

С. СЕНДЕРОВИЧ

Св. Владимир: к мифопоэзису *

1

Канонизация киевского князя Владимира Святославича, крестителя Руси, состоялась, по-видимому, лишь в XIII в.; этому предшествовали не только более ранние попытки,¹ но и процесс мифологизации его фигуры. Под мифологизацией в данном случае я понимаю трактовку его фигуры прежде всего в соответствии с некоторыми сакральными парадигмами, привнесенными в процессе историсофской экзегезы, с которой, во-вторых, смыкаются и некоторые средства фольклорной поэтики. Миф о Владимире Святославиче сложился вскоре после его смерти, начиная с лет княжения Ярослава Владимировича, скорее, с 40-х гг. XI в., и в основных чертах был завершен до начала правления в Киеве Владимира Мономаха в 1113 г. Об этом свидетельствуют «Слово о Законе и Благодати» (далее — СЗБ) Илариона Киевского и древнейшая восточнославянская летопись, «Повесть временных лет» (далее — ПВЛ).

В мифопоэзисе вообще кардинальную роль играет имя (Лотман и Успенский, 1973).** Зачастую характеристики мифологического персонажа строятся как расширение или подтверждение значения его имени. Имя оказывается концентрированным, фокальным носителем концепции данной фигуры. Об определяющей смысловой роли имени в христианской традиции специально писали П. А. Флоренский (1990) и С. Булгаков (1953). Креститель Руси имел два имени: языческое, славянское, данное ему от рождения, — Владимир и христианское, греческое, данное ему при крещении, — Василий. Оба были не только значимы сами по себе, но их значения активно разрабатывались в ранних текстах. И делалось это в историсофской перспективе: ввиду задачи установления его места в русской истории и самой русской истории — в истории универсальной. Рассмотрение

* Приношу глубокую благодарность за советы Н. И. Милютенко и Л. С. Чекину.

** Полные библиографические ссылки приведены в конце статьи в алфавитном порядке фамилий или имен авторов.

¹ Дата канонизации св. Владимира нигде не зафиксирована. Историк русской церкви сообщает: «Не знаем, когда именно и как это случилось» (Голубинский, 1901. Т. 1, ч. 1. С. 185). Святым Владимир назван в летописи впервые под 1254 г. (Ипатьевская), о праздновании и памяти ему как святому первый раз упомянуто в 1263 г. (Лаврентьевская летопись). Служба равноапостольному Владимиру впервые встречается в Минее праздничной из Новгородской Софийской библиотеки, датируемой XIII в. (Макарий, 1883. Т. 1. С. 100). Но «Слово и похвала» Илариона Киевского и «Слово» Якова Мниха содержат выражения, которые могут быть истолкованы как указания на более ранние попытки канонизации (Там же. С. 92—93).

ранних мифологизирующих представлений о Владимире проливает свет на смысл и средства ранней русской христианской историософии.

* * *

Стоит обратить особое внимание на то, что ранние русские летописцы, будучи представителями православной церкви и полностью сознавая свою миссию в этом отношении, предпочитали называть русских князей в первых поколениях по крещении их языческими, а не христианскими именами, хотя последние им, как правило, известны. Есть основания полагать, что доступная летописцам значимость славянских имен князей обладала для них высокой ценностью. Ведь создавать историю значило открывать смысл в событиях.

В ПВЛ, в статье 1093 г.,² есть такой эпизод. Когда умер киевский князь Всеволод Ярославич, Владимир Всеволодович, вместо того чтобы, как это было принято до того, вступить в борьбу за престол своего отца, неожиданно уступил его двоюродному брату Святополку Изяславичу, отец которого сидел на киевском престоле сразу после смерти Ярослава. Он решил, согласно летописи, сделать так ради мира между князьями — поступок, конечно же, христианский. После чего двоюродные братья собираются на совет, чтобы решить, как им вести себя по отношению к половцам, которые стали серьезной угрозой. Святополк предлагает немедленно выступить в поход против них, Владимир же возражает против похода. И это тот самый Владимир, который позднее становится знаменит своими победами над половцами в походах, которые он дважды затевает вопреки возражениям Святополка. Во всех случаях, впрочем, летопись объясняет его действия интересами мира.

Впрочем, если присмотреться внимательно к тексту, то весь эпизод этого первого совета выглядит как повод (pretext) для замечательной формулы, сохранившейся в различных вариантах во всех редакциях ПВЛ (ПСРЛ. Т. 1. С. 219, л. 73): «Володимеръ хотяше мира, Святополкъ же хотяше ратью».³ Эта фраза со всей очевидностью построена на соотношении: Володимеръ / миръ, Святополкъ / рать. Разумеется, *-полкъ* (в имени Святополка) и *рать* — это синонимы.⁴ Рядом с этим возникает сама по себе не вполне очевидная параллель: Володимеръ — миръ.⁵ В ряде вариантов, как, например, в Радзивилловской летописи и в списке Московской духовной академии, параллель эта яснее: там имя Мономах пишется через «и», как это мы делаем сегодня, — Володимеръ, хотя наиболее частое написание в сохранившихся древнейших рукописях находим через «е» или «ѣ»: Во-

² Т. е., скорее всего, на той стадии, которая следует за «Начальным сводом», на стадии формирования собственно ПВЛ, которую традиционно связывают с именем Нестора. Существует предположение, что имя Нестора стал носить отстраненный от митрополии и удалившийся в монастырь Иларион (Приселков, 1911 и 1913), гораздо более основательно предположение, что Иларион был среди составителей ПВЛ (Розов, 1974, тут же ссылка на неопубликованные страницы докторской диссертации Д. С. Лихачева).

³ По Ипатьевской летописи формула имеет следующий вид: «Володимеръ же хотяше мира, Святополкъ же хотя ратью» (ПСРЛ. Т. 2. С. 210, л. 80 об.).

⁴ С другой стороны, здесь имеет место поэтическое варьирование: *-полкъ/рать*, а в Ипатьевском варианте есть вспомогательное разнообразие: «Володимеръ хотяше / Святополкъ же хотя».

⁵ Д. С. Лихачев как-то заметил склонность авторов ПВЛ к поэтической игре на словах *рать* и *миръ*: «Годно ли ты съ нимъ умирить — умиришися, паки ли рать зачнешь съ нимъ» (Ипатьевская летопись. 1154 г.); «Аще ты ратень — си ратни же, аще ты мирень, а си мирни же» (Лаврентьевская летопись. 1186 г.) (Лихачев, 1950. С. 59). См. также более позднюю повторяющуюся формулу: «Мир стоит до рати, а рать до мира» (1148 и 1151) (Шапов, 1989).

лодимеръ или Володимѣрь, есть даже случай написания Володимѣрь (ПСРЛ. Т. 1, л. 23 об.).⁶ Но летописи дошли до нас в рукописях XIV—XV вв. А как раз в наиболее ранних источниках преобладает в этом имени корень -миръ: Владимиръ — на монете, отчеканенной при жизни князя (Толстой, 1882); Титмар Мерзебургский (ум. 1018 г.) приводит имя Владимира Святославича в форме Vlodimir (Thietmari chronicon, VII, 72 — см.: Латиноязычные источники, 1989. С. 61); Володимиръ — в Остромировом евангелии (1056—1057; л. 294^в), в граффити Софии Киевской, XI—перв. пол. XII в. (Высоцкий, 1976. № 132 и 151), так же в Мстиславовой грамоте 1130, Володими́рова — надпись на чаре черниговского князя Владимира Давыдовича (1139—1151) (Толстой, 1882. С. 45). По Преображенскому (1959. Т. 1. С. 125), древняя форма все же Владимиръ, причем корень -меръ в этом имени родствен *мѣроу* — 'великий, сильный' (индоевр. варианты: ир. *mag*, *mog*, гал. *magos*, кимр. *shawg*; добавим: араб. *mag* — 'господин'). Таким образом, исконное значение имени Владимир — 'владелец могучий'. Если эта реконструкция и верна, то такое значение не могло быть прозрачно для восточных славян, вероятно перенявших его от болгар, у которых оно было в неполногласной форме 'Владимиръ'.⁷ Поэтому на Руси значение его осмысливается заново. К нынешнему дню дошло значение 'владелец мира', которое хотя и похоже на реконструируемое этимологами, тем не менее представляет собой довольно позднее переосмысление второго корня этого имени — *мир*, по значению 'миръ, вселенная', *κόσμος*. Это переосмысление было зафиксировано в написании Владимиръ через *i* десятиричное, которое четко дифференцирует его от этого корня в значении 'покой', которое писалось через *u* восьмеричное. Такое написание этого имени было нормативным до реформы правописания после революции 1917 г. Но это не первоначальная ситуация: в ранний период славянской и русской письменности такой дифференциации не было, было слово *миръ*, которое имело оба значения в зависимости от контекста, орфография его не играла никакой роли. Раннее древнерусское переосмысление имени Владимиръ или даже Володимѣ(е)рь, как то свидетельствует смысловое сближение в рассматриваемой фразе XI в., было другим: оно проходило по значению 'миръ, покой', *εἰρήνη*, *рах*.⁸

Скептик может возразить, что указанная реэтимологизация имени Владимир была игрой слов одного из авторов ПВЛ, осуществленной по

⁶ Полный список употреблений имени в Лаврентьевской летописи и частичные по другим дает Творогов, 1984.

⁷ Предостережением насчет того, насколько недостаточны наши представления, опирающиеся на сохранившиеся рукописи, обычно более поздние, чем эпоха, которую представляют прототипы их текстов, служит следующее обстоятельство. В 1965 г. появилась статья В. Ю. Франчук «До історії імені Володимир» (Франчук, 1965), в которой на основе наиболее ранних сохранившихся рукописей делается вывод, что полногласная форма Володимиръ или Володимѣ(е)рь встречается, начиная с Остромирова евангелия (1056—1057), Мстиславовой грамоты (1130) и надписи на кубке черниговского князя Владимира Давыдовича (1151) и вплоть до Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, из чего делается вывод, что неполногласная форма Владимиръ пришла на Русь только со вторым южнославянским влиянием. Между тем И. И. Толстой привел надпись на монете, отчеканенной при жизни Владимира Святославича, в 1015 г.: «Владимиръ на столѣ а се сребро его» (Толстой, 1882); и это наиболее раннее свидетельство этого имени на Руси.

⁸ Не забудем, что Владимир Святый, который отнюдь не отличался миролюбием, сравнивается с библейским Соломоном, *shlomo* (ПСРЛ. Т. 1. С. 78, под 980 г.), имя которого происходит от *shalom* мир, покой', *εἰρήνη*, *рах*, что соответствовало направленности его усилий. Знали ли в Древней Руси значение имени Соломона? Не говорит ли об этом фраза в «Задонщине»: «Русская земля, то ти естъ как за Соломономъ царемъ побывала»? Знал ведь Яков Мних, автор «Памяти и похвалы князю Владимиру», что Господь по-еврейски Адонай.

удобному случаю.⁹ Есть по крайней мере одно свидетельство, что такое понимание существовало в XI в. до того, как оно отразилось в ПВЛ в статье 1093 г. Титмар Мерзебургский в своей «Хронике» замечает о Владимире Святославиче, крестителе Руси, своем современнике, что его несправедливо называют властителем мира, в смысле 'мирным' — *potestas paci* (Thietmari chronicon, VII, 73: Латиноязычные источники, 1989. С. 62).

* * *

Гораздо раньше, между 1037 и 1050 гг., возможно, в 1049 г. (Розов, 1963), Иларион, будущий митрополит Киевский, написал речь для церковного чтения «Слово о Законе и Благодати», включающее похвалу кн. Владимиру. Здесь он называет его христианским его именем Василий.

Понятна центральная задача Илариона по отношению к Владимиру; он создает портрет Владимира, пользуясь двумя парадигмами: в христианской истории он находит для него парадигму апостола, крестителя целого народа; из еврейской истории он берет и прилагает к Владимиру парадигму праведного царя.

Первая яснее. Похвала Владимиру начинается со сравнения киевского князя с апостолами, учителями, научившими православной вере: «Хвалить же похвальными гласы. римская страна Петра и Паула. има же вѣроваша въ Исуса Христа Сына Божіа. Асіа і Ефесь Патмъ. Іоанна Богословѣца. Индіа Фому. Египетъ Марка. вся страны и гради и людіе. чтуть и славятъ. коегождо ихъ учителя. иже научиша я православнѣи вѣрѣ. похвалимъ же и мы. по силѣ нашей. малыими похвалами. великаа и дивнаа сътворишаго. нашего учителя и наставника. великааго кагана. нашеа земли Володимера» (Молдован, 1984. С-591, 184 б).

Владимир не только сравнивается с апостолами, но и прямо называется апостолом: «Радуися въ владыкахъ апостоле» (Там же. 193 б), — обращается к нему Иларион. Мало того, его подвиг выше апостольских — это чудо: прямые ученики Иисуса Христа видели его и передавали то, чему научены, Владимир же не видел Иисуса и своим умом принял его учение: «По истинѣ бысть на тебѣ блаженство Господа Исуса реченое къ Фомѣ. блаженіе не видѣвши и вѣровавши» (Там же. 188 а). Это и есть «дивно чудо» (Там же. 188 б—189 а). С такой позиции вскоре в ПВЛ начнет складываться концепция Святой Руси.

Если в качестве апостола Русской земли Владимир относится к ряду апостолов, учеников Иисуса, хотя бы и превосходя их, то в его портрете, начертанном Иларионом, есть еще одно измерение, в котором он полностью отличается от апостолов: Владимир происходит из рода могучих властителей и сам могучий властитель. Это обстоятельство заявлено сразу же вслед за тем, как только введено упоминание об апостолах (Там же. 184 б, 185 а). Именно в зените его правления снизошла на него благодать божественного посещения, подобно тому, как это бывало с ветхозаветными пророками, среди которых были и цари-пророки: «И единодержецъ бывъ земли своеи, покоривъ подъ ся окружня страны. овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. и тако ему въ дѣни свои. живущю. и землю свою пасущу правдою. мужствомъ же и смысломъ. приде на нь посѣщеніе Вышняго. призрѣ на нь всемилостивое око благааго Бога» (Там же. 185 а—185 б).

⁹ У автора этой статьи был случай показать, что в рамках ПВЛ понимание имени Владимир как 'властитель мирный' не ограничивается данным эпизодом, но относится к концептуальному и риторическому ядру доминирующей историософской концепции (Сендерович, 1994).

Это важное обстоятельство, что Владимир не только апостол земли Русской, но и царь, причем царь праведный: «И землю свою пасущу правдою. мужствомъ же и смысломъ». Это, по всей видимости, объяснение того, почему на него пало божественное избранничество.

Соединение апостольской и княжеской функций подчеркивается на протяжении всей похвалы. На том и основана полнота его успеха в деле крещения Руси: «И не бы ни единого ж противящася благочестному его повелѣнію. да аще кто и не любовію. нъ страхомъ повелѣвшааго крещаахуся. понеже бѣ благовѣріе его съ властію съпряжено» (Там же. 186 б).

Сочетание власти с благоверием имеет прецедент в христианской истории в лице императора Константина, и Иларион не упускает случая сравнить Владимира с ним в этом отношении по исторической роли, уму и христолюбию (Там же. 197 а). Он извлекает из этого сравнения очень сильный эффект: подобно тому, как Константин с матерью своей Еленой перенес крест¹⁰ из Иерусалима в Константинополь и тем самым сделал его новым Иерусалимом, так Владимир со своей бабкой Ольгой¹¹ перенес крест (в переносном уже смысле) из нового Иерусалима в Киев. Таким образом Киев обращается в третий Иерусалим. Это первый шаг к концепции Святой Руси. Сравнивает Иларион Владимира с Константином и в том, что греческий царь чтит служителей церкви и с ними держал совет. Тем более заметно, что Иларион не называет Константина греческим апостолом. А вслед за сравнением с Константином идет сравнение Владимира с царем Давидом (Там же. 192 а). Как и положено в христианской экзегезе, христианский персонаж должен — по типологическому принципу — иметь своим предтечей ветхозаветного.

Очевидно, что сравнение с Константином и Давидом идет по другой линии, чем сравнение с апостолами: это линия святых царей. Иларион хорошо знал, что линия святых царей начинается в Библии Мельхиседеком: каждый православный священник посвящается по чину Мельхиседека. Такова формула посвящения на священство.¹² Но значение Мельхиседека этим не исчерпывается: он также служит и прототипом, первообразом всякого праведного царя. О значении Мельхиседека — его имени и титула — Иларион знал из Послания ап. Павла к евреям, которое читается в церкви в цикле литургических чтений:¹³ «Се бо Мелхиседекъ. царь Салимскы. иереи Бога Вышнѣго. еже срѣтъ Авраама. възвращающася отъ сѣчѣ цесарска. и благослови его. Ему же и десятну. отъ всѣхъ отдѣли Аврамъ. Прѣвое же убо сказаемъ царь правдѣ. потомъ царь Салимская. еже есть царь миру» (Евр. 7: 1—2. Цит. Карпинский Апостол XIII в. по: Амфилохий, 1886. Т. 2, ч. 2. С. 608—609).¹⁴

Здесь все очень важно. Имя Мельхиседек, как это расшифровано апостолом, по-еврейски значит «царь праведный» (*мелех цадек*). А затем Павел расшифровывает еврейское значение выражения «царь Селима», «т. е. царь мира». Славянское слово *миръ* было с самого начала христианской письменности двузначно: оно означало мир в значении 'вселенная, космос' и в

¹⁰ Имеется в виду найденный Еленой, согласно ее житию, крест, на котором был распят Иисус Христос.

¹¹ Еленой в крещении.

¹² Формула эта заимствована из Псалма 109, 4.

¹³ Павел вообще представляет собой важнейший адрес Иларионовых подтекстов.

¹⁴ Читается на литургии на 28-й неделе чтений второго круга (т. е. по Пятидесятнице), в четверг. В лучших греческих текстах, к сожалению, отраженных только в поздних переводах, значение имени Мельхиседека (стих 2) объясняется с полной рефлексией: *πρὶτον μὲν ἐμπροσθεν* 'прежде всего по знаменованию имени' (Гудспид, 1954. С. 888).

значении, противоположном войне, — 'покой'. Еврейское *шалом* (откуда Салим, как и имя царя Соломона) означает мир во втором смысле. И греческий текст послания не оставляет в этом сомнения: греческая расшифровка Βασίλειος Εἰρήνης в отличие от славянской однозначна. Здесь уместно вспомнить, что даже самый скептический среди современных исследователей ранней русской письменности считает, что Иларион представляет собой единственное исключение среди ранних русских авторов в том смысле, что есть основания полагать, что он знал греческий и читал отцов церкви по-гречески (Томсон, 1983). Вывод этот относится к предполагаемому знанию Иларионом святоотеческой литературы, не переведенной на славянский; предположение же, что Иларион читал греческий «Апостол», гораздо скромнее. Но и без этого допущения понимание Иларионом значения еврейского слова, приведенного в послании и однозначно переведенного на греческий, не должно вызывать удивления даже в отношении лиц, не знавших греческого, так как в Киеве было у кого справиться: греки в Киеве были постоянно.

Есть у нас и другое основание полагать, что значение имени Мельхиседека, царя Селима, было в полной мере известно Илариону. В Хронике Георгия Амартола, самом влиятельном историческом тексте в Древней Руси, известном в Киеве с XI в. и сильно отразившемся в ПВЛ, Мельхиседеку уделяется исключительно большое место. В Бытии ему уделено всего три стиха (14: 18—20), в Послании к евреям он упомянут также в нескольких стихах (гл. 5 и 7), Амартол же уделяет ему несколько страниц (54 в—55 г Троицкого списка, здесь и дальше цит. по изд.: Истрин, 1920. Т. 1. С. 85—88). Здесь в исключительно репетитивном стиле, подчеркивающим важность предмета, несколько раз подряд, каждый раз с добавлением новых деталей и нюансов, сообщается значимость этой фигуры. Здесь несколько раз повторяется и значимость имени царь Селима: 1. он «цесарь Салимль, еже сказаемо цесарь миру» (54 г); 2. вводится легенда о том, что он создал «градъ на горѣ Сионъ и нарече его Салимъ, иже сказаемо миръ градъ» (55 а); 3. по пресечении крамолы, т. е. после победы Авраама над соседними царями, иначе говоря, по водворении мира, он превращает город, называвшийся Иевусъ, в город Салимъ, «еже есть сказаемо миръ» (55 в); 4. наконец, впоследствии этот город становится Иерусалимом, «Иерусалимъ бо истолкуеться гора мира, его же ради и Мельхиседекъ цесарь миру нарицаеться» (Там же).¹⁵ В этом контексте не остается сомнения в том, что слово *миръ* здесь употребляется в значении 'покой'. Это значение проведено так настойчиво, что оно не может пройти мимо читателя незамеченным.

Пусть косвенным — это более поздний источник — свидетельством знания в Древней Руси значения имени Соломон является Словарь «жидовьскаго языка» в Кормчей Новгородской (1280 и сер. XIV в.), где говорится: «речь жидовьскаго языка преложена на рускую. не розумно. на розумъ и въ Евангелихъ и въ Апостолехъ. и въ Псалтыри. и въ Парміѣ и въ прочихъ книгахъ. ... жд. Соломонъ. рс. миръ» (ГИМ, Син. 132, л. 613).

Интересно также заметить, что, сказав сначала в соответствии с текстом Павла, что Мельхиседек «безотца безъматере неродословимъ» (54 г), Амартол вслед за тем приводит апокрифические сведения о том, что он происходит из рода Сидова, который вышел из Египта и воцарился в Ханаане. Тем самым он разъясняет, что дело совсем не в том, что его родители неизвестны или незнатны: «тако бо глаголетъ великий Кюриль: неродословенъ нареченъ

¹⁵ Источником для этого Амартолу должен был служить Иосиф Флавий: «Иудейские древности», 1, 10, 2.

бысть же от рода Аврамля быщю ни Моисиємь родословень весма, бысть же от Хананѡва рода...» (55 а). И далее подробно разъясняется со ссылками на Марка и Златоуста, что праведность и целомудрие важнее рода. Все это развитие идеи Павла о том, что Мельхиседек сподобился священства не по закону наследственному, закону левитов (Евр. 7: 11). Не забудем, что история Мельхиседека нужна Павлу для иллюстрации идеи о необходимости перемены закона (Евр. 7: 12). Эта идея по аналогии вписывается в интересы начинателя русской историософии: он тоже говорит о перемене закона и о новой, священной роли, которую должны играть недавние языческие правители.

В этой связи уместно вспомнить о рассмотренном выше эпизоде из ПВЛ, где со всей очевидностью имя Владимир истолковано как 'властитель мирный'. Такая интерпретация, разумеется, не могла возникнуть спонтанно — тут нужна была соответствующая установка сознания. Вполне вероятно, что она проистекала из того же источника — понимания Владимира как праведного царя по типу Мельхиседека, который был царем Селима, или Салима, т. е. 'царем мирным'. Заметим, что Иларион называет Владимира не этим его языческим именем, которым, однако, пользуется и которое обыгрывает летописец, а его христианским именем Василий, которое также небезразлично семантически, ибо по-гречески означает 'царь', что в библейском и византийском контекстах уже само по себе несет сакральные ассоциации.¹⁶ Βασιλεὺς Εἰρηνῆς назван Мельхиседек у Павла.

Повторяю, Иларион не мог не знать, что родословная праведных царей идет от Мельхиседека — это азбучная истина. Поэтому, раз уж он говорит о праведном царе, эта парадигма должна была управлять его мышлением на данную тему. При этом вполне понятно, почему, сравнивая Владимира с Константином и Давидом, Иларион не идет дальше, не сравнивает его с Мельхиседеком. Иларион не мог прямо сравнить Владимира с Мельхиседеком, ибо тот считается в христианской традиции царем-священником. Согласно той же главе из Павлова послания, Иисус был священником по подобию Мельхиседека (7: 13—15). Тем не менее именно Мельхиседек был прообразом всех праведных царей. Сближение царя и первосвященника в византийской традиции чрезвычайно сильно, хотя и связано с рядом противоречий и недоговорок. Византийский *василевс* считался особой священной. Он и совершал некоторые обряды по примеру Христа. Так, например, на Пасху он омывал ноги двенадцати нищим. В свою очередь иконография Христа была в значительной степени определена царским его достоинством в качестве Царя Иудейского и византийским царским ритуалом: он изображался сидящим на царском троне со знаками царской власти в руках и т. п. И вообще в византийской традиции идея святости и идея царственности сближаются, где это только возможно. Свидетельство тому сохранили иконы: великомученический венец изображался в точности как царский. И как не может Иларион прямо сравнить Владимира с Мельхиседеком, хотя и имеет в виду его в качестве прототипа, так же точно не может он назвать Владимира царем, хотя сравнивает его с Константином и Давидом, о которых он знает, что они цари (Молдован, 1984. С-591, 191 а). Он может, в согласии с Библией, назвать царем Вавуходоносора (Там же. 189 б), но на Руси царь один — Христос (Там

¹⁶ «...автор Слова выражается так: „имя приимъ вѣчно и именито въ роды и роды Василий“. В словах этих следует, кажется, видеть намек на греческое значение слова Василий (Βασιλεύς)...» (Жданов, 1904. Т. 1. С. 16).

же. 191 а). Это знак Святой Земли. Желая выделить Владимира среди князей его рода и причисляя его фактически к праведным царям,¹⁷ но не имея возможности назвать его царем, Иларион называет его *каганом*.¹⁸

Эта картина не содержит логической четкости, и ошибочно было бы в соответствии с нормами современного мышления искать логической однозначности в картине мышления Илариона. Мышление средневекового христианского теолога не логическое, а аналогическое: аналогии же по своей природе не выдерживают логической проверки: они правомерны, только будучи проводимы до определенной степени. Любая аналогия, проведенная полно, приводит к абсурду. Средневековая христианская экзегеза — в приложении к текстам и к фактам реальности — требовала известной осторожности. Святые мученики рассматривались как подражатели Христу (как то утверждается в трактате Фомы Кемпийского «О подражании Христу»), но не могли с ним сравниваться. Иногда важны были знаки расподобления; так, ап. Петр, согласно апокрифическому житию, был распят, подобно Христу, но в противоположность ему — вниз головой (Франко, 1902. Т. 3. С. 26). Сознывая недопустимость последнего шага на пути отождествления Владимира с Мельхиседеком, Иларион, по-видимому, все же руководствовался прототипом Мельхиседека, ибо он явно и в развернутой форме трактует Владимира как праведного царя (*мелех цадек*), как Давида и Константина, которые были новыми воплощениями Мельхиседека.

Концепция Мельхиседека в 7-й гл. Павлова Послания к евреям имеет прямое отношение и к основной историософской концепции СЗБ. В СЗБ развивается представление о Руси как земле, не находящейся в прямой преемственной связи с учительной деятельностью Христа и его прямых учеников, но ставшей Святой Землей по другому принципу — по принципу дарованной благодати. Первым прототипом такого негенеалогического получения священной миссии является как раз Мельхиседек. И именно этой теме посвящена гл. 7 Послания к евреям. Здесь говорится о том, что Мельхиседек стал священником не по закону левитов, закону наследственному, а в силу благодати. Здесь как раз противопоставлены понятия закона и благодати. На греческом языке здесь так говорится о Мельхиседеке: Βασιλεὺς Εἰρηνῆς, ἄταρ, ἄμητωρ, ἀγενεαλογητός — «царь мирный, без отца, без матери, без родословия» (7: 3). Речь идет, разумеется, не о царском родословии — в качестве царя Мельхиседек был родовит, а об отсутствии родословия в отношении его иератической миссии, что делало его исключением из левитического закона, согласно которому священство передается по наследству. Такова же и Русь среди христианских народов, по Илариону.

* * *

Итак, можно констатировать концептуальную смежность двух важнейших текстов, принадлежащих эпохе сложения мифа о Владимире Святом. Интерпретация этого имени в ПВЛ в качестве «владельца мирного» становится лучше понятной с точки зрения экзегезы СЗБ, согласно которой он предстает как царь праведный, и наоборот, трактовка Владимира в

¹⁷ У некоторых исследователей вообще создается впечатление, что в ранних русских текстах слово *царь* зарезервировано для праведного религиозного правителя (Водов, 1978; частные наблюдения: Шевченко, 1954 и 1978).

¹⁸ Это, разумеется, не единственная причина. Не менее важны культурно-историческое и династическо-юридическое измерение проблемы в рамках той же историософской перспективы.

качестве праведного царя, чьим прототипом был царь Селима, 'царь мирный', подготавливает почву для интерпретации этого имени, на этот раз уже в приложении к его внуку, в ПВЛ. Перенос значения имени святого на другого носителя того же имени — явление закономерное, ибо имя в христианской традиции определяет тип. Причем свойства типа выводятся не из личности данного конкретного святого, а, наоборот, имя определяет и характер святого, и тип, им воплощаемый (Флоренский, 1990).¹⁹

Кстати, сближение Владимира с Мельхиседеком, царем праведным и кротким, прообразом Христа, вероятно, имело не только место, но и распространение: не об этом ли свидетельствует поразительная в героическом контексте — с историческими фактами никак не увязывающаяся — непомерная кротость Владимира Красного Солнышка в древнейших былинах, естественном хранилище мифологических формул?

2

В ПВЛ фигура киевского князя Владимира Святославича, крестителя Руси, имеет своеобразный, четко различимый контур, который определяет его как святого. Тогда как большинство святых принадлежит к определенным категориям, в каждой из которых насчитывается множество или хотя бы несколько подобных же фигур, св. Владимир — фигура среди святых князей уникальная. Своеобразная характерность контура этой фигуры основана на контрасте: это язычник, ставший христианином и праведником; «невеглас», получивший откровение и оказавшийся равноапостольным просветителем Руси; но, пожалуй, самый крупный и всеобъемлющий контраст составляет то, что он — великий грешник, ставший в силу чудесного преображения великим святым. Именно на этом строится повествование ПВЛ о нем.

И все же Владимир не представляет собой исключения: любой святой должен иметь свой прототип. Согласно принципу типологии, каждый великий деятель христианской истории имеет своим типом деятеля ветхозаветной истории. Задача описания киевских князей в качестве исторических личностей решалась посредством сопоставления их со святыми царями Израиля, Давидом и Соломоном. Именно так поступает автор «Похвалы кагану нашему Володимеру», которая примыкает к СЗБ или является его частью: князь Владимир и его сын Ярослав сравниваются, соответственно, с Давидом и его сыном Соломоном (Молдован, 1984. С. 591, 192 а).²⁰ Но вот в ПВЛ оба первых киевских христианских князя — Владимир и его сын Ярослав — сравниваются с Соломоном.²¹ Почему так? Да потому, что не Давид, а Соломон (1 Цар. 11)²² оказался подходящей фигурой для сравнения с ним Владимира. И это говорит о том, что эти сравнения, вытекающие из типологии, традиционного византийского принципа экзегезы, делаются первыми киевскими историографами не в порядке орнаментально-

¹⁹ «По имени житие» — стереотипная формула житий; по имени — житие, а не имя по житию. Имя оценивается Церковью, а за нею — и всем православным народом, как *тип*, как духовная конкретная норма личностного бытия, как *идея*, а святой — как наилучший ее выразитель, свое эмпирическое существование сделавший прозрачным так, что через него нам светит благороднейший свет данного имени. ...имя — онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой, — второе.«Достоинно имени пожил еси... ..Георгие», — воспевается Святому» (Флоренский, 1990. С. 367—368).

²⁰ Все дальнейшие ссылки на это текст даются по этому же изданию и этому списку.

²¹ От Соломона Ярослав перенимает кличку Мудрого (натуралистические объяснения этого прозвища неверны).

²² Пересказ у Амартола: 95 а и след. (Истрин, 1920).

риторических приемов, не для украшения речи, а ввиду смысловой задачи, которую они решали: задачи осмысления событий киевской жизни в качестве исторических. Это становится еще яснее, если обратить внимание на то, что сравнение Владимира с Соломоном идет гораздо дальше того, что предусмотрено принципом типологии: наряду со сравнением здесь имеется и противопоставление. Вот как проводится сравнение: «Бѣ же Володимеръ побѣженъ похотью женскою, и быша ему водимыя: Рогнѣдъ, юже посади на Лыбеди..., от неяже роди 4 сыны: Изеслава, Мъстислава, Ярослава, Всеволода, а 2 дщери; от грекинѣ — Святополка; от чехинѣ — Вышеслава; а от другоѣ — Святослава и Мъстислава; а от болгарыни — Бориса и Глеба; а наложницъ бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣлѣгородѣ, а 200 на Берестов... И бѣ несуть блуда, приводя къ собѣ мужски жены и дѣвицѣ растыля. Бѣ бо женолюбецъ, якоже Соломан: бѣ бо, рече, у Соломана женъ 700, а наложницъ 300» (ПСРЛ. Т. 1. 980 г.).

Сопоставление это, однако, перевернуто к вѣщей славе Владимира — в продолжение цитированного места читаем: «Мудръ же бѣ [Соломон], а наконецъ погиге; се же [Владимир] бѣ невѣголось, а наконецъ обрѣте спасенье» (Там же). Итак, оба — Соломон и Владимир — святые правители и оба великие грешники, но первый прошел путь от святости к гибели, второй же, наоборот, от греховности к спасению. Греховность Владимира обусловлена его рождением в язычестве, личный же выбор привел его в христианство.

Разумеется, фигура великого грешника, обернувшегося великим святым, не была выдуманна авторами ПВЛ. Им и не подобало выдумывать типы. Средневековое сознание черпает свою силу из авторитетных источников. Смысл и есть то, что получено из авторитетного источника. Средневековый мыслитель мыслит типами и парадигмами, осмысленными и освященными традицией. Его задача — найти подходящий к случаю тип или парадигму. Это не всегда обозначено на поверхности, тем не менее это всегда так, и мы не поймем средневекового автора, пока не найдем типы и парадигмы, которым он следует. Впрочем, следование образцам не означает отсутствия творческого элемента: он заключается как раз в том, как данный автор пользуется тем, что дает ему традиция, а также тем, насколько глубокоую перспективу создает его выбор для понимания его прямого предмета.

В христианской традиции существовала парадигма для фигуры великого грешника, обернувшегося великим святым. Но это была не ветхозаветная, а новозаветная парадигма. Она представлена историей апостола Павла, который был изначально Савлом, жестоким гонителем христиан. Обращение Савла в Павла — это формула, которая приобрела proverbialный характер в христианской традиции на чисто именном уровне и не нуждается в упоминании характеристик.

Иметь в виду эту парадигму важно не только в плане культурной археологии, но и для понимания мысли первых киевских историографов, создававших миф о св. Владимире. Уместность уподобления Владимира Павлу заключалась в том, что среди всех апостолов Павел был «апостолом язычников» (Деян. 22: 21; Рим. 11: 13) и считался великим учителем (поскольку большая часть апостольских посланий и значительная часть Деяний принадлежит ему, т. е. он — главный протагонист книги Апостол, которая была одной из двух основных священных книг на Руси наряду с Евангелием). Здесь мы должны обратиться к Илариону, или автору СЗБ (включая «Похвалу кагану нашему Володимеру»), потому что он рисует фигуру Владимира именно в качестве апостола Руси и в качестве учителя. Оба эти понятия прямо употребляются в тексте: «Радуйся въ владыкахъ апостоле» (193 б), — обращается Иларион к Владимиру; он прославляет и хвалит

«нашего учителя и наставника. великааго кагана. нашеа земли Володимера» (184 б), и снова обращается к нему: «учителю нашъ» (188 а), задав вопрос, как назвать его.

Следует помнить, что Павел был особо ценим в кирилло-мефодиевской традиции, о чем говорят первые церковнославянские службы Кириллу и Мефодию, где каждый из них сравнивается именно с Павлом (Моравские источники, 1967. Т. 2. С. 330). Сравнивая Владимира с апостолами и называя его апостолом, Иларион продолжал традицию кирилло-мефодиевского празднования.

Эта параллель имела очень серьезные последствия именно для начальной историографии. Как известно, в ПВЛ есть две версии крещения Владимира: одна связана с приглашением представителей различных вер и выбором веры, другая — с его походом на Корсунь и известна как Корсунская легенда. Исследователи не раз задумывались над тем, откуда возникла вторая. Обычно ее возникновение приписывается некоторым политическим обстоятельствам, например византийским интересам. Что несомненно, так это что Корсунская легенда несет на себе следы Павлова обращения. Узрев явившегося ему в видении на пути в Дамаск Христа, Павел ослеп, а когда он решил стать его последователем, зрение ему было возвращено (Деян. 22: 11 и 13). Так же и в Корсунской легенде: взяв после длительной осады Корсунь, Владимир внезапно теряет зрение, и корсунский епископ возвращает его ему, возложив на него руку, вслед за чем происходит крещение (6496 г.). Оба эпизода имеют символический смысл: речь идет о духовном прозрении, просветлении, после чего начинается подвиг просвещения. И Владимир, как и Павел, входит в историю как просветитель язычников. Иларион развивает метафору просвещения: «Тогда начать мракъ идольскыи от нас отходити, и зорѣ благоверіа явишася» (186 б). Так же поступает и летописец: «Володимеръ же просвѣщенъ самъ. и сынове его. и земля его» (6496 г.).

Павел как святой апостол в качестве типа для Владимира имеет особенную глубину, которую нужно принять во внимание, ибо первые русские историографы, чье внимание к авторитетным источникам мы еще не научились ценить в достаточной степени, несомненно ее понимали и включали в свою перспективу.

* * *

Важна в этом контексте и еще одна характерная черта Павла как типа. Павел особенный среди всех апостолов: он младший среди них и единственный не видевший Христа, не слышавший его проповеди. Таким же рисует Иларион Владимира по сравнению с другими апостолами. «Похвала» начинается упоминанием апостолов других народов: «Хвалить же похвалными гласы...» (184 в), о чем мы уже говорили (см. с. 303).

Центральную часть «Похвалы» составляет серия вопросов, которые должны выразить удивление перед лицом чудесного обращения вне учительной традиции: «Како възиска Христа. како предася ему. повѣждь намъ рабомъ твоимъ. повѣждь учителю нашъ. откуда ти припахну воня Святого Духа. откуда испи памяти будущая жизни сладкую чашу. откуда въкуси и видѣ яко блага Господь. не видиль еси Христа, не ходиль еси по немъ. како ученикъ его обрѣтеся. ини. видѣше его не вѣроваша. ты ж не видѣвъ вѣрова. по истинѣ бысть на тебѣ блаженство Господа Исуса реченое Фомѣ. блажени не видѣвшие и вѣровавшие» (188 а).

То, что Павел претерпел религиозное обращение особенным образом, не видев Христа и не слышав его проповеди, — обстоятельство хорошо известное. Но важно и другое, менее заметное обстоятельство: что он младший из апостолов. Он подчеркивает это сам: «Ибо я меньший из апостолов» (1 Кор. 15: 9). Причем он хорошо знает, что это не самоуничтожение, а указание на особую избранность, потому что вся священная история построена на торжестве младшего над старшим. Он цитирует Быт. 25: 23: «сказано было ей [Ревекке об Исаве и Иакове]: „большой будет в порабощении у меньшего“» (Рим. 9: 12). И снова: «Без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7: 7).

И Илариону эта идея знакома. Рассматривая историю сыновей Агари и Сарры как пророчество об иудеях и христианах, он добавляет исторический комментарий: «По знесеніи же Господа Ісуса, ученикомъ же и іѣмъ, вѣровавшимъ уже въ Христа сущемъ въ Іеросалимъ, и обоимъ смѣсь сущемъ, иудеомъ же и христіаномъ, и крещеніе благодатное обидиво бяше отъ обрѣзанія законнаго, и не приимае въ Іеросалимъ христіанскаа церкви епискупа необрѣзана, понежъ старѣише творяшеся сущи отъ обрѣзанія» (172 а). Т. е. евреи считали себя представителями старшей веры. И, в согласии с аллегорией о сыновьях Агари и Сарры, Иларион добавляет, что все же христиане стали наследниками Богу и Отцу (172 б). И далее он закрепляет эту идею, напоминая, что не только в случае сыновей Агари и Сарры младший возоблада над старшим — так было и позднее, в случае сыновей Иосифа, Манассии и Ефрема: Иаков, благословляя внуков, положил правую руку на голову младшего, а левую — на голову старшего; когда же Иосиф, полагая, что Иаков перепутал внуков по слабости зрения, решил поправить его, Иаков ответил ему, что знает, что делает: «Събысться благословеніе Манасіино бо старѣишинство лѣвицею Іаковлею, благословено бысть Ефремово же мнижество десницею, аще и старѣи Манасіи Ефрема, нъ благословленіемъ Іаковлемъ мнѣи²³ бысть, тако іудѣство аще прѣжде бѣ, нъ благодетію христіаніи болше быша, рекшу бо Іосифу къ Іакову на семь отче положи десницу, яко съ старѣи естъ, отвѣща Іаковъ, вѣдѣ чадю вѣдѣ, и тѣ будутъ въ люди и възнесетъ, нъ братъ его меніи боли его будутъ и племя его будет, въ множество языкъ яко же б бысть, законъ бо прѣжде бѣ, и възнесетъ въ малѣ, и отиде» (173 б—174 а).

Иларион вводит синонимическую пару понятий к старшему/младшему — ветхое/новое. Таким образом, новые народы, пришедшие к Богу, — они же и младшие, они же и избранные в провиденциальном плане. Такова Русь среди христианских народов, с этим связана и роль ее апостола, Владимира, младшего среди апостолов, — по образцу Павла, который был великим грешником и стал святым, апостолом язычников и величайшим из учителей христианства, хотя никогда не видел ни Христа, ни творимых им чудес и не слышал его проповеди.

Заметим, что сам Павел отнюдь не в качестве этикетной фигуры смирения упоминает, что он младший из апостолов. Эта идея глубоко определяет его фигуру.²⁴ В Послании к римлянам он говорит: «И я Израилѣтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова» (11: 1). Это

²³ Нужно думать, что концепция превосходства младшего сыграла роль и в особой приверженности идее самоуничтожения на Руси и в переосмыслении понятия «монах»: слово *мнихъ* должно было восприниматься не в его греческом значении, а по ассоциации с понятием *мнѣи* 'меньший'.

²⁴ Само имя Павел, Paulus, связывается с римским гражданством апостола; на латинском языке оно означает 'малый, незначительный'.

упоминание его происхождения из колена Вениаминова — не простая генеалогическая деталь, а символ глубокой значимости экзегетического самоопределения. Во-первых, Вениаминово колено — одно из младших; и, во-вторых, оно было известно своей жестокостью и нечестивостью (Суд. 19), за что весь Израиль ополчился на него (Суд. 20). Но, что еще важнее и что никак не может быть случайным совпадением: Павел до крещения носил то же имя, что другой знаменитый вениаминит. Имя Савл, которое Павел носил до обращения, это то же самое имя, которое носил первый израильский царь — Саул. Обе формы отражают греческие огласовки еврейского имени Шаул, Shaul.²⁵ История израильских царей начинается с того, что пророк Самуил сообщает Саулу о его предназначении стать царем, тот удивлен: «И отвечал Саул и сказал: не сын ли я Вениамина, одного из меньших колен Израилевых? И племя мое не малейшее ли между всеми племенами колена Вениаминова?» (1 Цар. 9: 21). Наконец, история Савла/Павла представляет собой обращение истории Саула, который начал как богопризванный праведник, а закончил как грешник.

Таким образом, типология ап. Павла должна быть в полной мере учтена при определении того контекста, который сформировал фигуру святого князя Владимира в ранней киевской историографии — как в самых крупных ее чертах, так и в повествовательных деталях.

Библиография

Амфилохий, архимандрит. Древнеславянский карпинский Апостол XIII века с греческим текстом 1072 года, сличенный по древним памятникам Славянским XI—XIII в. ... М.: Типография бывшей Кудрявцевой, 1886.

Булгаков С., прот. Философия имени. Paris: YMCA-Press, 1953.

Vodoff W. Remarques sur la valeur du terme *tsar'* appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle // Oxford Slavonic Papers. 1978. Vol. 11. P. 11—41.

Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской: (По материалам графики XI—XVII вв.). Киев: Наукова думка, 1976. Т. 2.

Голубинский Е. История русской церкви: В 2 отд., 4 кн. М.: Университетская типография, 1901.

Goodspeed Edgar J. ed. The Student's New Testament. Chicago: The University of Chicago Press, 1954.

Жданов И. Н. Соч.: В 2 т. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1904. Т. 1. С. 1—80. («Слово о Законе и Благодати» и «Похвала кагану Владимиру»).

Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: В 2 т. Пг.: Российская гос. академическая типография, 1920. (Peprint: Die Chronik des Georgios Hamartolos // Slavische Propyläen. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. Bd 135. I).

Латиноязычные источники — Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. IX—первая половина XII вв. / Сост., пер. и коммент. М. Б. Свердлова. М., 1989. (Институт истории СССР АН СССР. Ленинградское отделение).

Лихачев Д. С. Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исследований и статей / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 53—92.

Лотман Ю. М., Успенский Б. Ф. Миф — имя — культура // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. 6. С. 282—305.

Макарий, митрополит московский. История русской церкви: В 12 т. 3-е изд. СПб.: Типография Р. Голике, 1883—1889.

Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Київ: Наукова думка, 1984. Моравские источники — Magnae Moraviae fontes historici. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1967. Т. 2.

Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1959.

²⁵ В греческом языке не было звука *ш*. Различие между этими двумя формами объясняется тем, что имя библейского царя было просто транскрибировано: Σαῦλ, тогда как новозаветное имя дошло до нас в эллинизированной форме: Σαῦλος.

Приселков М. Д. Митрополит Иларион — в схеме Никон как борец за независимую русскую церковь // Сб. статей, посвященных С. Ф. Платонову. СПб., 1911.

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

Полное собрание русских летописей. СПб.; Пг.; М., 1841. (1926—1928. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Переизд.: М., 1962; Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1962).

Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона, русского писателя XI в. // *Slavia (Praha)*. 1963. Roč. 32. Seš. 2. S. 141—175.

Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. 1973. М.: Наука, 1974. С. 31—36.

Сендерович С. Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения // *Jews and Slavs*. 1994. Vol. 2. P. 1. The Bible in the Slavic World / W. Moskovich et al. ed. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities—Russian Academy of Sciences.

Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет»: (Словоуказатели и частотный словник). Киев: Наукова думка, 1984.

Толстой И. И. Древнейшие русские монеты великого княжества Киевского. СПб., 1882.

Томсон—Thomson F. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // *Slavica Gandensia*. 1983. Vol. 10.

Флоренский П. А. Имена // Опыты: Литературно-философский сб. / Ред. А. В. Гудыла. М.: Сов. писатель, 1990. С. 351—419.

Франко Ж. Апокрифі і легенди. Львів, 1896—1910. (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Археографічна комісія наукового товариства ім. Шевченка).

Франчук В. Ю. До історії імені Володимир // Територіальні діалекти і власні назви / Ред. К. К. Цілуйко и др. Київ: Наукова думка, 1965. С. 261—267.

Шевченко — Ševčenko I. A neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // *Harvard Slavic Studies*. 1954. Vol. 2. P. 141—149.

Шевченко — Ševčenko I. Agapetus East and West: The Fate of Byzantine «Mirror of Princes» // *Revue des Études Sud-Est Européennes*. 1978. Vol. 16. P. 3—44.

Шапов Я. Н. «Мир стоит до рати, а рать до мира» // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 1. XI—XVI века. М., 1989. С. 92—95. (ИМЛИ АН СССР).