В его рамках разграничиваются два возможных сценария: согласно первому перевод датируется моравской (кирилло-мефодиевской) эпохой, а второй отсылает его несколько позже — ко времени пршемысловской Чехии (X—XI в.), когда имелись условия для совместного существования латинской и славянской письменности. Дискуссионным в рамках представленного мнения остается и вопрос о том, откуда житийный текст попал в русскую книжность: заимствован ли он непосредственно у западных славян, или через Болгарию. Вторая гипотеза, разделяемая частью современных ученых, связывают перевод его Мучения с древнеболгарской языковой средой IX—XI в. или с Афоном<sup>4</sup>. Заступники этого взгляда расходятся в определении оригинала славянской версии: И. Добрев считает его греческим, указывая на сокращенную версию византийского Панигирико-менология как на возможный источник, а Ф. Томсон отдает предпочтение латинскому исходному тексту. Можно обобщить, что вторая гипотеза о проникновении Жития св. Вита в книжность восточноправославных славян превалирует в современной славистике, однако дискуссия сосредоточилась на вопросе о том, можно ли отнести вообще появление памяти св. Вита к архаическому западному компоненту, унаследованному древнеболгарской литературой от кирилло-мефодиевской традиции, или она отражение интенсивных прямых контактов между балканским и южно-италийским регионами. Существует и третья — константинопольская гипотеза, которая рассматривает в качестве возможного источника некоторых памятней западного происхождения (в т. ч. и памяти св. Вита) константинопольский довасилианский календарь<sup>5</sup>. В настоящее время, однако, после того как углубились научные представления о составе константинопольского святительского репертуара и выяснилось, что некоторые италийские праздники вообще незнакомы обеим основным литургическим практикам византийской столицы<sup>6</sup>, это предположение теряет свою популярность.

Та же самая пестрота мнений сопровождает и попытки атрибутировать славянскую службу св. Виту. Архиеп. Сергей, впервые заметивший гимнографическое произведение в списках русских миней, не исключает возможности константинопольского посредничества при его освоении славянской книжностью из западновизантийских центров<sup>7</sup>. Другое предположение, в свете чешско-русских культурных связей, сформулировано издателем Службы св. Виту М. Мурьяновым: она могла быть создана в Сазавском монастыре и оттуда войти в книжность Киевской Руси<sup>8</sup>. Хотя и с условностью, высказана даже догадка, что гимнографический текст возник непосредственно в Киевской Руси<sup>9</sup>. В науку введены и компромиссные варианты о пути движения памяти св. Вита, опирающиеся на вероятность, что оба текста культового комплекса, посвященного святому, проникали разными путями в русскую книжность: Житие — прямо из западнславянских источников, а Служба — со славянского Юга<sup>10</sup>.

Этот краткий обзор мнений указывает на сложность проблематики и на трудность из-за скудных ранних свидетельств предоставить более точную картину заимствования культа св. Вита славянским

<sup>4</sup> Добрев И. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник // Старобългарска литература. София, 1981. Кн. 10. С. 27–32; Thomson F. A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin in Slavonic in Bohemia in the Tenth and Eleventh Century // Atti del 8 Congresso internazionale di studi sull' alto medioevo. Spoleto, 1983. S. 341–344; Атанасова Д. За почитането на св. Вит сред славяните. С. 28–32.

<sup>5</sup> Dujčev I. Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso // La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del Covegno storico interecclesiale. Padua, 1973. Vol. I. S. 181–212; Миклас Х., Шнитер М. Имена и даты — предварителни резултати от изследването на т. нар. «западен фонд» в славянските месецослови // Медиевистика и културна антропология. София, 1998. С. 29.

<sup>6</sup> Delehayе H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris. Bruxellis, 1902. Col. 751–752; Pieralli L. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: La familia C // Orientalia Christiana Periodica. 60. 1994. S. 399–470.

<sup>7</sup> Архиеп. Сергей. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. I. С. 211.

<sup>8</sup> Мурьянов М. Ф. Старославянские метаморфозы западного агиологического сюжета // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Сб. статей к IX Международному съезду славистов. Л., 1983. С. 78.

<sup>9</sup> См.: Кривко Р. Из истории наук: вклад М. Ф. Мурьянова в славянскую гимнологию // BraSlav. 2. Bratislava, 2003. С. 42. В сущности предположение русского ученого основано на мыслях афонского иеромонаха Василия, высказанных в письме М. Мурьянову, и на устных замечаниях К. Максимовича.

<sup>10</sup> Vašica J. Staroslovanská legenda o sv. Vitu. S. 159–163.



православным миром. Чтобы подтвердить одну из гипотез, необходимо рассмотреть в комплексе все филологические и культурно-исторические данные, связанные с его присутствием в древнеславянских праздничных календарях. Здесь очерчиваются следующие ракурсы для интерпретации поставленной проблемы, предполагающие, во-первых, учесть наличие полного комплекта текстов, посвященных св. Виту, в западновизантийской (итало-греческой) практике; во-вторых, расширить охват текстологических фактов и анализировать не только вопросы, касающиеся перевода его Жития и появления Службы, но также обратить внимание на письменную традицию обоих произведений в славянской книжности; в-третьих, в качестве аргумента можно использовать в нужной степени развернутый культ святого и в народном календаре южных славян, точнее — на западной территории Балкан; в-четвертых, оценить письменные свидетельства о почитании Вита не только в контексте других родственных памятней (как, напр., Аполлинария Равеннского, Эразма Формийского и др.), о которых ранняя славянская литургическая практика предоставляет более надежные свидетельства, но и в связи с накопленными в последние годы данными о культурных связях между славянским Югом и западновизантийскими окраинами.

В настоящее время в результате интенсивных исследований итало-греческой книжности уже известно, что память св. Вита отмечалась в итало-греческих центрах полным комплектом текстов по византийскому монастырскому обряду. В своих исследованиях, однако, слависты, за исключением отдельных примечаний архиеп. Сергия, Ф. Томсона и М. Мурьянова<sup>11</sup>, не ссылаются на существование этих греческих свидетелей. Объяснение, наверное, в том, что память мученика не представлена в студийских богослужебных книгах константинопольского и афонского происхождения, которые являлись самыми значимыми для православного славянского мира в эпоху Средневековья. Все знакомые греческие тексты происходят из западных центров Византии (Гротта Ферраты, Мессины и т. д.). Имя святого включено только в поздние синаксари фамилии С, сложившейся на южноиталийской почве, и не обнаруживается в самых ранних греческих представителях этой книги<sup>12</sup>. Его память указана в рубриках типикона Гротта Ферраты и в маргиналиях Мессинского типикона 1100-го г.<sup>13</sup> Известны и две службы св. Виту, происхождение которых также, без сомнения, относится к гимнотворчеству южноиталийских монастырей, а их распространение остается замкнутым в рамках их рукописной традиции<sup>14</sup>. Релевантным, однако, для славянской проблематики является тот факт, что существует греческий перевод его латинского жития, известный по пяти спискам (распределенных в трех редакциях), и что, по мнению Э. Фоллиери, греческие версии латинских мучений святых италийского происхождения появились не позже X в. либо в Равенне, либо среди грекоязычного клира в Риме<sup>15</sup>.

Второй пункт исследуемой проблематики включает разыскания в области славянских текстов, посвященных св. Виту. Бытовавшее почти век мнение, что перевод его Пространного жития появился

<sup>11</sup> *Архиер. Сергий*. Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 211; Т. III. С. 224; *Thomson F.* A Survey of the Vitae Allegedly Translated. S. 341–344; *Мурьянов М. Ф.* Старославянские метаморфозы западного агиологического сюжета. С. 74–75.

<sup>12</sup> *Delehaye H.* Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 751–752; *Pieralli L.* Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: La familia C. S. 399–470.

<sup>13</sup> *Архиер. Сергий*. Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 181; *Arranz M.* Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115 (= Orientalia Christiana Analecta. T. 185). Roma, 1969. S. 303.

<sup>14</sup> Первый из канонических известен по двум поздним спискам XVIII в. — Vat. gr. 2069 и Matrit. 4694, издан в серии АНГ (см.: *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. I. Schirt consilio et ductu edita. Canones Iunii. Augusta Acconcia Longo collegit et instruxit.* Roma, 1972. Т. X. С. 73–85, 347–348). Второй канон опубликован вместе с полным комплектом песнопений святому (с тремя стихирами и седальном) по кодексу Δ.α. LXIII (1734 г.), но, по указанию С. Евстратиадиса, это последование помещено и в самой ранней гроттаферратской служебной июньской минее Δ.α. X., датируемой XIII в. (см. *Σύσπρατιάδης Σ.* Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἐν Ἀλεξανρείᾳ, 1951. Т. 50. Σ. 331; *Minisci T.* Innologia Graeca per S. Vito Martire tratta dai manoscritti di Grottaferrata // Studi Bizantini e Neellenici. Silloge Bizantina in Onore di Silvio Giuseppe Mercati. Roma, 1957. Vol. 9. S. 305–317). Из раннего греческого тропология — Corsinianus 366, 1100 г., знаком и кондак св. Виту (см.: *Pitra J. B.* Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. 1. Parisiis, 1876. S. 582–583).

<sup>15</sup> *Halkin F.* Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1957. Т. I. № 1876–1876 с; *Follieri E.* Vite ed inni greci per i santi di Ravenna // Rivista di studi bizantini e neoellenici. Roma, 1964. N. S. 1 (XI). S. 198–199; *Follieri E.* Il culto dei santi nell'Italia greca // La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Padova, 1972. S. 560–563, 568–569; *Follieri E.* I santi dell'Italia greca // Rivista di studi bizantini e neoellenici. Roma, 1997. N. S. 34. S. 10–11.

среди западных славян, обосновано влиянием латинских моделей в синтаксическом и лексическом планах, употреблением в его словаре некоторых западнославянизмов, наличием ошибок, чье объяснение возможно только как результат омонимии или паронимии латинских слов. Однако со времени создателя западнославянской гипотезы до сих пор уже накопились исследования, в которых доказательственная ценность этих фактов снижена рядом аргументов лингво-текстологического характера. В результате лексического изучения корпусов древнеболгарских переводов и оригинальных сочинений показано, что принятые как западнославянизмы слова или являются мнимыми богемизмами, принадлежащими к общеславянскому литературному фонду, или унаследованы с моравской эпохи древнеболгарским книжным языком<sup>16</sup>. В группу атрибутирующих лексем, моравское происхождение которых на настоящем этапе поставлено под сомнение, входят, напр., бѣднѣн 'убеждать'<sup>17</sup>, бравѣ (или брѣва) 'скотина'<sup>18</sup>, пѣстоучнѣ 'воспитатель'<sup>19</sup>, мзыло 'мыло'<sup>20</sup>, прѣзнанѣн 'побеждать', безочнѣнѣ 'святотатственный' и др.<sup>21</sup> О других лексемах, найденных также и в более поздних переводах, как, например, нагъло 'внезапно, скоро, неожиданно', допускается возможность, что они вошли в качестве моравского книжного наследия в памятники, сложившиеся в болгарской среде<sup>22</sup>. Ярким аргументом для локализации славянского перевода

<sup>16</sup> См. напр.: Русек Й. Из лексиката на среднобългарските триоди // Изв. ИБЕ. София, 1969. Т. XVII. С. 148–180; Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 30–31; Младенова М. Старобългарският глагол рачнѣн // Palaeobulgarica. София, 1983. Год. 7. Кн. 1. С. 91–94; Добрев И. Климентовото химнографско наследство и Октоихът // 1080 години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 107–123; Христова И. Към въпроса за произхода и значението на думата непрѣзнѣн // Acta Palaeoslavica. In honorem professoris Angelinae Minčeva. Sofia, 2005. Vol. 2. С. 161–171.

<sup>17</sup> В классических старославянских памятниках глагол зафиксирован в сборнике Клоца и в гомилиарной (более архаической) части Супрасълского сборника; он находится также в текстах, происхождение или перевод которых относятся к древнеболгарской эпохе: в Толкованиях Феодорита Киррского на Псалтырь, Златоструях, Пандектах Антиоха, Слове Ипполита папы Римского на Антихриста, а также и в Беседе Пресвитера Козьмы. Несколько употреблений можно указать в гимнографических текстах из Триоди и Миней, причем последние предназначены преимущественно для ветхозаветных пророков: пророка Наума и пророка Захария (см.: Miklosich F. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Vindobonae, 1862–1865. S. 52; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. СПб., 1893. Столб. 214–215; Slovník jazyka starolovenského. Praha, 1961. Т. IV. S. 157; Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 29–30; Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1988. Т. I. С. 358; Цейтлин Р. М., Вечерка Р., Благова Э. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1999. С. 106; Christians D. Wörterbuch zum Gottesdienstmeßum für den Monat Dezember slavisch–griechisch–deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Wiesbaden, 2001. S. 336; Аргировски М. Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели. Скопје, 2003. С. 400; Речник на црковнословенскиот јазик од македонска редакција. Скопје, 2004. Т. VII. С. 523).

<sup>18</sup> Лексема известна не только из письменных памятников – перевода ветхозаветных книг (Быт. 43:16; Амос 3:12), Златоструя и других гомилиетических текстов, но сохранилась и в болгарских, сербских, хорватских, словенских и русских народных говорах (см.: Miklosich F. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. S. 41–42; Срезневский И. И. Материалы для словаря. Т. I. Столб. 152, 163; Slovník jazyka starolovenského. Т. 4. 1961. S. 139; Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 30–31).

<sup>19</sup> В древнейших памятниках слово распространяется преимущественно в круге источников памяти св. Виту (в Житии и в календарях Асеманиева и Остромирова евангелий). Оно зафиксировано и в архаических списках Апостола (2 раза), где в качестве разночтения появляется производное пѣстоучнѣннѣ; а также в агиографических (вместе с производным пѣстоучнѣнѣ) и гимнографических текстах, не принадлежащих к раннему периоду деятельности Кирило-Методиевских учеников (напр., в каноне пророку Моисею в русских сентябрьских минеях). Кроме того, существительное сохранилось в правленных на Афоне и в Тырнове книгах (XIII–XIV вв.), причем оно стало основой для образования книжных неологизмов в текстах, впервые переведенных в эту эпоху: напр., в синаксарях Никифора Ксанфопулоса и в толкованиях Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова употребляется (оч)пѣстоучнѣствовати, а в словах Исаака Сирина – пѣстовати (см.: Срезневский И. И. Материалы для словаря. 1902. Т. II. Стб. 1789; Slovník jazyka starolovenského. 1979. Т. 33. S. 528; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1979. Вып. 15. С. 26; Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 31; Тасева Л. Езикът на преводача Закхей: между книжовното наследство и формалистичните тенденции на епохата // Slavia. 69. Praha, 2000. S. 208; Христова-Шомова И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004. С. 608–609).

<sup>20</sup> Лексема находится в переводах Книги пророка Малахии (3:2) и 13-и слов Григория Богослова; в библейских книгах также представлено сочетание мзыльнѣа трава за гр. ἴσσοπος (см.: Miklosich F. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. S. 386; Срезневский И. И. Материалы для словаря. Т. II. Стб. 215; Slovník jazyka starolovenského. 1968. Т. XVIII. S. 247; Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 31).

<sup>21</sup> Все подобные лексемы из Жития св. Виту рассмотрены в публикации И. Добрева. В ней дано и объяснение появления латинских винительных форм (с окончанием '-m') у некоторых личных имен типа очуома (Iupomet), аруома (Arfam), минь.ерѣвамъ (Mipegam) и т. д. (см.: Добрев И. Съставът на Супрасълския сборник. С. 28–32).

<sup>22</sup> В основном слово и его производные находятся в переводе Паренесиса Ефрема Сирина (начиная с древнейшего глаголического списка X в.), в гимнографических текстах Триоди, Октоиха и Миней и в агиографических памятниках (см.: Miklosich F. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. S. 400; Срезневский И. И. Материалы для словаря. Т. II. Стб. 274; Slovník jazyka

Жития св. Вита представляется указанное И. Добревым однократное употребление протоболгаризма *кръкъзѣга* в значении 'повозка, носилка с покрывалом': *ѣгда мѣчаша ю конн нагло въ кръкъзѣзи* (Л. 128 в)<sup>23</sup>. Лексикографические справочники свидетельствуют о его раритетности: оно зафиксировано преимущественно в агиографических текстах (четыре раза в Супрасльском сборнике), а также в толковых версиях библейских книг (в Книге пророка Исаии по спискам, чьи корни уходят к протографу Упыра Лихого, и два раза в Псалтыре с комментариями Феодорита Киррского)<sup>24</sup>.

Древнейший свидетель для славянского Жития св. Вита — Успенский кодекс (ГИМ. Усп. 4. перг.), датируемый концом XII — началом XIII в., где память указана на 16 мая<sup>25</sup>. Перемещение праздника святого, неоднократно интерпретированное с разных точек зрения<sup>26</sup>, стало основой для собственной славянской традиции в отношении даты праздника св. Вита (см. ниже), так как майская память не характерна для византийской практики, отмечающей этого мученика.

Помимо русских и вообще славянских оригинальных текстов, основное ядро Успенского сборника составляют переводные жития и слова, для которых предполагается болгарский протограф, при этом некоторые из них отмечены более архаичским языком по сравнению, например, с текстами в старшем по датировке древнеславянском Супрасльском сборнике<sup>27</sup>. Судя по включению Мучения св. Вита в указанный ранний русский источник, допустимо предположение, что, как и другие подобные жития западным святым (напр., уже цитированное Житие св. Эразма Формийского), рассматриваемый текст вошел в преславские четьи-минеи (неясно, в состав майской или июньской минеи), составленные, по мнению К. Ивановой, в относительно полном формате в 70-х г. X в.<sup>28</sup>, и через эти корпусы попал на Русь. Остальные его списки известны только из Великих четьих-миней митрополита Макария, причем в них уже восстановлена июньская дата памяти святого, и агиографическое произведение помещается под 15 июня<sup>29</sup>.

Что касается оригинала, с которого сделан славянский перевод Жития св. Вита, выяснение этого первостепенного вопроса остается предметом будущей сопоставительной работы с учетом не только латинских списков, но и упомянутых версий западновизантийского происхождения. Если первые исследователи славянского жития не вполне учитывали существование и распространение его греческого

starolovenského. 1969. Т. XIX. S. 285; *Русек Й.* Из лексиката на старобългарските триоди. С. 158; *Словарь древнерусского языка XI—XIV вв.* 1981. Т. V. С. 133—134; *Добрев И.* Съставът на Супрасълския сборник. С. 31; *Цейтлин Р. М., Вечерка Р., Благова Э.* Старославянский словарь. С. 346).

<sup>23</sup> *Добрев И.* Съставът на Супрасълския сборник. С. 31—32. Эта публикация болгарского ученого, кажется, осталась неизвестной иностранным исследователям, так как не учитывается в опубликованных после нее статьях, рассматривающих проблему о происхождении перевода Жития св. Вита (см. напр.: *Thomson F.* A Survey of the Vitae Allegedly Translated. S. 341—344; *Reichertová K., Bláhová E., Dvořáková V., Huňáček V.* Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách. Praha, 1988. S. 61—62; *Турилов А. А.* Гипотеза о происхождении майской и августовской памяти Кирилла и Мефодия // *Славяноведение.* 2000. № 2. С. 18—28).

<sup>24</sup> *Miklosich F.* Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. S. 315; *Slovník jazyka starolovenského.* 1967. Т. XVI. S. 73, Т. XIX. 1969. S. 285; *Словарь русского языка XI—XVII вв.* 1981. Вып. 8. С. 28, 57; *Цейтлин Р. М., Вечерка Р., Благова Э.* Старославянский словарь. С. 296.

<sup>25</sup> Издание этого памятника: *Князевская О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. Г.* Успенский сборник XII—XIII в. М., 1971. Как раз этот список опубликован А. Соболевским (*Соболевский А.* Мучение святого Вита в древнем церковнославянском переводе. С. 282—294) и перепечатан у Ф. Мареша (*Mareš F.* An Anthology of Church Slavonic texts. S. 136—145).

<sup>26</sup> В связи с особой датой включения Пространного жития славянского просветителя Мефодия в Успенский сборник (под 10 мая) А. Турилов предложил объяснение, согласно которому перемещение праздника св. Вита с 15 июня на 16 мая может быть связано с заимствованием его памяти русской книжностью из чешских источников (см.: *Турилов А. А.* Гипотеза о происхождении майской и августовской памяти Кирилла и Мефодия. С. 20—22). Несмотря на логичность подобная гипотеза вызывает и некоторые возражения, так как она обошла один важный для поставленного вопроса факт. В майской части Успенского сборника появляется еще одна интересная июньская память, сдвинутая, как и память св. Вита, почти на месяц вперед. На 4 мая помещено Житие св. Эразма (отмечаемому согласно установленной практике 1 или 2 июня), память которого вряд ли может быть связана с западославянской средой, если учитывать территориальную стратификацию культа этого южноиталийского святого, а также и языковые особенности агиографического текста.

<sup>27</sup> *Добрев И.* Съставът на Супрасълския сборник. С. 37—38.

<sup>28</sup> *Иванова К.* «Западни» светци в състава на староизводните чети-минеи (Предварителни бележки) // *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад.* София, 2002. С. 351—352.

<sup>29</sup> Обзор всех списков Жития св. Вита дан у Ф. Томсона (*Thomson F.* A Survey of the Vitae Allegedly Translated. S. 340).

перевода, в настоящее время затруднения для славистов связаны с полной неизученностью византийской традиции. Одно из неразработанных направлений при исследовании славянской версии — возможность того, что некоторые переводческие ошибки, принятые как результат омонимии или паронимии латинских слов, могли бы существовать и в греческом исходном тексте<sup>30</sup>.

Второй основной источник почитания св. Вита — его славянская служба, по всей видимости, создана на основе Пространного жития, чтобы дополнить комплекс литургических текстов для практики церковного его культа. Автор гимнографического произведения строго следовал агиографическому источнику, судя по упоминанию почти всех конкретных событий из жизни святого, переданных в их хронологическом порядке, в т. ч. и диалогов между мучеником и его мучителями (на последнее специально обратил внимание М. Мурьянов<sup>31</sup>). Кроме того, в заглавии Службы и в ее тексте читается латинизированный фонетическая форма имени няни Вита *крьстаннцю, крьстаннцъ, крнстннцю* (лат. *Crescentia*, греч. *Κρῖσκεντία*), так же как и в Житии. Хотя и Служба восходит к раннему этапу развития славянской книжности, по свидетельству старших ее списков в древнейших представителях русских служебных миней (РНБ. Соф. 206 и ГИМ. Син. 167, XII в.), она не отличается столь архаическим языком, характеризующим житийный текст. В ней отсутствуют яркие лингвистические приметы древности, а из сопоставления между обоими произведениями видно, что гимнографическое отличается лексическими поновлениями: например, в каноне читается *конобъ съ смолю* там, где в Мучении имеем более древнее *конобъ... н выкъкълъ* (вм. *выкълъ*).

Ученые едины в представлении о том, что Служба св. Виту — это оригинальное славянское произведение, но по отношению к локализации данного текста, как уже было сказано, сталкиваются разные мнения: чешское (в Сазаве), русское (в Киевской Руси) и болгарское (связанное с деятельностью Кирилло-Мефодиевских учеников)<sup>32</sup>. В принципе восточнославянское происхождение более правдоподобно, чем «сазавская» гипотеза<sup>33</sup>, но оно обосновано неточным утверждением, что эта служба не регистрируется в южнославянских списках<sup>34</sup>. В целом Служба св. Виту характеризуется более широким отзвуком в славянской книжности, чем его Жития: она помещена как в указанных выше русских служебных минеях, так и в южнославянских рукописях. Три списка обнаруживаются в более поздних сербских минеях: два полных в кодексах БАН. 4.5.10 (Сырку 2, XIII в.) и ЦИАИ № 501 в Софии (1320 г.)<sup>35</sup> и один сокращенный, состоящий только из трех стихир и тропаря, — в минее НБКМ. № 122 (1435 г.)<sup>36</sup>. По составу песнопений список из коллекции П. Сырку, скорее

<sup>30</sup> Параллель для такой интерпретации предоставляет славянский перевод Жития (Мучения) Аполлинария Равеннского, о происхождении которого после публикаций А. Соболевского существует такая же дискуссия, как и о Житии св. Вита (см.: Тасева Л., Йовчева М. Мъчението на св. Аполинарий Равенски в контекста на ранната славянска преводна литература // *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij*. Bd. 2. Freiburg i. Br., 2006. С. 153–198).

<sup>31</sup> Мурьянов М. Ф. Старославянские метаморфозы западного агиологического сюжета. С. 86–87. Большая нарративность, конкретность изложения и активное употребление диалога в данном случае являются яркими, даже специфическими, стилистическими приметами рассматриваемого гимнографического произведения, поскольку эти черты можно принять как исключение в образности церковно-песенной поэзии.

<sup>32</sup> См. прим. 7–10.

<sup>33</sup> Мнение о необходимости в гимнографической службе св. Виту для Сазавского монастыря базируется на априорно принятом положении, что в Сазаве служили по византийскому обряду. Однако предполагаемое использование некоторых литургических текстов на славянском языке вовсе не означает, что в этом монастыре совершалось богослужение восточноправославного монастырского типа. Подобное предположение не только не доказано, но и, если исходить из специфики византийского церковного пения и отношения Римской церкви к нему, оно вызывает большие возражения.

<sup>34</sup> См. публикацию Р. Кривко (*Кривко Р.* Из истории наук: вклад М. Ф. Мурьянова в славянскую гимнологию. С. 42), в которой автор ссылается на устное замечание К. Максимовича, что следы службы Виту в южнославянской книжности пока неизвестны. Однако обоим исследователям осталась неизвестной наша публикация, вышедшая четыре года назад в журнале «Древняя Русь» (см.: Йовчева М. Гимнографическое наследие Кирилло-Мефодиевских учеников в русской книжности // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2002. № 2 (8). С. 100–112), в которой как раз в связи с происхождением службы св. Виту рассматривается сербский список ЦИАИ № 501 (на с. 104–105, 106, 108).

<sup>35</sup> Об архаичности состава этой минеи см.: Йовчева М. Пражките глаголически листове в контекста на старобългарската химнография // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. Bd. 47. 2001. С. 51–72.

<sup>36</sup> Несмотря на ее позднее происхождение, сербская минея НБКМ. № 122 содержит ряд архаических текстов: в ней, напр., засвидетельствован единственный список древнейшей славянской службы Св. Клименту Охридскому.

всего, следует русской традиции в распространении этого последования, и не исключено, что он восходит к восточнославянскому протографу. Самый интересный, однако, второй из источников, содержащий комбинированную службу св. Виту и пророку Амосу (чествуемому в этот день в минеях по Евергетидскому типикону или типиконам Иерусалимской редакции). Сообразно часто применяемым южнославянскими книжниками способам, некоторые из тропарей семилетнему святому перенесены ко второй памяти дня, в результате чего получились курьезные тексты, из которых можно узнать, что семилетним был пророк Амос, как, напр.: *Съсоудь нъ бранны ѡбръте св. семн лѣтъ прѣблѣне. въ седмн вѣкъ нстачаѣ нцѣленнѣ стрѣмн свонмн стѣ. пррче амосѣ* (2-й тр. 1-й песни). С учетом этих отредактированных песнопений и других тропарей св. Виту, отсутствующих в русской практике, можно допустить, что рассматриваемый канон помещен в архаической сербской минее в более полном объеме, близком к первоначальному составу, чем в известном из восточнославянских источников, и как раз благодаря наличию этой несокращенной (или менее сокращенной) версии Службы в южнославянском списке, чаша весов склоняется в пользу болгарской гипотезы.

В календарях апостолов и евангелий память св. Вита принадлежит к их древнейшему пласту, если судить по архаическому характеру рукописей и по ее раннему устранению в отредактированных русских списках. До сих пор это упоминание обнаружено в 22 болгарских и сербских рукописях, среди которых евангелия Ассеманиево, Мирославово 1180–1190 г. (НБС. 1538 + РНБ. Ф.п.1.83), Церколезское № 1 (сер. XIII в.), Дечанское (РНБ. Гильф. 4, втор. пол. XIII в.), Баницкое (НБКМ. № 847, кон. XIII в.), Пантелеймоновское 1313 г., Карпинское (ГИМ. Хлуд. 28, нач. XIV в.), Врачанское (НБКМ. № 19, XIV в.), Карзаново (Add. Mss. 39628 Британского музея, XIV в.), НБКМ. № 844 (XIII в.), РНБ. Q.п.1.59 (XIII в.), Hierosolum. Cod. Slav. 19 (XIII в.), РНБ. Гильф. 1 (ок. 1284 г.) и апостолы НБКМ. № 880 (кон. XII в.), НБКМ. № 882 (нач. XIV в.), НБКМ. № 508 (XIII–XIV в.), Церколезский № 2 (кон. XIII в.), ГИМ. Хлуд. 31 (XIV в.), ГИМ. Хлуд. 35 (XIII–XIV в.), БАН. Никольск. 2 (XIII–XIV в.), а также и в календарях двух болгарских праздничных миней: РНБ. Ф.п.1.72 (XIII–XIV в.) и Драганова (№ 85.1.8 Зографского монастыря, XIII в.), где оно указано без гимнографического материала. Свидетельства об памяти мученика предоставляют и 4 русских евангелия — Остромирово 1056–1057 г. (РНБ. Ф.п.1.5), Архангельское 1092 г. (РГБ. М. 1666), РНБ. Пог. 11 (XII–XIII в.) и РНБ. F.1.99 кон. XIII в.<sup>37</sup> В пользу раннего проникновения памяти говорит и почти регулярно встречающийся латинизированный вид имени няни святого — *кръстаннца*, который распространяется в цитированных рукописях, начиная с древнейшего источника Ассеманиева евангелия.

Упоминание св. Вита читается под 15 июня и в рубриках некоторых южнославянских списках первой редакции Пролога: *внда н моднста н къртнннцн* в РГБ. Рум. 319 (кон. XIII в.); в испорченном виде из-за смешения с именем мученика Дулы: *ноуандѣ н моднста н къртнннцн* в Станиславовом прологе 1330 г. и *ноуандѣ н модѣста н къртнннцн* в прологе Л. Ковачевича (XIV в.); а в прологе РНБ. Пог. 58 (1339 г.) осталось только имя Крискентии: *н къртнннцн*<sup>38</sup>. Так как память не сопровождается чтением, не исключено объяснение, что в указанные синаксари она вошла из евангелий или апостолов, тем более, что в них следует под июньской датой чествования святого, а в заголовках отмечен тот же самый фонетический вид имени няни. В отличие от этой группы кодексов,

<sup>37</sup> Для южнославянских источников использованы публикации: *Schniter M., Miklas H.* Kyrillomethodianische Miscellen. Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien // Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag. München, 1999. S. 259–288 и *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 74–75; а также и личная картотека проф. Е. Дограмаджиевой, которой выражаю свою благодарность за предоставленную возможность работать с неопубликованными материалами. Данные о распространении памяти св. Вита в русских источниках взяты из сводного календаря О. Лосевой (см. *Лосева О. В.* Русские месяцесловы. С. 362).

<sup>38</sup> *Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година. Велико Търново, 1999. С. 265; *Велев И.* Лесновски Ковачевиќев пролог. Скопје, 2004. Выражаю свою благодарность проф. Румяне Павловой за любезно предоставленные мне копии Румянцевского и Погодинского прологов.

списки второй редакции Пролога<sup>39</sup>, которая, по мнению архиеп. Сергия, сложилась на русской почве, содержат проложное чтение св. Виту либо на тот же день, либо на другой, 16-го мая — в праздновании святого она и следует агиологической традиции четых-сборников, начало которой находим в Успенском списке его Пространного жития. Например, этот текст включен в майскую часть прологов ГИМ. Син. 246 (2-я пол. XIV в.); РНБ. СПб. ДА. А.1.264. Т. II (нач. XV в.); РНБ. Соф. 1352 и 1353 (XVI в.) и т. д.<sup>40</sup>

Большая часть ученых, рассматривающих Проложное житие св. Вита, объединяются во мнении в пользу его раннего происхождения — не позднее XIII в.<sup>41</sup> Однако трудно сказать, обусловлено ли его появление в русских списках Пролога специальным вниманием к чешскому следу в восточнославянской книжности и связано ли оно с проложными житиями св. Людмила и Вацлава, как подразумевается в некоторых публикациях<sup>42</sup>. Более вероятным кажется, что Проложное житие возникло в процессе составления подобных текстов (созданных как пересказы и сокращения пространных житий) для западных святых, не представленных в византийских синаксарях (то же самое, напр., относится к проложным версиям Жития св. Эразма Формийского, помещенным также на майскую дату праздника святого, и Жития св. Аполлинария Равеннского)<sup>43</sup>. По всей видимости, цель этих поправок — заполнить календарь Пролога путем включения в его состав чтений редких и особых памятней (славянских или западных святых), которым посвящено пространное житие. Из списков второй редакции синаксарное житие св. Вита вошло в Великие минеи митрополита Макария, где оно также читается на 16 мая (например, в списке РНБ. Соф. 1321).

Самой поздней письменной реминисценцией изучаемого культа в славянской восточноправославной книжности можно считать молитву св. Вита, помещенную в сборнике РНБ. Соф. 1428 (XVIII в.) под заглавием: *МЛТВА СТАГО МЧНКА ВИТА Н С НН МЧНО• МЕДОСТА Н КРНСТАИЦЫЙ• ПРН СМЕРТН ЕГО*<sup>44</sup>, текст которой только частично совпадает с молитвой из Пространного жития святого.

Культ св. Вита весьма распространен в народном календаре балканских славян, причем не только на территории латинского влияния (среди хорватов и словенцев)<sup>45</sup>, но и в Сербии и Западной Болгарии. Как у болгар, так и у сербов в почитании различимо влияние культов языческих божеств. Его считали одним из четырех святых, вызывающих летний град, а в некоторых местах его почитание приобрело и соларные элементы, связанные с поверьем, что после Видова дня (15 июня) солнце поворачивается к зиме. Согласно народной этимологии имени Вита (Вида), наиболее распространенное представление в обрядовых практиках — это его функция врачавателя глаз<sup>46</sup>.

Праздник святого, однако, сохранился в своеобразном виде благодаря историческим обстоятельствам, так как 15 июня 1389 г. состоялась роковая и трагическая — не только в политическом,

<sup>39</sup> Более детальное прослеживание становления второй редакции Пролога см. у О. Лосевой (Лосева О. В. Две стадии формирования второй редакции Пролога (Предварительные наблюдения) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 1 (23). 2006. С. 59–63).

<sup>40</sup> Данные приводятся из публикации: архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 576, 579; архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. II. С. 145, 181 — и по собственным наблюдениям.

<sup>41</sup> См.: Mareš F. Proložní legenda o sv. Vitu. S. 97–113; Турилов А. А. Гипотеза о происхождении майской и августовской памятней Кирилла и Мефодия. С. 20–22.

<sup>42</sup> Mareš F. Proložní legenda o sv. Vitu. S. 97–113.

<sup>43</sup> По мнению архиеп. Сергия, появление ряда чтений западным или другим редким святым во второй редакции Пролога сопряжено с наличием пространных житий в четых-минеях, откуда книжники взяли тексты и сокращали их (см.: архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 306, 317–321).

<sup>44</sup> Постатейное описание рукописи см. у Д. Абрамовича (Абрамович Д. И. Описание рукописей С.-Петербургской духовной Академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. С. 141–152).

<sup>45</sup> Vid // Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva. Zagreb, 1993. S. 583–584. О присутствии памяти св. Вита в календарях хорватских глаголических кодексов см.: Vajs J. Najstariji hrvatskoglagoljski missal. Zagreb, 1948. S. 69; Pantelić M. Kalendar II Novljanskog brevijara iz 1495 god // Slovo 29. 1979. 31–82; Štefanić V. Hrvatskoglagoljska inkunabula iz godine 1491 (prilog izučavanju glagoljskog kalendara) // Rad JAZU. 285. Zagreb, 1951. S. 76–77; 87 и др.

<sup>46</sup> См.: Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 28. София, 1914. С. 488; Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. С. 231; Георгиева В. Видовден // Векове. 2. София, 1986, С. 62–64; Иванова Р. Видовден у българите и сърбите (<http://www.rastko.org.yu/rastko-bg/folklor/index.php>).



но и личностном плане для основных участников — Косовская битва между войсками сербского князя Лазаря и турецкого султана Мурада. С тех пор изменяется и древняя семантика праздника св. Вита: стали складываться новые предания, а в связи с ним появилось одно из самых популярных выражений среди сербов и болгар «Доћи ће Видовдан» и «До ще Видовден», т. е. «Придет Видовден» — день расплаты и духовного прозрения<sup>47</sup>. К сожалению, фольклористы и этнологи не предлагают более корректную хронологизацию праздника св. Вита, в общем относимого к Средним векам. Высказана идея, что память перенесли саксонцы-католики, — известно, что в Средневековье они были горняками на Балканском полуострове<sup>48</sup>, но нужно подчеркнуть, что эта интерпретация оторвана от данных средневековой книжности.

Одно из направлений для решения поставленных проблем, которое не разрабатывалось в должной мере — это возможность принадлежности памяти св. Вита к древним «балканизированным» культам западного происхождения. Гипотеза иллюстрируется широко распространенным почитанием св. Эразма или культом Александра Римского (Фракийского). Кроме того, выяснение возможных путей движения памяти св. Вита к балканским славянам следует поставить в контекст многочисленных свидетельств западного влияния на древнейшую славянскую книжность, причем не только тех, чьи корни уходят в Кирило-Мефодиевское наследие, но и более поздних, датируемых посткирило-мефодиевской эпохой<sup>49</sup>. В последнее время начались и исследования роли города Солуни как литургического центра, в котором древняя палестинская литургическая традиция сходится с традициями западных окраин византийской империи<sup>50</sup>, и который как раз сыграл формирующую роль в литургической практике Охридского центра во времена Кирило-Мефодиевских учеников Климента и Наума<sup>51</sup>. В связи с этим можно поставить и весьма интересный вопрос о том, какую локальную практику унаследовал Климент Охридский, когда начал устраивать славянское богослужение в своей епархии в западной части Первого болгарского государства. Однако трудности выдвижения подобной гипотезы вызваны, с одной стороны, скудными познаниями о конкретной литургической ситуации в Солуни и о древнем балканском святительском пантеоне, а с другой — отсутствием более ранних сведений о почитании св. Вита в западных балканских землях.

Все же можно обобщить, что по данным средневековых письменных свидетельств, память св. Вита отмечалась полным комплектом текстов в церковной практике у славян, начиная с самой ранней книжной эпохи. Впоследствии, несмотря на ее значимость для соседствующих с Русью земель Чешского государства и на развернутый культ святого на западных Балканах, ее изолированный характер и, прежде всего, ее отсутствие в регламентирующих славянскую литургическую практику греческих студийских богослужебных книгах, предопределяют постепенную маргинализацию текстов, посвященных святому. Благодаря консервативности некоторых локальных письменных традиций, а также и органической связи между отдельными компонентами литургического комплекса, согласно которой

<sup>47</sup> Караџић В. Српске народне пословице и друге као оне у обичај узете ријечи. Београд, 1900.

<sup>48</sup> Георгиева В. Видовден. С. 64.

<sup>49</sup> Напр., изолированные в отношении славянской текстологической традиции разночтения в отдельных архаических списках библейских книг, которые имеют параллели только в рецензиях, характерных для Южной Италии (см.: Horálek K. *Evangeliaře a čtveroevangelia*. Praha, 1954. S. 243–257; Пичхадзе А. К истории славянского Паримейника (паримейные чтения Книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. Москва, 1991. С. 159–160; Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 86–89). Этот аспект иллюстрируется параллелями в графическом оформлении южноиталийских и некоторых древнеболгарских глаголических кодексов (см.: Thomson F. *Early Slavonic Translations — An Italo-Greek Connection?* // *Slavica Gandensia*. 12. 1985. S. 221, 224–225; Иванова-Мавродинова В., Мавродинова Л. Украсата на старобългарските ръкописи до края на XI век // Кирило-Методиевски студии. София, 1999. С. Кн. 12, 33).

<sup>50</sup> О проникновении «западных» элементов в раннюю славянскую книжность ведется активная дискуссия, и в связи с этим существует огромная литература. Сравнительно полный библиографический обзор сделан Х. Микласом (см.: Miklas H. *Zur Einordnung des Westgutes im altkirchenslavischen Schrifttum* // *Средневековна христианска Европа: Изток и Запад*. София, 2002. S. 114–122).

<sup>51</sup> Имеется в виду доклад А. М. Пентковского «Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке» на конференции «Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit» (Бонн, 7–10 июня 2005 г.), материалы которой в печати.

---

сохранение одного типа текста поддерживается распространением другого типа, произведения о св. Вите все же уцелели до поздней эпохи: на славянском юге служба переписывалась даже после введения Иерусалимского устава, а на русской почве Житие сохранились вплоть до эпохи митрополита Макария, причем стало основой для составления нового славянского текста, посвященного сицилийскому святому.

волчий, птичий «СТУК ВЕЛИКЪ И КЛНЧЬ», — «ГРОЗУ ПОДАЮЩЕ», со стороны русских были «ТИХОСТЬ ВЕЛИКА» и вспышки света («ОТ МНОЖЕСТВА ОГНЕВ СНИМАХУСЯ ЗАРИ») — «ДОБРО ЗНАМЕННО»<sup>52</sup>. Дважды также были поданы предзнаменования мистического свойства. Одно опять связано с Дмитрием Вольнцом. Так, стремясь предугадать итог сражения, он ради особой «ПРИМЪТЫ» приник ухом к земле и тогда уловил рыдания. При этом с одной стороны слышалось, будто «НѢКАЯ ЖЕНА» оплакивает «ЕЛЬЯНИНСКИМЪ ГЛАСОМЪ ЧАДЪ СВОИХЪ», а с другой — будто «НѢКАЯ ДѢВЦА» всхлипнула «АКИ СВИРЕЛЬ ПЛАЧЕВНЫМЪ ГЛАСОМЪ». Всё это, по толкованию тайноведца, указывало на поражение «ПОГАНЫХЪ» и победу «КРЕСТЬЯНЪ» при многом их «ПАДЕЖЕ»<sup>53</sup>. Одновременно с гаданием Боброка одному бывшему в дозоре русскому воину Фоме (Казибею) привиделось, как «НА ВЫСОТѢ ОБЛАКЪ» два светлых юноши, явившись «ОТ ПОЛУДЕННЫЯ СТРАНЫ», посекали мечами «НѢКЫИ ПОЛКЪ ОТ ВОСТОКА, ВЕЛИКЪ ЗѢЛО»<sup>54</sup>.

Обнаруживаются в «Сказании о Мамаевом побоище» и ещё более скрытые четверицы. Так, его автор, повествуя о Куликовской битве, пользуется весьма развитой системой ретроспективно-исторических образов. Однако в идейном отношении наиболее важны образы, посредством которых демонстрируется историософское значение именно противоборства между московским князем Дмитрием Ивановичем и Мамаем, между Русью и монголо-татарами, между христианством, народом-богоносцем и безбожием, «ПОГАНЫМИ». Данная смысловая антитеза особенно последовательно соблюдена в тексте версии У Основной редакции. Внешне она оформлена как аналогия, содержащаяся в авторской речи или в речи персонажей повествования: с её помощью, условно говоря, настоящее сопоставляется с прошлым, оценивается через таковое. При этом глубина ретроспективного взгляда варьируется: он направлен и в ветхозаветную историю, и в раннехристианскую историю, и в собственную русскую историю.

Принцип сравнительного описания событий реализован уже в начале произведения авторским введением к последующему рассказу о «БРАНИ НА ДОНУ», в котором выступление Мамаю против Дмитрия Московского отождествляется с войной мадианитян против израильтян и с поражением первых израильским судьей Гедеоном<sup>55</sup> (в Киприановской и Распространённой редакциях это сравнение отсутствует<sup>56</sup>). Данной аналогией автор «Сказания» сразу же обозначает, несомненно, весьма значимое для него тождество: Русь — это Израиль. Другими словами, Израиль как народ Божий в ветхозаветной истории представлялся ему сакральным прообразом Руси — народа Божия в истории христианской<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 171. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 95.

<sup>53</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 172. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241–242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 95.

<sup>54</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40–41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 95–96.

<sup>55</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137, прим. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79.

<sup>56</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 49; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73.

<sup>57</sup> Между прочим, формирование идеи об особой роли Руси как предызбрании Творца в Его промысле о мире или как о богоизбранном народе началось, согласно литературным данным, в конце XIV в.: «И умножися слава имени его (Дмитрия Ивановича. — В. К.), яко святого князя Володимера, и въскипе земля Руская в лета княжения его, яко преже обетована Израилю» (см.: Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // ПЛДР: XIV — середина XV века. М., 1981. С. 210.). Но вполне чёткие черты данная идея обрела к концу XV в.: «Аще убо сице покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Изманлова сына Ахмета, но нам их и поработит... Тебе

Далее в его тексте подобные аналогии встречаются ещё не раз. Так, оценивая захватнические планы Мамаю, он вспоминает о хане Батые, пленившем Русскую землю подобно тому, как в древности вавилонский царь Навуходоносор пленил Иерусалим, а позднее это же сделал римский император Тит<sup>58</sup>. Затем уже сам «**БЕЗБОЖНЫЙ ЦАРЬ**» в своём послании к Ольгерду Литовскому и Олегу Рязанскому собственные завоевательские намерения хвастливо сравнивает с разгромом Иерусалима древним — эпохи Вавилона — халдейским народом<sup>59</sup> (в Киприановской редакции этого сравнения нет<sup>60</sup>).

Но думается, в контексте настоящего исследования всё же наиболее показательны историософские размышления именно главного героя рассматриваемого произведения и главного защитника Руси Дмитрия Ивановича о его противостоянии коварному и безжалостному противнику. Получив известие о выступлении Мамаю, великий князь, по воле автора «Сказания», молитвенно просит Господа подать ему помощь в борьбе с ним подобно внезапному чудесному избиению ассириян, некогда, при иудейском царе Езекии, осадивших Иерусалим<sup>61</sup> (в Киприановской редакции это сравнение, как и текст самой молитвы, отсутствует<sup>62</sup>). Далее, в другой своей молитве к Богу, он вспоминает (имея в виду, очевидно, апокрифическое предание) о том, как родоначальник израильского народа Иаков убил своего брата Исаву<sup>63</sup>, родоначальника идумеев (между прочим, бывших злейшими врагами Иерусалима<sup>64</sup>). При этом важно отметить, что данное упоминание варианта У уникально, поскольку в других созданных в XVI в. версиях «Сказания» его нет<sup>65</sup>, за исключением Киприановской, в которой сюжетно-повествовательная структура рассматриваемого раздела и соответственно ход событий иные.

Итоговое значение в плане ветхозаветных параллелей имеет молитва Дмитрия Ивановича после гадания Боброка и видения Фомы Кацбея о помощи Бога: «...помози нам, яко же Моисѣю на Амалка, и яко Давиду на Голнада, и прѣвому Ярославу на Святополка, и прадику моему великому князю Александру на хвалящегося суромского короля разорити его отчества...»<sup>66</sup> (в Киприановской редакции текст этой молитвы отсутствует<sup>67</sup>). На мой взгляд, однако, эта молитва является ещё и ключевой. Прежде всего, потому, что в ней упомянуты именно четыре случая божественного заступничества в делах *справедливой* борьбы. Но если учесть содержащиеся в ней библейские сравнения, то получится, что в «Сказании» собственно образ главного героя четырежды представлен в ветхозаветном ретроспективном свете. Причём, согласно воле автора, московский князь сам, лично соотносит себя по своему положению перед лицом утеснителя Руси с древними

---

же (великого князя Иоанна Васильевича. — В. К.) подастъ нам Господь свободителя новому Израилю, христоименитым людем, от сего окааннаго, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганана Ахмата» (Послание на Угру Вассиана Рыло // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 532, 534).

<sup>58</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 50; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73.

<sup>59</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 76.

<sup>60</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 51–52.

<sup>61</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 77.

<sup>62</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52.

<sup>63</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145–146.

<sup>64</sup> Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 288–289.

<sup>65</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 230; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 78.

<sup>66</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 96.

<sup>67</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62.

богоизбранниками и защитниками Израиля — Езекией, Иаковом, Моисеем и Давидом, как бы осознавая своё наследническое значение по отношению к ним. Тем самым, видимо, составитель литературного памятника подчёркивал, что победа Дмитрия Ивановича над Мамаем есть так же, как и победы древних библейских героев, исполнение промысла Божия.

Между прочим, в цитированной молитве великий московский князь сопоставляет себя также с прежними русскими князьями — Ярославом Мудрым и Александром Невским, припоминая при этом об их борьбе соответственно со Святополком Окаянным и шведским королем Эриком Эриксоном. И опять-таки имеет место удивительная повествовательная последовательность. Оказывается, на подобное тождество в «Сказании» наряду с приведённым сравнением указано ещё три раза. Сначала устами союзников Москвы князей Дмитрия и Андрея Ольгердовичей в дни подготовки к походу: **«Аще хощеши, княже, крѣпка воиска, то повели возитися за Дон... Ярославъ перевозися рѣкѣ, Святополка побѣди, и прадѣдъ твои князь великий Александръ, иже рѣкѣ перебрѣде, короля побѣди...»**<sup>68</sup> (в Киприановской редакции этого сравнения нет<sup>69</sup>), затем в радостной речи о победе, обращённой после битвы князем Владимиром Андреевичем к раненому Дмитрию Ивановичу: **«Радѹися, княже нашъ, другини Ярослав, новын Александръ...»**<sup>70</sup>, наконец, в приветствии митрополита Киприана в момент триумфального прибытия победителей в Андроников монастырь, воспроизводимом, между прочим, только в тексте У: **«Радѹися, княже нашъ... Новын еси Александръ, вторын Ярославъ...»**<sup>71</sup>. То есть, выходит, и данная историческая аналогия введена в текст рассматриваемой повествовательной версии «Сказания» четырежды и через посредство четырёх персонажей повествования.

Не столь нумерологически определѣнно ретроспективный взгляд составителя исследуемого текста обращѣн к раннехристианской истории. Дважды Дмитрий Московский соотнесѣн в нём со святителем Василием Великим, причѣм сначала в речи митрополита Киприана<sup>72</sup>, а затем почти слово в слово в речи самого князя, воспроизведѣнной только в тексте У<sup>73</sup>. И дважды Дмитрий Иванович сопоставляется с византийским императором Константином Великим — в просительных молитвах перед боем, сначала в общей, всего русского воинства: **«Боже... дарѹи православному князю нашему, яко Константинѹ, побѣдѹ...»**<sup>74</sup> (эта молитва, и соответственно сравнение, отсутствует в Киприановской редакции), затем в его личной: **«Тевѣ... надѣюся... крестѹ, иже симъ образомъ явися... Константинѹ...»**<sup>75</sup>. То есть всё-таки получается, что в целом принцип четверичной апелляции к прошлому применительно к образу главного героя описываемых событий в тексте варианта У Основной редакции «Сказания» выдержан. И замечательно, что здесь отсутствует (подчёркиваю это!) ещё одна аналогия с раннехристианской историей. Так, согласно тексту О и Ермолаевскому списку Основной редакции, а также Летописной и Распространѣнной редакциям, великий князь в речи к войску перед началом битвы,

<sup>68</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 166. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37–38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238–239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 94–95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 93.

<sup>69</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

<sup>70</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100.

<sup>71</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190.

<sup>72</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145.

<sup>73</sup> Там же. С. 189.

<sup>74</sup> Там же. С. 169. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 94.

<sup>75</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 96. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

настаивая на идее своего личного и ответственного единства с подвластным ему народом, вспоминает о мученической смерти при царе Юстиниане воеводы Арефы, вместе с которым были убиты и его воины<sup>76</sup>. Начало и конец этой речи в тексте *У* сохранены, а вот всю историческую её часть с рассказом о мученичестве составитель последнего убрал<sup>77</sup> — возможно, именно ради соблюдения избранного им четверичного структурного принципа (в Киприановской редакции данная речь отсутствует целиком).

Кстати, показателен и экскурс в историю столкновения епископа Кесарии Каппадокийской Василия с древним гонителем христиан римским императором Флавием Клавдием Юлианом, прозванным Отступником. Этот экскурс делает митрополит Киприан во время первой своей беседы с Дмитрием Ивановичем. Он советует князю попытаться сначала остановить Мамаю увеличенным вчетверо откупом. И если данное средство не поможет, то, по убеждению святителя, с Мамаем произойдет согласно сказанному: «Господь грьдымъ противитсѧ, а смиреннымъ даетъ благодать». Уверенность в своей правоте Киприан иллюстрирует примером: «Тако же случися великому Василию в Кесарии. Егда отступникъ Ульянъ идыи в Персь и хотя разорити град его, Василии же помолися Господу Богу съ всеми христианы, и собра много злата, и посла к нему, дабы утолити того преступника. Онъ же паче възъярився. Господь же посла на него воина своего Меркурия, и изби их Меркуриею Божию силою — злаго отступника Ульяна съ всеми силами его. Ты же, господине, возми злато, еже имаши, пошли противу его»<sup>78</sup>. Этим примером вместе с тем противополжение «Василий — Юлиан» отождествляется с противополжением «Дмитрий — Мамай». Аналогия оказывается полной, если иметь в виду также, что и в том и другом случае ради смирения гордых и возвышения смиренных с Небес чудесно и таинственно была подана благодатная помощь: прежде в лице святого великомученика Меркурия Кесарийского (III в., память 24 ноября)<sup>79</sup>, теперь в лице благоверных князей Бориса и Глеба.

Однако цитированный текст весьма интересен другой своей особенностью, а именно стремлением его автора к удвоению имен, которое явно согласуется с отличающей его нумерологической манерой повествования (в Киприановской редакции присущая тексту *У* гармония удвоения разрушена<sup>80</sup>). Во-первых, подобного стремления не обнаруживают составители текста *О* Основной редакции «Сказания» и текстов Летописной и Распространённой редакций: также воспроизводя данную речь Киприана, они при этом лишь по одному разу упоминают Юлиана и Меркурия<sup>81</sup>. Во-вторых, при подобном стремлении автора *У* оказывается, что во всём его тексте имя Юлиан в качестве аналогии к имени Мамай встречается, как нарочно, четыре раза. Впервые в самом начале «Сказания», от лица повествователя: «Онъ же безбожннй царь нача рвеннемъ диаволимъ подвижимъ быти, пръвому отступнику царю Батыю и оному Ульяну въздревнова...»<sup>82</sup> (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует) — и в четвёртый раз в неизвестном по другим версиям памятника эпизоде о прибытии князя после победы в Коломну, а именно в его собственном историческом экскурсе

<sup>76</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42–43. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 97.

<sup>77</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176.

<sup>78</sup> Там же. С. 144–145. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229.

<sup>79</sup> Предание об этом чуде известно по ряду древних источников (*Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III: Святой Восток. Ч. 2 (Заметки). Владимир, 1901. С. 483). В данном случае, вероятно, использованы сведения, зафиксированные, например, «Летописцем Еллинским и Римским». Когда Юлиан Отступник был в Персии, Василий Кесарийский во сне увидел, как Спаситель повелел св. Меркурию убить этого царя. Исчезнув вдруг, Меркурий вновь появился перед престолом Христа и объявил о смерти Юлиана (Летописец Еллинский и Римский. Текст. СПб., 1999. Т. I. С. 311–312).

<sup>80</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 54.

<sup>81</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 78.

<sup>82</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73.

во время беседы с «архиепископом», который есть повтор и близкая парафраза ранее услышанного им воспоминания Киприана («**Азъ бо, отче, велми от них смирихся, събралъ есмь злата много и послахъ противу ему. Онъ же паче възъярився на христианскую вѣру и на свою пагубу разжен диаволом. Тако, отче, случися в Кесарии великому Василию, егда отступникъ вѣры Христовы, закону попателъ Ульянъ царь, иде ис Персъ на великаго Василья и хотяще разорити град его...**»). И знаменательно, что, говоря вслед за Киприаном о Юлиане Отступнике, Дмитрий Иванович четырежды повторяет имя его мистического победителя («...**Василии же помолися Богу со всѣми христианы, и собра злата много, и посла противу ему. И безбожныи же възъярився. И посла на него Господь Богъ война своего Меркурія, и изби его Меркуріи Божиею силою съ всеми силами его. И үби Меркурєи** воиска его 900 кованые рати. Не токмо сам Меркурєи изби его, но аггели Божьи на помощь придоша ему»<sup>83</sup>). Это воспоминание также является очевидной исторической параллелью: как некогда посланник Христа Меркурий, помогая Василию Великому, уничтожил гонителя христиан Юлиана, так теперь святые сродники Московского князя Борис и Глеб способствовали победе над нечестивым Мамаем. Но поскольку данный текст читается только в версии У, постольку в нём победа русских на поле Куликовом вновь предстает в мистико-символическом свете четверицы — дополнение, опять-таки вскрывающее системный подход книжника.

Очень важную семантическую нагрузку в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» несут поэтические образы битвы как пира, которые принято связывать с воинской повествовательной традицией народно-эпического склада<sup>84</sup>, но которые на самом деле автором произведения были переосмыслены в духе представлений об истинном стоянии за христианскую веру, о жертвенном служении Христу. При этом весьма знаменательно, что опять-таки только в варианте У Основной редакции памятника введение этих метафор-символов в рассказ организовано посредством четырёхкратного повтора. И надо сказать: как очевидна смысловая заданность подобных рефренов, так, вероятно, оправдан и их числовой код. Во всяком случае, трудно вновь не подумать о системности образного украшения сюжетно-композиционной структуры текста.

Так, четыре раза в ходе повествования о Мамаевом побоище появляется образ вкушения хлеба. И при этом значимо подвижна его иносказательная семантика.

1. Сначала — по связи с захватническими планами Мамаю и соответственно со значением тунейдского и грабительского насыщения с чужого стола: перед выступлением против Руси Мамай «**заповѣда всѣм үлүсомъ своимъ, яко да ни єдинъ не паши хлѣба и бѣдете готови на рүскыя хлѣвы**»<sup>85</sup> (в Киприановской редакции этого чтения нет, а вот в Летописной редакции этот образ — в нарушение четверичной структуры — усилен повтором в речи русского разведчика Василя Тупика: «...**осени ждет, хощет бо на осень бытии на рүские хлєбы**»<sup>86</sup>).

2. Далее — по связи с подготовкой князя Дмитрия Ивановича к отпору. И уже с иной смысловой нагрузкой. Вкушение хлеба есть теперь и споспешествование победе русских, и предзнаменование поминальной тризны об убиенных. Во время пребывания князя в Троицком монастыре после литургии «**моли его святын игүмень Сергии съ всею братиєю, дабы вкусилъ хлѣба**», и хотя Дмитрий торопился, он всё же внял убеждению Сергия, остался на трапезу «**и вкуси хлѣба**», после чего получил благословение старца с предсказанием о победе и об уготованных многим его войнам смертных венцах<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 189.

<sup>84</sup> Трофимова Н. В. Древнерусская литература. Воинская повесть XI–XVII вв. С. 133–134.

<sup>85</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 139. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 227; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 74.

<sup>86</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 85.

<sup>87</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 231–232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56.

3. Определяющее значение образ вкушения хлеба обретает в свидетельстве «Сказания» о новом благословении русскому воинству, полученном от преподобного Сергия перед самым началом битвы. На этот раз данное действие символизирует собой единение с Богом, является знаком евхаристического упования на помощь Божию воинам Христовым в их смертной борьбе. Ибо вместе с благословенной грамотой князь получил **«знамение от старца — посланныи хлѣвец богородичнии. Потребивъ же хлѣбъ святын, простеръ рѹци на небо, въспи величимъ гласомъ: Велико имя Пресвятыя Троица!...»**<sup>88</sup>.

4. Наконец, о вкушении хлеба говорится как о благодарении за успех русского воинства в битве с Мамаем, причём, ещё раз повторяю, только в варианте У «Сказания». После победы князь Дмитрий Иванович вновь посещает преподобного Сергия. **«И тѹ слѹшавъ святыа анторгнѹ. И рече старецъ: Вкѹси, господине, хлѣба от нашей нищеты! Князь же великий послѹша его и вкѹси хлѣба ѹ святыа обители тоя, и въстав от трапезы, и повелѣ наяржатиcя всѣм...»**<sup>89</sup>.

С образом вкушения хлеба прямо связан образ чаши. Опять-таки только в тексте У Основной редакции «Сказания» князь Дмитрий Иванович по случаю сражения с Мамаем произносит именно четыре речи, развивая в них тему чаши, прежде введённую в повествование самим автором, но введённую с традиционным эпическим смыслом смертного подвига ради славы: **«подвигошася... рѹстии сынове... яко медвеняа чаши пити и стевлия виннаго ясти, хотятъ себѣ чести добыти и славнаго имени»**<sup>90</sup> (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует). В речах же Дмитрия образ чаши обретает уже значение добровольного смертного мученичества ради веры, осложнённое коннотацией причастия крови Христа:

1. Ночью перед самым боем: **«Братья моя милая, сынове христианстни... ѹтре бо имамаы вси пити общюю чашѹ, тѹ бо намъ имать Богъ повѣденая, ея же еще, дрѹзи мои, на Рѹси возжелѣша ѹповати на Бога живаго»**<sup>91</sup> (в Киприановской редакции указанного чтения нет).

2. Утром перед началом боя: **«Братиа моа милая, противѹ доброи [вашей] речи не могу отвѣщати, мене бо вы ради вси подвигошася... мене бо ради единого общюю чашѹ имате пити...»**<sup>92</sup> (в Киприановской редакции это чтение упразднено).

3. После боя перед телом погибшего Пересвета: **«Видите, братья началника, тон бо повѣди подобна себѣ, от того было многимъ пити горкѹю чашѹ»**<sup>93</sup>.

4. Наконец, в Троицком монастыре после победы: **«Твои, отче, изволницы, мои слѹжебници, тѣми повѣдихъ врагы своа... А толко вы, отче, не твои въоружитель**

<sup>88</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 97.

<sup>89</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 194.

<sup>90</sup> Там же. С. 157. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 235. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 90; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 85.

<sup>91</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 170. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 94.

<sup>92</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42–43; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100–101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 97.

<sup>93</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 101.



Пересвѣтъ, ино было вы, отче, многим христианом от того пити горькую чашу»<sup>94</sup>. Ещё раз подчеркну: эта четвёртая речь и соответственно образ чаши отсутствует в других редакциях памятника, созданных в XVI в.

Вполне ясной семантикой обладает в «Сказании» и образ венцов. Однако, в отличие от образа чаши, он совершенно лишён народно-эпических смысловых оттенков и всецело связан с христианским представлением о мученичестве, святости и вечном блаженстве. Зато также введён в рассказ четырёхжды, хотя лексически обозначен более четырёх раз:

1. В пророческой речи преподобного Сергия к князю Дмитрию Ивановичу: «**Сне замедление сугубо ти поспешение будетъ! Не уже бо ти вѣнецъ сия повѣды носити, но впрядь будущихъ лѣтѣхъ, а инѣмъ уже мнози мѣ венцѣ плетутся!**»<sup>95</sup>.

2. В авторском суждении о восприятии русскими природных знамений, случившихся по переправе через Дон: «**Правовирнии же челоуѣци паче процвѣтоша, радующеся и чающе свыше оногю обѣтования прекрасныхъ вѣнцовъ, о нихъ же прорече преподобныи Гергии**»<sup>96</sup> (в Киприановской редакции этого чтения, равно и образа, нет).

3. В речи Дмитрия Ивановича к воинам во время расстановки войск перед боем: «**Отцы и братия, Господа ради подвижитесь, святыхъ ради церквен и вѣры христианския! Сия бо смерть на живот вѣчныи! Ничто земнаго помышляйте! Не уклонимся убо на свое, о вонны, да вѣнцы повѣдными увяземся от Христа Бога, спаса душам нашим!**»<sup>97</sup> (из текста Киприановской редакции данное чтение исключено).

4. В рассказе некоего «самовидца» о чудесном явлении ему во время боя, когда он вдруг — «в шестую годину дни» — узрел, как из багряного облака протянулись к русским воинам руки и «каждо дрѣжаще вѣнцы, ова же яко проповѣдническа и пророческа, ины же яко нѣкия дарове. Егда же наставшу 6-му часу, мнози венцы от облака того отпустишася на главы христианския»<sup>98</sup> (в Ермолаевском списке нет самой подробности о венцах<sup>99</sup>, а в Киприановской редакции и рассказа об этом видении в целом).

Между прочим, указанный здесь шестой час имел какое-то особое значение для составителя варианта У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Действительно, помимо эпизода о видении венцов во время боя, он упоминает об этом часе как некоей вехе ещё три раза. Впервые — сразу вслед за рассказом о переправе русских через Дон (при этом, надо отметить, сохранившийся текст заметно испорчен): «**Вѣстници же прискоряють, яко приближаются напрасно безаконнии. Яко [в] 6-и час приближили [Гемен Мелик] з дружиною своею. По нихъ же татарове толико гониша...**»<sup>100</sup> (в Киприановской редакции это чтение отсутствует). Далее в «Сказании» о шестом часе сообщается при описании дислокации русских войск: «**Начень же князь**

<sup>94</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

<sup>95</sup> Там же. С. 151. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 231–232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 82.

<sup>96</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 93.

<sup>97</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 174. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 96.

<sup>98</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 179. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 98.

<sup>99</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 246.

<sup>100</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 93.

великии... до 6-го часа полци учрежали»<sup>101</sup> (в Киприановской редакции этого чтения нет). Следующее указание на шестой час касается уже, подобно свидетельству о чуде с венцами, кризиса в ходе сражения: «**Уже 6-мю часу наставшю, Божиим попущением, а наших ради грѣх, начаша одолѣвати погани**»<sup>102</sup> (согласно варианту О Основной редакции, это пришлось на седьмой час<sup>103</sup>, в Киприановской же версии вообще нет собственно хронометрического указания<sup>104</sup>). Таким образом, в рассматриваемом повествовательном варианте «Сказания» шестой час как особый (видимо, ключевой) момент дважды упоминается в контексте рассказа о изготовке русских к битве с Мамаем и дважды — в контексте рассказа об их последнем напряжении в борьбе с одолевающим противником. Иначе говоря, здесь сознание (внимание) читателя четырёхжды, как и посредством исторических аналогий или батальных метафор-символов, побуждается к какому-то ассоциативному представлению и мыслительной работе. Другими словами, образная структура литературного памятника по варианту У обнаруживает вполне отчётливую последовательность построения. Составитель этой версии явно любит повторы историко-ретроспективных, поэтических, хронометрических образов, но повторы обязательно четырёхкратные и повторы особенно значимых образов, которые, в сущности, раскрывают его собственную идейную трактовку описываемых им событий.

Однако системность создателя текста У проявляется не только в структуре образного обеспечения рассказа. Вообще вся структура данного литературного варианта, собственно алгоритм повествования, его сюжетно-композиционная организация подчинены принципу четверичности.

Между прочим, только данная версия «Сказания о Мамаевом побоище» среди прочих редакций XVI в. поддается полноценному (хотя и условному в силу нечёткости границ) делению на четыре части — введение, два основных раздела и заключение. Правда, на четыре же части можно поделить и Киприановскую редакцию, но в таком случае по составу и содержательно они окажутся заметно отличными от рассматриваемого текста, особенно в последнем разделе.

Введение (от начала «**Хощем, братие, начати брань новыя побѣды...**»<sup>105</sup> до слов «**Нынѣ же сего Олга Рязанского втораго Святополка нареку**»<sup>106</sup>) посвящено врагам великого князя Дмитрия Ивановича. В нём речь идет о Мамае, его замысле «**Русью владѣти**» и створе Олега Рязанского с литовским князем Ольгердом (на самом деле, Ягайлом).

Вторая часть (от слов «**Слышавъ же то князь великий Димитрий Ивановичь, яко гредеть на нь безвожнн царь Маман...**» до обращения князя к княгине Евдокии «**Жено, аще Богъ по нас, то кто на нас?**»<sup>107</sup>) повествует о духовной подготовке Дмитрия Ивановича к выступлению против Мамаея.

В третьей части (от слов «**И паки князь великы възиде на избранныи свои конь...**» до слов Дмитрия Ивановича к Владимиру Андреевичу и литовским князьям после приказа о возвращении домой: «**Слышавъ же то Олгердъ литовскии, что побѣди князь великий**

<sup>101</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 93–94.

<sup>102</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 178. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 245; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 98.

<sup>103</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44.

<sup>104</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 65.

<sup>105</sup> Конкретно в списке Унд. 578 варианта У, в отличие от других списков этого варианта, начало усечённое: «Подобаеть намъ повѣдати...».

<sup>106</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137–143. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25–28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226–228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79–82; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73–77.

<sup>107</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 143–155. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28–33; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228–234; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–89; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 77–84.

Дмитрии, Мамаа одоли»<sup>108</sup>) описаны все военные действия: движение русских навстречу Мамаю, собственно битва, прощание с погибшими и конец Мамаю.

Заключение (от слов «И по семъ рече князь велики Дмитрии: Глава...» до конца «...и приде на град свои Москву, и сяде на своем княжении, царствуюя въ вѣкы»<sup>109</sup>) представляет собой рассказ о триумфальном возвращении победителей домой. Схожий в некоторой части сведений рассказ содержит и Киприановская редакция (от слов «Таже посем глагола князь велики Дмитрей Иванович к брату своему, ко князю Владимиру Андреевичу...» до конца «...со многими дары ко царю Тохтамышу, и ко царицам его, и ко князем его»<sup>110</sup>).

Замечательно, что уже в первом разделе «Сказания» обнаруживается тяготение к структурной четверичности. Так, рассматривая факт ордынского нападения на Русь как результат «попущения Божия» «отъ навоженья дьяволя», автор прежде всего выражает своё общее отношение к этой реальности в самой общей форме, — парафразом библейской сентенции: «Господь же елико хощеть, то творить!»<sup>111</sup> (ср.: Пс. 113: 11; в Киприановской редакции означенной библейской сентенции нет). Но вот далее в его тексте, на легко обозримом повествовательном пространстве, этот общий тезис конкретизируется в авторских ремарках, причём именно четыре раза, — применительно к Батыю: «Ослѣплену же ему очима, того не разуми, яко Господу годѣ, тако и бысть»<sup>112</sup> (в Киприановской редакции данная ремарка автора отсутствует), Мамаю: «А не вѣдыи того, яко Господня рука высока есть»<sup>113</sup> (в Киприановской редакции этого авторского замечания нет) и Олегу Рязанскому с Ольгердом Литовским: «Не вѣдаху бо, что помышляюще и что глаголюще, аки младыя дѣти несмысленныя не вѣдаху Божия силы и владычня смотраения»<sup>114</sup> (в Киприановской редакции указанное утверждение опущено), «Они же скудни умомъ велми възрадовашеся о сѣтнѣ привитѣ безбожного царя, а не вѣдуще, яко Богъ власть даетъ, ему же хощеть»<sup>115</sup> (в Ермолаевском списке Основной редакции означенной авторской оценки не обнаруживается). Другими словами, во вступительном разделе «Сказания» по версии У (и, видимо, как в первоначальном тексте) четырежды повторенным рефреном звучит ироническая констатация относительно глупости не понимающих промысла Божия врагов Руси.

В последующих трёх разделах рассматриваемого памятника литературы стремление книжника подчинять своё изложение принципу четверичной организации проступает заметно ярче.

Собираясь с духом на отпор Мамаю, московский князь ищет поддержку у авторитетнейших представителей Церкви. При этом в отличие от «Летописной повести» в «Сказании о Мамаевом побоище» сообщается именно о четырёх визитах Дмитрия Ивановича: сначала якобы дважды побывав у митрополита

<sup>108</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 156–187. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 33–48; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 234–250; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 89–107; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 84–102.

<sup>109</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187–194.

<sup>110</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 69–72.

<sup>111</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73.

<sup>112</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73.

<sup>113</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 73. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80.

<sup>114</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 141. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 81; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 75.

<sup>115</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142–143. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 76.

Киприана, он затем посещает преподобного Сергия и после того вновь встречается с Киприаном<sup>116</sup>. На удивление, и структура рассказа об этих визитах также хранит печать четверичности. Так, при описании первых двух встреч князя автор «Сказания» воспроизводит именно четыре митрополичьих речи к последнему. Сначала святитель адресует ему вопрос о причинах гнева Мамаю: «**Повѣжь ми, господине, чимъ еси к нему не исправилъся?**» и размышление о смирении вместе с советом попробовать сначала откупиться от Мамаю: «**Видиши ли, господине, попущениемъ Божиимъ, а нашимъ съгрѣшениемъ идеть пленити землю нашу... Ты же, господине, возми золото, еже имаши, пошли противу его**»<sup>117</sup>; затем вновь задаёт вопрос: «**Ты убо, господине, каковы обиды не сътворил ли еси имъ?**» (в Ермолаевском списке указанный вопрос опущен) и вновь даёт совет, только теперь совет сопротивляться: «**Гыну и господине, просвѣтився веселыма очима... именем Господнимъ противися имъ, и Господь в правду будетъ помощник...**»<sup>118</sup>. Подобно Киприану, с четырьмя речами лично к Дмитрию Ивановичу обращается и преподобный Сергий: 1) «**Сие замедление сугубо ти спешение будетъ...**» (см. выше), 2) «**Поиде, господине, [против супостат своих] Бог да будетъ ти помощникъ!**», 3) «**Имаши повѣдити враги своя, елико доваѣтъ твоему господству!**», 4) «**Се ти мон оружници, а твои изволници!**»<sup>119</sup> (в Летописной редакции пять речей святого старца<sup>120</sup>, в Киприановской — шесть<sup>121</sup>, в Распространённой — семь<sup>122</sup>; к тому же содержание совпадающих речей воспроизведено иначе).

Аналогично в варианте У построен рассказ о последнем дне князя в Москве, выпавшем, согласно весьма кстати имеющемуся здесь уточнению, именно на четверг, то есть на четвёртый день седмицы (27 августа; Летописная редакция неправильно указывает здесь на 19 августа<sup>123</sup>), если началом седмицы считать понедельник, а не воскресенье. День этот князь провёл в молитвах. Соответственно повествователь воспроизводит четыре молитвенных монолога князя (в Киприановской повествовательной версии вообще не сообщается о молениях Дмитрия Ивановича<sup>124</sup>), при этом, кстати, подчиняя их структурное построение числовому коду соответственно общей нумерологической организации своего повествования.

Три были произнесены им в Успенском соборе. Первая молитва перед образом Спасителя: «**Господи, Боже нашъ, владыко страшный и крепкыи, воистинну бо ты еси царь славы! Помяни насъ грѣшныхъ! И остави насъ! И не отступи от насъ! Суди, Господи, обидящимъ насъ! И возбрани борющаа насъ! Прими оружие и щитъ! И въстани в помощь мнѣ! Дай же ми, Господи, повѣду на противныя враги, да ти познаютъ славу твою!**»<sup>125</sup> (восемь императивов). В Летописной редакции данный текст, однако, разделен на два текста<sup>126</sup>. Вторая молитва перед образом Богородицы: «**О чудотворная Госпоже, царице всея твари и человеческаа заступнице, тобою бо познахом истиннаго Бога нашего, въплотьшагося и рожьшагося от тебе! Не даждь в разорение града сего поганым еллиномъ, да не осквернятъ святыхъ церквен и вѣры христьянскыя! На тя**

<sup>116</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144, 146, 150–151, 152. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28, 29, 30–31; Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229, 230, 231, 232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–84, 86–87; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 53–54, 56–57; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 77, 78, 82, 83.

<sup>117</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144–145.

<sup>118</sup> Там же. С. 146.

<sup>119</sup> Там же. С. 151–152.

<sup>120</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86–87.

<sup>121</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56–57.

<sup>122</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 82–83.

<sup>123</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.

<sup>124</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 57.

<sup>125</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31–32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 232; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 83.

<sup>126</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.



во надѣмся, еже в молитвахъ къ Сыну твоему, яко твои есмь раби! Вѣм[ы], Госпоже, яко хочещи и можещи намъ помощи на противныя враги, иже не призируютъ имени твоего!»<sup>127</sup> (четырёхчастность по смыслу и цели высказывания). Третья молитва перед образом святого митрополита Петра: «**О чудотворный святителю Петре, по милости Божии чудеса дѣеши непрестанно! Нынѣ приспѣ ти время молитися о насъ къ общему Владыцѣ всѣхъ насъ! Нынѣ ѹбо сугубо ополчишися супостати погани на градъ твои Москву! Вѣ оружии крестъ! Тебѣ бо Господь намъ прояви, послѣднему роду нашему! Вжегъ тя на свѣщници высоци! Тебѣ бо о насъ подобаетъ молитися! Ты бо еси стражъ нашъ крѣпкыи отъ противныхъ нападенни, яко твоя есмь паствина!»<sup>128</sup> (восемь возгласов).**

Четвёртая же молитва была прочитана князем в Архангельском соборе над «гробом» «**православныхъ князе и и прародитель**», и двойчный её строй гармонирует в плане пропорции со структурой первых трёх молитв: «**Истиннѣи хранители и православию поборници, аще имате дръзновение ѹ Бога, помолитесь о нашемъ ѹнынии, яко велико вѣстание приключися намъ и чадомъ вашимъ! И нынѣ подвижайтесь с нами!»<sup>129</sup> (в Распространѣнной редакции этот текст отсутствует<sup>130</sup>).**

Автор «Сказания» в версии У Основной редакции и далее в ходе своего изложения реализует принцип нумерологической организации повествования, видимо, как рефлекс собственного представления о должном церемониальном поведении героя и о его этикетном отношении к соратникам. Подобно сюжетно-композиционной схеме рассказа о духовной подготовкѣ московского князя построен и рассказ о том, что и как происходило после сражения.

В самом деле, вслед за описанием битвы в исследуемом произведении рассказывается о поисках и нахождении великого князя, которого не оказалось «**в полку**». И любопытно, что при этом в тексте У воспроизведены четыре речи Владимира Серпуховского — два вопроса к воинству: «**Братиа моя, кто ѹвѣда или кто слыша своего пастыря? Аще ли же преже пораженъ пастырь развѣдутся овци, кому сиа честь довлѣетъ?»<sup>131</sup> (в тексте О и в Распространѣнной редакциии эта речь разбита на две<sup>132</sup>), «**Братья и друзи, аще кто обрящеть брата моего жива, то поистинне в первыхъ бѹдетъ ѹ насъ!»<sup>133</sup> и два обращения к Дмитрию Ивановичу: «**Радѹися, княже нашъ... сиа же повѣды честь тебѣ довлѣетъ!»<sup>134</sup> (в тексте О, а также в Летописной и Распространѣнной редакциии эта речь от лица всех князей и воевод<sup>135</sup>, а не от лица только Серпуховского князя), «**Милостию Божию и пречистыя его Матери и молитвы к Богу сродникъ********

<sup>127</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 87—88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 83—84.

<sup>128</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 84.

<sup>129</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 155. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 88.

<sup>130</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 84.

<sup>131</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 103—104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакциия. С. 66.

<sup>132</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 100.

<sup>133</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 247. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакциия. С. 66.

<sup>134</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакциии по Ермолаевскому списку. С. 248. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакциия. С. 67.

<sup>135</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакциия. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакциия. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакциия. С. 100.



наших, святых страстотерпец Бориса и Глѣба, и молением святителя Петра и способника нашего и въоружителя Сергия, тѣхъ всѣхъ святыхъ молитвами повѣжени сѣтъ врази наши, мы же спасохомся!»<sup>136</sup>). Эпизод также содержит четыре речи тех, кто был причастен к обретению великого князя, — литовских князей: «Мы мним, яко живъ есть, ѹязвленъ велми. Бѣгда в трупѣ мертвыхъ бѹдетъ?»<sup>137</sup>; некоего воина: «Азъ видѣхъ его въ 5 часъ бьющеся палицею своею желѣзною крѣпко, послѣ того еще видѣхъ бьющеся съ четырьме печениги, належахуть бо ему велми иные»<sup>138</sup> (в Ермолаевском списке Основной редакции и в Распространѣнной редакции эта речь разбита на две как принадлежащие разным свидетелям<sup>139</sup>); Стефана Новосельского: «Азъ видихъ его передъ самимъ приходомъ твоимъ, пѣша идуща с побонища, ѹязвлена велми, того ради не могахъ ему помощи — гонимъ бѣхъ трѣми татарины. Но милостию Божиею едва от нихъ спасоухся, а много пострадахъ от нихъ!»<sup>140</sup>; Федора Сабура: «Князь великий здравъ есть, царствуетъ въ векъ!»<sup>141</sup> (в Летописной редакции текст этой речи сокращѣн и передан в косвенной, а не прямой форме<sup>142</sup>, а в Киприановской редакции опущен<sup>143</sup>). Наконец, завершается эпизод четырьмя речами самого узнавшего о победе Дмитрия Ивановича — трѣмя в виде молитвенныхъ возгласов: «Бни день, иже сътвори Господь, възрадуемъ и возвеселимся в онь!»<sup>144</sup>, «Вси веселитесь, людие! Велии еси, Господи, и чудна сѣтъ дѣла твоя: вечеръ въдворитъ плачь и заутра радость!»<sup>145</sup> (в Киприановской редакции текст этой молитвы значительно распространѣн<sup>146</sup>), «Хвалю тя, Боже мой, и почитаю имя твое святое, яко не далъ еси насъ в погибель врагомъ нашимъ, не далъ еси похвалы иному языку, но суди, Господи, по правде твоеи. Азъ же въ вѣки ѹповаю на тя!»<sup>147</sup> (в Ермолаевском списке и Летописной редакции этот текст

<sup>136</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

<sup>137</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

<sup>138</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

<sup>139</sup> Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100.

<sup>140</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182–183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

<sup>141</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100.

<sup>142</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104.

<sup>143</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

<sup>144</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183–184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.

<sup>145</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100.

<sup>146</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

<sup>147</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.



оформлен как два возгласа князя<sup>148</sup>, в Киприановской отсутствует<sup>149</sup>, а в Распространённой заметно развит<sup>150</sup>) и одной в виде обращения к Боброку-Волынцу: «**Вонстиницъ, Дмитрие, не ложь твои при мѣты! Подобаеет ти всегда воеводою быти!**»<sup>151</sup> (в Киприановской редакции текста данной речи нет<sup>152</sup>).

После этого князь Дмитрий Иванович скорбно объезжает Куликово поле и четырежды останавливается в разных местах, произнося краткие панегирики убитым воинам, — князьям белозерским и Микуле Васильевичу: «**Братиа моя, князи рѹстни, аще имате дрѣзновение, Господа помолите о нас! Вѣдѣ бо, яко послушает вас Богъ, аще с вами вкупѣ бѹдемъ**»; Бренку и другим: «**Брате мои возлюбленныи, мене ради ѹбиенъ еси! Кто бо таковъ государя дѣля самъ на смерть дая? Подобенъ же бѣ иже от полку Дарьева перскаго, тои тако сътвори**»; Семену Мелику: «**Крѣпкыи мои стражь, твердо пасомыи есмя тобою!**»; Пересвету: «**Видите, братья...**» (текст приведён выше)<sup>153</sup>. Однако на эти свои четыре прощально-хвалебственных речи к мёртвым великий князь сам же откликается новыми четырьмя речами к живым, выражающими его благодарность, печаль и попечительную заботу, а именно к войску: «**Братья мои, князи рѹстни, бояри мѣстныи и сынове всея Рѹсни, вам подобаеет слѹжити, а мнѣ васъ хвалити и по достоянню почѹстити, внегда почести мене Господь Богъ. А бѹду на столѣ, то имам вас даровати**»; к князю Владимиру Андреевичу: «**Грозно бо, брате, в то время посмотри: лежит трупъ христьянскыи, аки сѣннѣи стоги, а Донъ рѣка кровию текла 3 дни, а рѣка Мечь вся запрудилася трупом тотарскимъ**»; к войску же: «**Считайте, брате, коликух ѹ насъ воеводѣ нѣтѹ, колко молодыхъ людии!**» и опять к войску после подсѣта убитых: «**Нынѣ сна ѹправим: кождо ближняго своего да сохранитъ, не дадимъ в снѣдение зверемъ христьянскаа телеса!**»<sup>154</sup>.

Между прочим, в варианте О речи Дмитрия Ивановича перед телами конкретно названных убитых воинов предварены его ещё одним, общим обращением ко всем убиенным: «**Братиа, рѹсскаа сынове... Положили есте главы своа... за православное христьянство!**»<sup>155</sup>. А вот из числа обращений к живым здесь наличествует лишь первая речь князя, причѣм явно дополненная за сѣт четвѣртой: «**Братиа мои, князи рѹскыи и воаре... имам по достоянню даровати вас. Нынѣ же сна ѹправим: койждо ближняго своего похороним, да не бѹдѹтъ звѣремъ на снѣдение телеса христьянскаа!**», а также его приказ подсчитать потери: «**Считайтеся, братие...**»<sup>156</sup>. Такой же — усечѣнный — состав княжеских речей к живым содержат Ермолаевский список Основной редакции и Летописная с Распространѣнной редакции<sup>157</sup>. Что же касается Киприановской редакции, то в ней произведены ещё большие сокращения<sup>158</sup>.

Иными словами, чѣтко четверичная структура княжеских монологов (в сущности, подводющих итог битве) отличает только текст варианта У «Сказания».

<sup>148</sup> Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104–105.

<sup>149</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

<sup>150</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 100–101.

<sup>151</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 101.

<sup>152</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

<sup>153</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248–249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 101.

<sup>154</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185–186.

<sup>155</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 101.

<sup>156</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47.

<sup>157</sup> Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105–106; Сказание о Мамаевом побоище. Распространѣнная редакция. С. 101–102.

<sup>158</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68–69.

Ещё более стройна в нумерологическом отношении последняя часть рассматриваемой повествовательной версии, почти полностью оригинальная, как уже отмечалось.

Начинается она опять-таки с воспроизведения четырёх речей Дмитрия Ивановича.

Первая речь князя содержательно выражает его готовность оставить место великой беды и великого торжества. Функционально это отходная молитва: **«Слава и нынѣ, Господь Богъ, помилуй нас грѣшных! А вамъ, братие... суженое мѣсто mezi Доном и Днeпра, на полѣ Куликови и на рѣчки на Непрядни. А положили есте головы своя за святыя церкви, и за землю Рускую, и за вѣру христіанскую. Простите, братья, от мала и до велика, в сем вѣци и в будуще!»**<sup>159</sup> (текст этой речи более развит в варианте О<sup>160</sup> и искажён в Ермолаевском списке<sup>161</sup>; в Летописной редакции его уже нет).

Вторая речь Дмитрия Ивановича представляет собой приказ Владимиру Андреевичу: **«Пондемы, брате, в свою землю Залискую, к славному граду Москви! И сядем, брате, на своем княжении и на своем отчине и дѣдине! А чести емя собѣ укупили, славного имени!»**<sup>162</sup>

Третья княжеская речь к Владимиру Андреевичу и литовским князьям воспроизведена в виде учительного афоризма: **«Братна моя милаа, пѣнию время, а молитвѣ час!»**<sup>165</sup>.

Четвёртая речь к войску, распорядительная: **«Аще же кто идетъ по Рязанской земли, то ни единъ же ни власу не коснитесь!»**<sup>164</sup>.

Следующие четыре речи князя воспроизведены в тексте У по случаю его встреч с иерархами Церкви и со своей семьей, то есть отражают торжественность имевшего место церемониального акта.

Первая речь к «архнепископу» в Коломне является изъяснительной по содержанию: **«Азъ бо, отче, велми от нихъ смирихся... но аггели божьи на помощь придоша емю»**<sup>165</sup>. Она рассмотрена выше в связи с четвёртым и последним упоминанием во всём тексте У имени Юлиана Отступника и четырёхкратным повторением в ней имени святого Меркурия как исторических примеров борьбы христианства с нехристианством.

Вторую речь — также изъяснительную — триумфатор адресовал митрополиту Киприану в Андрониковом монастыре: **«Азъ, отче, велми пострадахъ за вѣру и за великую обиду. И дасть ми Господь Богъ помощь от крѣпкия своа рѣки. И молитвою святыхъ страстотерпецъ Бориса и Глѣба и игумена Сергия, вѣоружителя нашего, вѣоружениемъ спасохомся»**<sup>166</sup>.

Третья речь в виде благодарственной молитвы произнесена князем там же, в Андрониковом монастыре, перед образом Спаса Нерукотворного: **«Образ Божьи нерукотвореныи, не забуди нищихъ своихъ до конца, не предад еси насъ врагомъ нашимъ в покорение! И да не порадуются о насъ!»**<sup>167</sup>.

Наконец, встретив «во Фроловскихъ вратахъ» княгиню Евдокию и своих детей, князь воскликнул **«Яко вы царствуете въ вѣки!»**<sup>168</sup>, этими библейскими словами (Исх. 15: 18; Пс. 145: 10; Прем. 3: 8; Прем. 6: 21; Лк. 1: 33; Откр. 11: 15; 22: 5) как бы предрекая прочность своего властного наследия.

Далее Дмитрий Иванович, в угоду представлениям составителя варианта У о сюжетно-композиционной симметрии повествования, откликается на собственные молитвенные размышления, с

<sup>159</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

<sup>160</sup> Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 48.

<sup>161</sup> Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249–250.

<sup>162</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

<sup>163</sup> Там же. С. 187.

<sup>164</sup> Там же. С. 188.

<sup>165</sup> Там же. С. 189.

<sup>166</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190–191.

<sup>167</sup> Там же. С. 191.

<sup>168</sup> Там же.





которыми он совсем недавно оставил Москву ради смертной борьбы с Мамаем. По возвращении домой он благодарственно припадает к святыням. Соответственно в рассматриваемом тексте воспроизведены четыре эвхологических монолога князя. Две молитвы он прочитал в Архангельском соборе, перед образом Архистратига Михаила: «**Заступник еси во вик!**» и перед гробницей его «сродников»: «**Вы есте наши пособници и наши молебници къ общему Владыцѣ! Вашими молитвами велии спасохомся от супостат наших**»; и две — в Успенском соборе, перед образом Богоматери: «**Госпоже царице, христианская еси заступнице, тобою есмь познахом истиннаго Бога!**» и перед гробом святителя Петра: «**Ты еси, преблажене Петре, спаситель нашъ крѣпкын, твоя есмь паствина, и прояви нам тебе Господь Богъ, послѣднему роду нашему, и вжегъ тя нам свѣщю неугасимую. И твоею есмь молитвою велии пострадохом и повѣдихом своя враги**». Мистическим образом — в это же «время» — в Троицком монастыре молитвенным речам Дмитрия Ивановича вторили, по свидетельству автора текста У, четыре провидческих речи преподобного Сергия к братии о возвращении русских с победой: «**Вѣсте ли, братна моа...**», «**Князь великын здрав есть...**», «**Братна, силнии наши вѣтри...**», «**Азъ есмь вамъ проповедах...**» (полный их текст см. выше)<sup>169</sup>.

Остается только отметить, что все четырёхкратно повторяющиеся в «Сказании», особенно по варианту У, монологи довольно последовательно маркированы предваряющим их глаголом «**рече**». Соответственно такой неизменный лексический повтор придаёт повествованию своеобразное ритмическое течение и стилистическое постоянство.

Выявленная особенность сюжетно-композиционного построения текста — посредством изоморфной и потому гармоничной в структурном отношении переключки речей и действий разных персонажей, посредством однообразия стилистических приёмов — прекрасно отражает, например, антифонный принцип организации богослужебного последования вообще, которое характеризуется именно ритмичным чередованием разных молитвенных партий в виде возгласов, чтений, стихословий и песнословий. А в целом поэтико-архитектоническая специфика рассмотренного повествовательного варианта со столь планомерно выстроенным комплексом уточняющих, образных, структурно-стилистических повторов, во всяком случае, обличает составителя такового как искусного конструктивиста.

Как видно, текст варианта У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» обнаруживает вполне системный авторский подход к изложению. Спрашивается, чем обусловлено это стремление вновь и вновь вводить в рассказ в качестве повествовательной подробности число 4; чего ради столь последовательно реализуются одни и те же нумероформы, так сказать, умозрительный алгоритм квадришемы; почему обязательно вносятся необходимые поправки в тех случаях, когда в других версиях памятника отсутствует соответствующая числовая деталь, равно как и четвёртое звено той или иной структуры?

Отвечая на эти вопросы, нужно учитывать, на мой взгляд, следующее.

Прежде всего, важны показания основополагающего для всей христианской культуры источника — Библии. Действительно, число 4 (и кратные ему) как деталь рассказа является заметным элементом Священного Писания<sup>170</sup>. И в отдельных случаях его значение как бы связывается с некоей тайной, определяет нечто таинственное, символически соотносится со сферой сокровенного, с комплексом неких отвлечённых идей или представлений об идеальном, которые, во всяком случае, отражают Божественное предумышление о мире. Таков, например, рассказ о видении пророком Иезекииелем херувимов в образе таинственных животных: их было четыре, у каждого имелось по четыре лица, четыре крыла и четыре колеса (*Иез. 1: 4–18; 10: 10–22*). Нумерологически аналогичные мистико-символические описания имеются также в «Книге пророка Даниила» (гл. 7: 2–17) и в «Откровении святого Иоанна Богослова» (гл. 4: 6–8; 9: 13–15). Особенно показательны мистические прозрения Апокалипсиса: «...**видел я четырёх Ангелов, стоящих на четырёх углах земли, держащих четыре ветра земли...**»

<sup>169</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 192–193.

<sup>170</sup> Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. Корнталь, 1971. С. 116, 121, 1245–1246.

(Откр. 7: 1), «Город расположен четверугольником, и длина его такая же, как и ширина...» (Откр. 21: 16). По мнению толкователей, число 4 в подобных случаях символизировало понятие о полноте и законченности<sup>171</sup>, являлось образом «спокойного исторического развития христианского мира», — по существу, образом христианства<sup>172</sup>; указывало «на совершенство, устойчивость и постоянство»<sup>173</sup>. Несомненно, исходя именно из такого представления о четверице святой Ириней Лионский полагал принятое Церковью количество «Евангелий» самодостаточным: «Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо так как *четыре* страны света, в котором мы живем, и *четыре* главных ветра и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь *четыре* столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей... *Четверовидны* животные (имеются в виду херувимы Иезекииля. — В. К.), *четверовидно* и Евангелие и деятельность Господа. И поэтому даны были человечеству *четыре* главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное; третий — законодательство при Моисее, четвёртый же, обновляющий человека и сокращающий в себе всё, — чрез Евангелие...»<sup>174</sup>.

Во-вторых, следует принять во внимание знаменательный смысл использованных в «Сказании» образов хлеба, чаши и венцов. Ведь в контексте христианского учения и церковной практики хлеб является символом вечного бытия: «**Аз есмь хлеб жизни**» (Ин. 6: 35); чаша — символом страдания или спасения: «**Отче мой, аще возможно есть, да мимоидет от мене чаша сия!**» (Мф. 26: 39), «**Чашу спасения примлү и имя Господне призовү**» (Пс. 115: 4)<sup>175</sup>; а вместе хлеб и чаша знаменуют Спасителя и единство с Ним: «**Ядүщим же им, прием Исүс хлеб и благословив преломи, и даяше учеником, и рече: Примите, ядите, сие есть тело мое. И прием чашу, хвалү воздав, даде им, глаголя: Пийте от нея вси. Сия бо есть кровь моя Новаго Завета, яже за многия изливаемая во оставление грехов**» (Мф. 26: 26-28). Что же касается венца, то он символизирует царство небесное: «**Бүди верен даже до смерти, и дам ти венец живота**» (Откр. 2: 10) или же дар нетления за мученичество: «**Мүченицы твои, Господи, во страданиях своих венцы прияша нетленные от тебе Бога нашего...**» (тропарь мученикам 4 гласа<sup>176</sup>). Учитывая данную семантику, вполне правомерно полагать, что в представлении автора «Сказания» эти образы — и четырёхкратно, напоминая, подчёркнутая с их помощью идея приобщения — символически поддерживали его прямые утверждения о мученическом стоянии русичей за веру, о смертной борьбе христианства с нехристианством.

В-третьих, нужно опираться на подсказки, оставленные автором «Сказания о Мамаевом побоище» чаще всего, видимо, сознательно. Так, всё же главным символом описываемой им борьбы являлся образ креста<sup>177</sup>. Этот образ буквально наполняет повествование. И совсем не случайно, видимо, утверждение последнего, что битва на Куликовом поле произошла в пятницу (в отличие от среды, как ошибочно сообщается в краткой редакции «Задонщины»<sup>178</sup>, или от субботы, как правильно сообщается в

<sup>171</sup> Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Пб., 1909. Т. VI. С. 204. См. также: Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон—Дюфура и др. Брюссель. 1974. Стб. 1257.

<sup>172</sup> Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Пб., 1913. Т. XI. С. 543.

<sup>173</sup> Там же. С. 605.

<sup>174</sup> Ириней Лионский. Исследование и опровержение лжеименного знания. Кн. III: Против ересей // Антология. Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 657, 658.

<sup>175</sup> Этот стих в качестве «причастного», между прочим, поётся именно по богородичным праздникам (см.: Настольная книга священнослужителя. М., 1977. Т. I. С. 280). То есть пелся и в день битвы на Куликовом поле.

<sup>176</sup> Псалтирь следованная. М., 1978. Ч. 2. С. 307.

<sup>177</sup> Салмина М. А. К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРА. СПб., 2004. Т. 56. С. 261—262.

<sup>178</sup> Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 90.



«Летописной повести»<sup>179</sup> и пространной редакции «Задонщины»<sup>180</sup>). Ведь пятница — это день седмицы, посвящённый славословию Креста Господня<sup>181</sup>.

В «Сказании» не раз поход Дмитрия Ивановича против Мамаея сравнивается с подвигом Моисея, выведшего некогда древних евреев из Египта. Но «Служба» празднику Рождества Богоматери (как раз совершавшаяся в день битвы и победы) содержит, например, катавасию: **«Креста начертав Моисей, впрямю жезлом Чермное пресече, израилю пешеходящу...»**<sup>182</sup>, в которой это библейское событие вспоминается как прообразование спасения человечества через Крест.

Согласно памятнику, критическое положение для русских на поле Куликовом пришлось на шестой час дня (в отличие от «Летописной повести», трактующей таковой только как начало сражения<sup>183</sup>). Но шестой час есть время внезапного наступления тьмы на земле после распятия Иисуса Христа на Голгофе (Мф. 27: 45; Мр. 15: 33; Лк. 24: 44), осознаваемое, видимо, как момент решающий в истории крестного мученичества Спасителя и искупления человечества (см., например, тропарь последования 6-го часа: **«Иже в шестый день же и час на кресте пригвождей в ран дерзновенный Адамов грех и согрешений наших рукописание раздери, Христе Боже, и спаси нас!»**<sup>184</sup>). Вот почему, вероятно, составитель варианта У сопрягает крайне тяжёлое испытание русских на Куликовом поле именно с 6-м часом и именно четырёхжды — в отличие, как показано выше, от других версий произведения.

По «Сказанию», русские, одержав победу над Мамаем и похоронив убитых, ушли с поля Куликова в день Крестовоздвижения (о чём, между прочим, умалчивает «Летописная повесть»). Кроме того, победа Дмитрия Ивановича не раз сопоставлена с победами народа израильского над амаликитянами и императора Византии Константина Великого над римским императором Максенцием. Но это все темы «Службы Воздвижению честнаго и животворящего Креста», например, «Анатолиевых стихир»: **«Честнаго креста, Христе, действо прообразив Моисей, поведи противнаго Амалка в пустыни Синайстей, егда бо простираше рuce, креста образ творя...»** или **«Светосиянен звездами образ предпоказа, кресте, победу одоления, благочестивому царю великому, его же мати Елена изобретши, мироявленна сотвори...»**<sup>185</sup>. К тому же, собственно крест как образ и знак, упоминаемый в указанных стихирах и пронизывающий весь текст «Сказания», гимнографами трактовался именно как **«четвероконечная сила»**, **«победы на сопротивных дарующая»**, как **«оружие великое Христово»**, посекающее тьму **«четвероконечного мира»**<sup>186</sup>, как **«четверочастное»** победное освящение **«четвероконечного мира»**<sup>187</sup>.

Анализируемый памятник, кроме того, вполне явственно отличает ещё и тема Богоматери. Действительно, к образу пречистой Девы, согласно варианту У Основной редакции произведения, Дмитрий Иванович молитвенно припадает дважды — перед выходом из Москвы и с возвращением домой. Он также, уже изготовившись непосредственно к битве, приобщается богородичной просфоры и вспоминает о небесном покровительстве Заступницы: **«Велико имя пресвятая Тронца! Пресвятаяа госпоже Богородице, помогаи [нам] тоа молитвами — преподобнаго игумена Сергия!»**<sup>188</sup>. После победы русские воины наряду с тропарями Кресту и мученикам, ликуя, поют

<sup>179</sup> Там же. С. 10, 23, 35, 73.

<sup>180</sup> Там же. С. 101, 115, 129.

<sup>181</sup> Дебольский Г. С., *прот.* Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1994. С. 263.

<sup>182</sup> Минея. Месяц септемврий. Киев, 1894. Л. 79 (8 септември).

<sup>183</sup> Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 20.

<sup>184</sup> Час шестый // Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 154.

<sup>185</sup> Там же. Л. 141 об. (14 септември).

<sup>186</sup> Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 396, 398.

<sup>187</sup> Минея. Месяц септемврий. Л. 147 (14 септември).

<sup>188</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Распространённая редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.



тропари «богородичны»<sup>189</sup>. Такими же тропарями митрополит Киприан провожает победителей в Москву из Андроникова монастыря<sup>190</sup>, куда, кстати, последние пришли «**на праздник святѣй Богородици**»<sup>191</sup>, то есть на Покров. Так что весь поход Дмитрия Ивановича против Мамаю осуществился под сенью попечения Царицы небесной о Русской земле. И на это настоятельнее прочих версий литературного памятника указывает именно текст У. Но в XVI столетии, когда последний был создан, в русском богословии бытует (не получившее впоследствии развития) учение о Богоматери как четвертой после Троицы божественной силе. Более того, эту божественную совокупность, например, Еромолай Еразм в своей «Книге о Троице» называет даже «**четвероконачной силой**»<sup>192</sup>, находя полное соответствие ей в четверичном устройении мира (стороны света). Конгениальность божественного и тварного отражена также, по убеждению Еразма, в имени первого человека «**Адамъ**», которое состоит из четырёх букв: «**аз**» — от востока, «**добро**» — от запада, «**мыслете**» — от севера и «**ер**» — от юга и которое соответственно предзнаменовало собою то, что в будущем «**от четверообоженная Матери плотию родится второй Адам и четвероименнаго словеса, древом умерщвленнаго Адама четвероконачною своего крестнаго древа силою оживит**». Отсюда в плане Божия домостроительства о мире Богоматерь является причиной Креста как Орудия спасения: «**Се бо и тогда четвероконачная сила: тою кровию крест вообразися и в прехождении моря крест явися**»<sup>193</sup>.

Наконец, в «Сказании», по склонности автора к соотношению описываемого с прошлым, литовские князья Андрей и Дмитрий Ольгердовичи сравнивают русское войско с войском Александра Македонского<sup>194</sup>. К тому же, и сам текст собственно версии У часто переписывался грамотниками вкупе с повествованием об этом знаменитом древнем полководце, — а именно вместе с текстом сербской редакции «Александрии»<sup>195</sup> и, что особенно важно, подвергся известному влиянию со стороны последнего<sup>196</sup>. Но ведь как раз в указанном переводном памятнике литературы, по весьма симптоматичному совпадению, число 4 многократно и удивительно последовательно сопровождает образ главного героя, ассоциативно-символически поддерживая художественное представление о его мужестве, мудрости, справедливости, непобедимости и вместе с тем подвластности законам бытия<sup>197</sup>.

Итак, все отмеченные литературные и внелитературные факты и соответствия, на мой взгляд, вполне могли оказать влияние на идейно-эстетические вкусы составителя варианта У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Во всяком случае, используя четверичность как принцип организации повествования и, вероятно сопрягая символическую семантику числа 4 с образом князя Дмитрия Ивановича, победителя врага Христова Мамаю, он как писатель имел чем питать свою творческую фантазию. Как бы то ни было, но представляется несомненным и очевидным, что отличающая рассмотренный текст нумерологичность композиционной структуры и повествовательных деталей вполне конгениальна и авторским идейно-художественным установкам, и соответственно свойственной вообще «Сказанию», что не раз отмечали исследователи, содержательно-стилистической специфике, — теологичности и провиденциализму умозрения автора, литургичности и риторизму его литературной манеры.

<sup>189</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185.

<sup>190</sup> Там же. С. 191.

<sup>191</sup> Там же. С. 190.

<sup>192</sup> См.: Ржигла В. Ф. Литературная деятельность Еромолая—Еразма // *Летопись занятий Археологической комиссии*. Л., 1926. Вып. 33. С. 147.

<sup>193</sup> Там же. С. 148.

<sup>194</sup> Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 169.

<sup>195</sup> «Александрия сербская» // ПЛДР: Вторая половина XV века / подг. текста Е. И. Ванеевой. С. 22–172.

<sup>196</sup> Петров А. Е. «Александрия Сербская» и «Сказание о Мамаевом побоище» // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2005. № 2 (20). С. 54–64.

<sup>197</sup> Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 89–99.