



А. А. Роменский

Тауматургия в «Повести о крещении Владимира»



овершенно немислимо христианство без чудотворений, которые, как наиболее яркие проявления трансцендентности, всегда привлекали людей, служа наочным доказательством религиозных истин. Чудо в религиозном понимании есть нарушение космической закономерности, снятие волей Бога им же установленных законов природы [1, с. 278; 2, с. 498] с целью обнаружения внутренней, духовной стороны жизни. Важно подчеркнуть принципиальную разницу в восприятии чудесного христианской и мирской мыслью. Для язычника важен внешний эффект чуда, его материальная сторона, для христианина — его внутреннее содержание. Попытаемся рассмотреть элементы чуда в сведениях древнерусских памятников о крещении Владимира и сравнить их с аналогичными сюжетами из других литератур.

Целесообразно остановиться не на реконструкции фактической стороны событий, а на представлении о них людей средневековья. Методологической основой предпринятого исследования является семиотическое понимание истории, которое, в частности, предполагает апелляцию к точке зрения участников самих событий [3, с. 11; 4, с. 71–72]. В современных работах стало общепризнанным понимание текста как сложной семиотической системы [5, с. 79–83]. В этом ключе взгляд на крещение Киевского князя сквозь призму чудотворений поможет найти искомый историко-культурный контекст, проследить его эволюцию.

Летописный текст под 6494–6496 (986–988) гг. сохранил рассказ о крещении Владимира в Корсуне, после религиозных миссий представителей разных конфессий и «испытания вер». Это повествование, обычно называемое учеными «Повестью о крещении Владимира» [6, с. 75–89; 7; 8, с. 133–139], оказало решающее воздействие на формирование представлений о христианизации Руси, восприятие событий в последующих исторических нарративах. Оценка достоверности фактических данных «Повести...» колебалась от безусловного признания [9, с. 18–23; 10, с. 335–362; 11, с. 5; 12, с. 401–403] до столь же категорического отрицания [13, с. 105; 14, с. 50]. Классическая интерпретация известий Повести временных лет, принадлежащая А. А. Шахматову, выделяет три основные, искусственно соединенные редактором версии крещения Киевского князя: обращение в христианство вследствие проповеди (статья 6494 г.), обращение вследствие «испытания вер» (6495 г.) и принятие христианства как результат «напрасного» исцеления (6496 г.) [15, с. 1–8]. По мнению Фэри фон Лиленфельд, в истории обращения Владимира сочетаются мотивы, идущие от раннецерковной традиции, и тематика, характерная для византийской миссии [16, с. 112–113]. Лудольф Мюллер выделяет в тексте летописного повествования «Киевскую» и «Корсунскую» легенды, которые обе, с одной стороны, достоверны, с другой — не отвечают действительности [17, с. 53].

Источниками летописной статьи 6494 г. назывались повествование о крещении царя болгар Бориса-Михаила [18, с. 68–70], рассказ о выборе веры хазарским царем

в иудейско-хазарской переписке [19, с. 138–139], прения о вере Константина Философа с иудеями в Хазарии [20, с. 73–74]. Очевидно, что повествование о выборе веры представляет собой книжный сюжет с византийскими истоками [20, с. 73]. Ряд исследователей считают реальными религиозные контакты, описанные в «Сказании об испытании вер» [21, с. 434], другие же сомневаются в их достоверности [20, с. 80–85]. Исцеление от болезни в результате крещения (статья 6496 г.) — распространённый сюжет в агиографической литературе, восходящий к известию о Константине Великом в его Житии и Хронике Георгия Амартола [22, с. 147–148; 23, с. 134; 24, с. 590]. П. М. Бицилли усматривает один из источников летописного сказания о Владимире в сведениях о крещении Хлодвига из «Истории франков» [24, с. 592]. А. В. Назаренко отделяет мотив слепоты от текста «Корсунской легенды» и замечает, что древнейшее предание уподобляло Владимира апостолу Павлу. Свою роль в нравственном преображении князя сыграла и царевна Анна, подобная библейской «жене доброй» [21, с. 448–449].

Библейские аналогии к летописному повествованию могут служить темой отдельных разысканий. Большинство ученых указывают на явную параллель между Владимиром и женолюбцем-Соломоном [25, с. 102, 167–168; 26]. Рассказ о возведении языческих кумиров представляется парафразом 105 псалма [25, с. 101], ситуация с отказом Рогнеды — отождествлением Владимира с Измаилом, перечень сыновей Владимира заимствован из перечня детей Иакова в Книге Бытия [25, с. 168–170]. Г. М. Барац считает рассказ о взятии Корсуня пересказом талмудо-агадических известий об осаждении римским императором Веспасианом Иерусалима и сказания об осаде Адрианом Беттара во время восстания Бар-Кохбы [27, с. 57–58]. Конечно, библейские сюжеты являлись неотъемлемой частью мировоззрения средневекового книжника и повлияли на письменную фиксацию сведений о Владимире. В то же время неверно было бы видеть в летописном тексте всего лишь компиляцию библейских известий и агиографических клише, не отражающую реальных событий.

Таким образом, летописный рассказ о крещении Владимира основывался на ряде литературных источников: Священном Писании, материале византийских хроник и житий, данных Кирилло-Мефодиевской традиции, иудейско-хазарской переписки. Не подлежит сомнению и использование летописцем автохтонного материала — предшествующих летописных сводов, возможно, восходящих к записям при Десятинной церкви, основателем которой являлся сам Владимир Святославич, поручивший храм непосредственному фигуранту Корсунского повествования — Анастасу Корсунянину [28, с. 332].

Перейдем к рассмотрению летописной информации об обстоятельствах крещения князя Владимира. Отвергая миссионерские предложения волжских булгар-мусульман, «немцев»-христиан и хазарских евреев, Владимир показывает неподдельный интерес к длинной проповеди философа, в некоторых списках называемого Кириллом, но даже «запона» с картиной Страшного суда не производит должного действия, так как князь решил «испытати о всех верах» [29, стб. 106]. Когда же десять «добрых и смысленых мужей» превознесли греческое вероучение, руководствуясь красотой, как главным аргументом, Владимир задаётся вопросом: «Где крещение примем?» [30, с. 50] — и вслед за этим «минувшю лету» идёт изложение похода войск князя на Корсунь, причем летописец прямо не называет его причин.

Вопрос о структуре «Речи философа» и времени ее появления в летописных сводах не представляется здесь принципиальным. Необходимо отметить, что восприятие Владимиром рассказа грека концентрируется вокруг эпизодов, связанных с мистической стороной христианского учения. Главный его вопрос — «что ради сниде Бог на землю и страсть такую прия» [29, стб. 87]; он равнодушно слушает длинный пересказ Ветхого завета, пока речь не идет о пророчествах, касающихся скорого воплощения Бога: «то в кое время сбьсться и было ли се есть, еда ли топерво хощет быти се» [29,

стб. 101]. Новозаветная история привлекает князя главным образом проявлением чудесного, потустороннего: «что ради от жены родися, и на древе распятыя, и водою крестися» [29, стб. 104]. Разумеется, Владимира интересует не богословская трактовка символичности евангельских событий, предлагаемая философом, — он поражается тому, что христианский Бог необычно ведет себя. В языческом пантеоне восточных славян боги были более предсказуемы и отношения с ними строились по принципу «do ut des» [31, с. 142–143]; боги часто требовали себе жертвы, иногда — человеческие, но никогда не жертвовали собой. Язычника впечатляет эффектная картина мук грешников на грядущем Страшном Суде, но окончательного решения он не принимает — «пожду еще мало». Разгадка этих, на первый взгляд загадочных слов Владимира, кроется в особенностях восприятия предлагаемого вероучения: новый Бог должен еще доказать, что он лучше Перуна и других небожителей, стоящих «на холму вне двора теремнаго» [29, стб. 79]. Князь ждет явного проявления могущества пропагандируемого Бога, он ждет чуда с его зримыми материальными последствиями, и, поскольку такового не происходит, миссия философа кончается неудачей.

Как типичный правитель эпохи заката «военной демократии» (характерно, что именно для эпохи Владимира источники наиболее полно описывают иерархию русской дружины) [32, с. 114], князь не решается самостоятельно изменить веру, совещаясь с «болярами и старцами градскими». В решении испытать «когождо службу и кто како служит Богу» советчики будущего Крестителя руководствуются теми же практическими побуждениями, что и князь: недостаточно узнать о богах со стороны, нужно вступить с ними в прямой контакт и зримо убедиться в превосходстве одного бога над другим. Это превосходство должно выражаться в конкретных вещах материального мира, которые божество может предложить своим неопитам в обмен за поддержку. Неудивительно, что в своеобразном состязании религий побеждает византийское христианство с помощью красоты богослужения. Настоящий Бог не может обитать ни в мусульманской «ропати», «где печаль и смрад велик», ни у Немцев, «где красоты не видехом никоеже», ему под стать только цареградский храм Святой Софии, «онде Бог с человеки пребывает» [29, стб. 108], — и знаменательно, что именно в честь Премудрости Божией возводятся в будущем главные соборы Киева, Новгорода, Полоцка. Но и увиденного послами все-таки недостаточно для окончательного выбора князя и его народа, внешняя атрибутика не является решающим аргументом. Необходимо действенное доказательство превосходства византийского Бога — именно с этой целью Владимир совершает поход на Корсунь.

Агиографические источники и поздние летописные компиляции предлагают мотив обретения учителя как объяснение Корсунской кампании. В той части «Памяти и похвалы князю Владимиру» мниха Иакова, которую принято называть «Древним житием», поход на Корсунь — одна из иллюстраций воинских успехов Владимира, еще одно доказательство того, что «рука Господня помагаше ему»: «Умысли же и на гречькыи град Корсунь и сиче моляшеся князь Володимир Богу: Господи Боже владыко всех, сего у тебе прошю: даси ми град, да прииму и да приведу люди крестьяны и попы на свою землю, и да научать люди закону крестьяньскому. И послуша Бог молитвы его. И прия град Корсунь, и взя сосуды церковныя, [и] иконы и мощи святого священномученика Климента и иных святых. [И] в ты дни беяста цесаря два в Цариграде: Костянтин и Василей. И посла к ним Володимер, прося у них сестры оженитися, да ся бы болма на крестьяньскыи закон направил. И даста ему сестру свою и дары многы присласта к нему и мощи даста ему, положи и» [33, с. 71]. Та же цель поиска учителя названа в Проложном Житии, в котором вкратце повторяется сюжет о переговорах, болезни Владимира, его крещении и исцелении [34, с. 28–30]. Распространенное проложное Житие дополнительно к этому содержит известный из рассказа Повести временных лет мотив поиска невесты, который более явно просматривается в «Житии особого состава» [35, с. 30–32; 16, с. 46–48]. Представляется, что

христианская фразеология древнерусских книжников в данном случае искадила первоначальные побудительные мотивы Владимира, который шел на Корсунь, чтобы обрести не учителя, а Бога. Успешное завершение войны готового к крещению правителя знаменовало результативность покровительства нового божества, его преимущества перед старыми обитателями киевского капища. После возвращения из похода князь больше не колеблется в принятии новой веры и настаивает на крещении не только ближайшего окружения, но и всего народа.

Утилитарный подход русов-язычников к выбору новой веры демонстрируется в другом, совершенно независимом от летописи, источнике — трактате придворного сельджукского врача Шарафа аз-Замана Тахира Марвази «Об естественных свойствах животных», составленном около 1120 г. [36, с. 25]. По словам Марвази, русы «видят в мече средство к существованию и занятию», передавая только мечи в наследство сыновьям. «И было их воспитание таким, пока они не приняли христианства в месяцы 300 г. (912–913 гг.), и когда они обратились в христианство, вера притупила их мечи, дверь занятия закрылась за ними, и они возвратились к нужде и бедности, и сократились у них средства к существованию. Вот они и захотели стать мусульманами, дабы было дозволено для них набег и священная война, и возвратиться к тем (обычаям), что были раньше. Вот они и послали послов к владетелю Хорезма, а их четыре мужа из приближенных их царя; ведь у них независимый царь, и называется их царь Владимир...» [36, с. 36]. Отражает ли арабское известие действительный факт принятия ислама, или же является типичным антихристианским памфлетом, сказать трудно. В. В. Бартольд увязывал слова источника с неудачным походом русов против Византии в 1043 г. [37, с. 39]. А. П. Новосельцев считал исламскую религиозную альтернативу вполне возможной [38, с. 420]. В рассматриваемом ракурсе неважна фактическая подоплека рассказа восточных авторов, но четкая ориентация русов на достижение успехов с помощью новой религии уже в земной жизни представляется более чем вероятной.

Повесть временных лет содержит довольно подробное изложение обстоятельств осады и взятия города Корсуня, переговоров с «царями» Василием и Константином о женитьбе на их сестре Анне и крещения князя. Сообщение о походе находится в смысловой связи с предшествующими событиями: совещанием с боярами и старцами и решениям креститься, «где любо» князю. Вопрос Владимира к дружине о месте крещения не случаен, он может содержать намек на предшествующее крещение Ольги в Константинополе (согласно ПВЛ и «Памяти и похвале»). Принятие христианства в столице ромеев означало зависимость неофита от Византии [23, с. 127–128]. Возможно, именно в этом еще один ответ на вопрос, почему крещение Владимир соединил с проведением победоносной воинской кампании: после взятия Корсуни и брака с Порфирогенитой о зависимости от империи речи идти не могло. Удача не сразу сопутствовала войску русов: так как сопротивление осажденных было ожесточенным («...боряхуся крепко из града»), а угрозы не помогли, пришлось прибегнуть к земляным работам. По словам А. Л. Бертье-Делагарда, летописная «приспа» означает присыпь земли к стенам в виде откоса, для того, чтобы по ней влезть на верх стены [39, с. 262–266]. В ответ горожане «...подкопавше стену градскую, крадуще сыплемую персть и ношаху к собе в град, сыплюще посреде града, воины же присыпаху боле».

Ситуация разрешилась совершенно непредвиденным, чудесным образом. «Муж корсунянин именем Настас» сообщает с помощью стрелы о местонахождении городского водопровода и указывает на способ успешного завершения осады: «кладязи яже суть за тобою от востока, ис того вода идет по трубе, копав, переими». Для Владимира эта весть становится знаком того, что христианский Бог, покинув херсонитов, готов принести ему победу, и он незамедлительно подтвердил свою готовность выполнить условия сделки: «Володимер же се слышав, возрев на небо рече: аще се ся сбудет, и сам ся крещу» [29, стб. 109]. Эпизод с посылкой стрелы в русский стан

Анастасом Корсунянином и описание последующего сватовства Владимира к Анне долгое время безоговорочно считались фольклорным заимствованием [40, с. 367–368; 15, с. 80–81]. Напротив, А. Л. Бертъе-Делагард видел основания писать о правдивости этого фрагмента летописных известий, равно как и обещания князя креститься в случае сдачи города — тайное крещение сделать явным [39, с. 269–270]. Парадоксально, но очевидно, что перо инок-летописца сохранило следы языческого восприятия христианства главным героем. В этом контексте становятся понятными и дальнейшие действия князя. Осада Корсуня завершилась полным успехом, но Владимир не спешит выполнить обещание, данное Богу, ожидая новых подарков с Его стороны.

После взятия города русское посольство передаёт Василию и Константину слова своего правителя: «се град ваю славный взях, слышю же се, яко сестру имата девою — да аще ее не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створиш» [29, стб. 109–110], и, естественно, получает отказ под предлогом «не достоит хрестяном за поганья дати». Степень дерзости предложения «архонта росов» можно понять, вспомнив ситуацию, в которой двадцатью годами ранее оказался епископ Кремоны Лиутпранд, сватавший порфирородную дочь Романа II и Феофано для сына своего господина, будущего императора Священной Римской империи Оттона II. Византийцы презрительно отказались от брачного союза, так аргументируя свою позицию: «Неслыханное дело, чтобы порфирогенита... соединилась браком с чужеземцем» (Liutpr. Legatio, 15). Намного меньше шансов было у предводителя народа, издавна слышшего у византийцев грубым и свирепым. Главное препятствие к браку Владимир решается с готовностью преодолеть. Слова, передающие его согласие: «аз крещюся, яко испытах прежде сих дний закон ваш...» традиционно считаются позднейшей вставкой в текст «Корсунской легенды» для связи с предшествующим сюжетом [14, с. 47]. Однако эта фраза никак не нарушает целостность повествования и логику восприятия чуда — Владимир вновь торгуется с Богом, прося еще один успех в обмен за крещение [41, с. 118, 125].

И вновь победа — еще один символ могущества Бога христиан — достается ищущему новую веру язычнику. Летописец сочувственно описывает подвиг самопожертвования сестры «царей», пренебрегающей личными благами ради обращения князя-язычника и его народа. Братья едва могут уговорить Анну, главным аргументом их речи становится ссылка на традиции неприязненных отношений Византии и Руси: «видиши ли колько зла створиша Русь греком, и ныне, аще не идеши, то же имуть створити нам... она же седьши в кубару, целовавши ужики своя, с плачем поиде чрес море...» [29, стб. 110–111]. Более подробно миссия Анны, с указанием на заступничество, оказанное ей Девой Марией, перед образом которой молится византийка, изложена в сравнительно позднем памятнике — Летописце Переяславля Суздальского [42, с. 29]. Образ жены-праведницы, обращающей в христианство язычника мужа, является типичным в агиографии Центральной и Восточной Европы, и сестра порфирородных императоров может служить тому одним из примеров [43, с. 116]. Более важным представляется то, что здесь летописный рассказ подходит к своей кульминации, в ходе которой сталкиваются две парадигмы восприятия чуда — языческая (утилитарная) и христианская.

«По Божью же устрою в се время разболеса Володимер очима и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица, ркуще: аще хочещи избыти болезни сея, то въскоре крестися, аще ли то не не имаши избыти недуга сего. Си слышав, Володимер рече: «Да аще се истина будет, то по истине велик Бог буде хрестьянск» и повеле хреститися. Епископ же корьсуньский с попы царицины огласив, крести Володимира, яко възложи руку на нь, абье прозре. Видив же се Володимер напрасное исцеленье и прослави Бога, рек: топерво увидех Бога истиннаго. Се же видевше дружина его мнози крестися» [29, стб. 111].

Характер произошедшего поясняет «Житие особого состава», согласно которому князь совершает поход на Корсунь вследствие неудачного сватовства «к корсуньскому князю». Среди действующих лиц — уже знакомые нам по «Распространенному проложному житию» варяг Ждьберн и воевода Олег. Первый из них — аналог летописного Анастаса — сообщает стрелой в варяжский полк войска Владимира о «пути земляном», который надо перекопать для победы; он же становится наместником в захваченном городе и получает обещенную дочь вскоре убитого херсонского сановника. Второй вместе с Ждьберном отправляется послом в Константинополь, поскольку русский князь требует от василевсов того же, что и от «корсунского князя»: «аще ли не дадите за мя сестры своеи, то аз сотворю вам аки князю херсуньскому: град возьму и землю вашу прииму, а вас нечестных сотворю». Анна, находящаяся под заступничеством Пресвятой Богородицы по молитвам братьев, прибывает в Корсунь, «князь же Владимир хотя безверие сотворить, за неверие в мале часе нападе на него слепота и струпие велиции и бысть внегда выйти ему во святую купель погрузися трижды и отпаде струпие аки рыбия чешуя и просветис лице его и бысть чист» [15, с. 47]. Христианский Бог предстал здесь перед русским правителем не только милующим, но и карающим, он защитил своим вмешательством порфирогениту от осквернения, когда Владимир «еще в мале нечто хотя беззаконие сотворити» — и это становится последним, самым убедительным аргументом в пользу крещения. Исцеление от внезапного физического недуга больше всего поражает героя повествования, убеждая его в силе и мощи нового небесного повелителя, — эта же, внешняя сторона чуда, побуждает к христианству и дружинников. В дальнейшей исторической традиции чудесный элемент в описании акта крещения только возрастал. Так, в изложении Степенной книги Владимир получает исцеление уже не после возложения руки епископом, а посредством прямого вмешательства небесных сил: «Епископ же... и Царяграда презвитеры... и вси вкупе вся последования ко святому крещению успешно совершаху, яко первые всего оглашену быти ему молитвою и прочим священнодействием по указанному чину, и проклинати ему, и оплевати всяко мудрование еллинское... и прочих богомерских дел поганских возненавидети и отрещися их... и исповедати сердцем же и усты Отъца и Сына и Св. Духа. Егда же влезшу ему во Св. купель, и тогда велико чюдо и преславно показа о нем Бог... и виде Владимир своима очима с небеси руку, прикоснувшуся ему, и абие прозре очима и телом исцеле» [44, с. 96]. Автор рассматриваемого нарратива несомненно апеллировал к внутренней стороне случившегося — духовному преобразению правителя, ставшего «новым Константином великаго Рима» и повторившего подвиг апостолов в своей стране [29, стб. 132].

Для изучения чуда исцеления Владимира в культурном контексте эпохи предстоит обратиться к трактовке чудотворения в первоисточнике христианского мировоззрения — Священном Писании и к фигуре Иисуса Христа как первого чудотворца. Христос в Евангелиях очень часто выступает в качестве тауматурга, что было обычным и для Его учеников и последователей, и для современников — иудеев и язычников; для первых эти действия служили доказательством божественного достоинства, для вторых зачастую сводились к магии [45, с. 138]. Возложение рук являлось обычным средством исцеления: так, прокаженный избавился от болезни протиранием руки Спасителя (Мф. 8: 1, Мк. 1: 40 Лк. 5: 12–14); таким способом Иаир просит исцелить свою дочь (Мф. 9: 18, Мк. 5: 23, Лк. 8: 40); в окрестностях Назарета Христос не мог совершить ни одного чуда из-за неверия жителей, «только нескольких больных исцелил возложением рук» (Мк. 6: 1–5, Мф. 13: 58); после прикосновения руки прозревают двое слепых в окрестностях Иерихона (Мф. 20: 30–34). Часто больные получают здоровье, только прикоснувшись к одежде Христа (Мф. 9: 20–22, 14: 36, Мк. 5: 25–34; 6: 56, Лк. 6: 18–19) Слепой в Вифсаиде исцеляется посредством помазания глаз слюной и возложением рук (Мк. 8: 22–25), однако нищий Вартимей получает

зрение исключительно по вере в реальность чудотворения (Мк. 10: 46–52). Чудодейственной силой наделяются и апостолы (Мф. 10: 1). Христос предвидит, что «Именем Моим на больных будут возлагать руки, и будут они в добром здравии» (Мк. 16: 17–18). Чудо обязательно имело духовную сущность, способствуя не только избавлению от физических недугов, но в большей мере — духовному преобразению человека. Необходимым условием исцеления являлась вера: «все возможно тому, кто верует» (Мк. 9: 22–26); по вере исцелен слуга центуриона в Капернауме (Мф. 8: 5–13, Лк. 7: 2–10), дочь хананейки (Мф. 15: 21–28) и двое слепых (Мф. 9: 27–30).

Слепота и прозрение в Евангелиях прежде всего символизируют духовное состояние человека: око называется светильником для тела (Мф. 6: 22), а последователи учения Иисуса — «светом мира» (Мф. 5: 14), в то же время фарисеи — «слепые вожди слепых» (Мф. 15: 14, Лк. 6: 39). Апостол Павел призывает не уподобляться неверующим, «у которых Бог века сего ослепил умы» (2 Кор. 4: 4). Подобно этому учит и Св. Иринеи Лионский: «Один и тот же Бог наводит слепоту на тех, которые не веруют, а презирают Его, подобно тому как солнце, Его творение, (ослепляет) тех, которые по слабости зрения не могут смотреть на его свет, и полнейшее и большее просвещение дарует тем, которые веруют и следуют Ему» (Adv. haeres. IV, 29). Учение Божие есть свет, а удаление от света — тьма, и потому отступники от Бога находятся в мучении, «подобно тому, как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими всегда лишены сладости света не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастье» (Adv. haeres. V, 27. 2).

Самым ярким примером исцеления безбожника и его последующего духовного преобразования в Новом Завете служит история обращения Савла Тарсянина. При приближении Савла к Дамаску «внезапно осиял его свет с неба», после чего, услышав голос Божий, он ослеп на три дня. Савл исцеляется, когда Анания возложил на него руки, «и тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился» (Деян. 9: 18). Нетрудно заметить прямое заимствование сюжета об апостоле Павле в «Повести о крещении Владимира» [46, с. 205; 21, с. 446]. Князь-Креститель Руси в церковной традиции не раз сравнивается с этим Первоверховным апостолом. «Уподобился еси купцу, ищущему доброго бисера, славнодержавне Владимире, на высоте стола сидя матере градов, богоспасаемого Киева, испытуя же и посылая к царскому граду увести Православную веру, обрел еси бесценный бисер Христа, избравшаго тя яко втораго Павла и отрясшаго слепоту во Святей купели, душевную вкупе и телесную» — говорится в тропаре Равноапостольному князю. Сравнение с Павлом проследживается и в службе Св. Владимиру [47, с. 226–228].

«Повесть о крещении Владимира» может дать ответ и на вопрос о византийском восприятии Крещения Руси. Исследователи не раз пытались объяснить «молчание» византийских современников о впечатляющем успехе своей веры в стране «тавроскифов» в конце X в. Между тем корсунский сюжет летописи находит аналогии в памятниках агиографии, повествующих о крещении северных варваров сквозь призму впечатлений ромеев о них. Среди посмертных чудес Св. Стефана Сурожского в славянской редакции Жития (XV в.) названо обращение новгородского князя Бравлина, напавшего на города южного Крыма вскоре после кончины епископа. Разорив территорию «от Корсуня и до Корча» и разграбив могилу Св. Стефана, князь «в том часе разболеся. Обратися лице его назад, и лежа, пены точаше». Исцеление Бравлин получает только после возврата награбленных ценностей и крещения [48, с. 95–96; 49, р. 161–163; 50, с. 52–53]. Отождествление Бравлина с Владимиром Святославичем получило распространение в историографии [51, с. 348–353; 52, с. 325; 15, с. 121–122], этому способствовало также и следующее, помещенное в Житии, чудо «о исцелении царицы корсунския Анны» [48, с. 96; 49, р. 163]. Напав на Амастриду и осквернив

гробницу Св. Георгия, росы чувствуют расслабление в руках и ногах, а их предводитель, беседуя с пленником, убеждается в силе христианского Бога и освобождает христиан [53, с. 64–68].

Как неоднократно отмечали исследователи «Корсунской легенды», точность описания мелких деталей, прекрасная осведомленность в топографии Херсона и наличие греческих слов (например, «лимен», «кубара») изобличают в составителе известия хорошо информированного современника-очевидца [39, с. 242]. Вероятнее всего, что под руками автора летописной статьи 988 г. был качественный ромейский источник корсунского происхождения [54, с. 420], или же сообщение о походе на византийский город было распространено в русской среде приехавшим корсунским духовенством. В сопоставлении с относящимися к более раннему периоду агиографическими свидетельствами о «росах», «Повесть о крещении Владимира» может дать представление о византийской «концепции» христианизации Руси. Именно для нее, по нашему мнению, характерно усиленное внимание к чуду — ключевому эпизоду обращения язычников, мотив наказания болезнью за неверие и акцентирование на роли Анны Порфирогениты в деле крещения ее мужа. Другая трактовка событий — фрагментарно сохранившиеся версии «несведущих» — отводит решающую роль внутреннему «разумению» самого Владимира, сделавшего самостоятельный выбор в пользу евангельской истины.

Реконструируя следы древнейшего предания о крещении Владимира, А. В. Назаренко решительно отделяет мотив слепоты от основного текста «Корсунской легенды». Более ранняя традиция, которую подкрепляют свидетельства Титмара Мерзебургского и Петра Дамиани, по его мнению, содержала параллель «Владимир-Павел» и сравнение русского князя с Евстафием Плакидой [55, с. 4; 21, с. 445–446]. Позволим себе не согласиться с тем, что слепота в «Корсунской легенде» выглядит искусственной и противоречит логике изложения. Напротив, потеря зрения Владимиром и последующее его прозрение в корсунской купели представляются закономерной кульминацией всего повествования. «Повесть о крещении Владимира» соединила в себе христианский мотив чудесного исцеления грешника с элементами дохристианских представлений о Боге — подателе в первую очередь материальных благ, которые объясняют действия князя и его дружины в ходе выбора веры. Вопрос о связи корсунской и киевской письменных традиций, приоритете какой-либо из них заслуживает отдельного рассмотрения, как и проблема степени влияния на агиографический облик Крестителя Руси образов Свв. Павла, Евстафия Плакиды и Константина Великого. Не касаясь дискуссий о времени появления предания о крещении в Корсуне, отметим, что оно (в летописной, а равно и в житийной версии) выглядит целостным, структурно единым нарративом, подчиненным средневековой логике восприятия чуда и чудотворения. Поскольку истоки рассматриваемого сюжета коренятся в Евангелиях, параллели к истории обращения Владимира можно найти среди письменных памятников различных традиций всей средневековой Европы.

Крещение киевского князя вызвало споры среди его современников и ближайших потомков не в последнюю очередь потому, что они рассматривали случившееся с разных мировоззренческих позиций. Инок, пишущий об «апостоле в князих» в тиши монастырского скриптория, воспользовался случаем еще раз продемонстрировать историю превращения Савла в Павла, блудника и гонителя христиан в ревностного приверженца Христа. «Боляре» и «старцы градские» поддержали введение новой веры, так как греческий Бог принес князю впечатляющую победу и богатства. Народ «с радостью» шел к купели, ибо «благоверие» нового Константина было сопряжено с властью [56, с. 144]. В итоге чудо совершилось еще раз, и потустороннее восторжествовало над земной реальностью.

Ключевые слова: чудо, чудотворение, исцеление, крещение, летопись, Евангелие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Салтыков А. Б. О чуде // Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Богословский сборник. — М., 1999. — Вып. 3.
2. Аверинцев С. С. Чудо // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. — К., 2006.
3. Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема // Успенский Б. А. Избранные труды. — М., 1996. — Т. 1.
4. Успенский Б. А. Historia sub specie semioticae // Успенский Б. А. Избранные труды. — М., 1996. — Т. 1.
5. Лотман Ю. М. К современному понятию текста // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. — СПб., 2002.
6. Лихачев Д. С. «Повесть временных лет». Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. — М.; Л., 1950. — Ч. 2.
7. Котляр М. Ф. Літописна повість про «хрещення Русі» як історичне джерело // УІЖ. — 1987. — № 6.
8. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. — К., 1988.
9. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. — Х., 1849. — Период 1.
10. Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. — СПб., 1846.
11. Соболевский А. И. Год крещения Владимира Святого // ЧИОНА. — 1888. — Т. 2. — Отд. 2.
12. Соболевский А. И. В каком году крестился Св. Владимир? // ЖМНП. — 1888. — Ч. 257. — июнь.
13. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. — М., 1901. — Т. 1. — полутом 1.
14. Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. — 1937. — № 2.
15. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. — СПб., 1906.
16. Лилиенфельд Ф. Раннецерковные традиции миссионерства и крещение Святого Владимира // Тысячелетие крещения Руси: Международная церковно-историческая конференция. Киев, 21–28 июля 1986 г. Материалы. — М., 1988.
17. Мюллер Л. Рассказ о крещении Владимира Святославовича в Повести временных лет // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985.
18. Шахматов А. А. Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Сборник ХИФО. — 1908. — Т. 15.
19. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. — М.; Иерусалим, 1997.
20. Петрухин В. Я. Выбор веры: Летописный сюжет и исторические реалии // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования: Материалы конф. — М., 1999.
21. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. — М., 2001.
22. Ричка В. М. «Вся королівська рать» (Влада Київської Русі). — К., 2009.
23. Петрухин В. Я. Крещение Руси: от язычества к христианству. — М., 2006.
24. Бицилли П. М. Западное влияние на Руси и Начальная летопись // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. — М., 2006.
25. Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. — М., 2004.
26. Нанак W. K. Vladimir I: the New Solomon // Византинороссика. — 2005. — Т. 3.
27. Барац Г. М. Библиейско-Агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. — К., 1908.
28. Черепнин Л. В. Повесть временных лет, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // ИЗ. — 1948. — Т. 25.
29. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 1.
30. Радзивиловская летопись // ПСРЛ. — М., 1989. — Т. 38.

31. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. — Х., 1956.
32. *Петрухин В. Я.* Русские князья и дружина в IX — начале XI вв.: социальная терминология и этнические связи // Петрухин В. Я. «Русь и все языки»: Историко-археологические очерки. — М., 2011.
33. *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // КСИС. — 1963. — № 37.
34. *Проложное* житие князя Владимира // ЧИОНЛ. — 1888. — Т. 2. — Отд. 2.
35. *Распространенное* проложное житие князя Владимира // ЧИОНЛ. — 1888. — Т. 2. — Отд. 2.
36. *Заходер Б. Н.* О славянах и русах IX—X вв. // ИВГО. — 1943. — Т. 75. — Вып. 6.
37. *Бартольд В. В.* Арабские известия о русах // Советское востоковедение. — 1940. — Вып. 1.
38. *Новосельцев А. П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. — М., 2000.
39. *Бертве-Делагард А. Л.* Как Владимир осаждал Корсунь // ИОРЯС. — 1909. — Т. 14. — Кн. 1.
40. *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказаниях и обычаях // Собрание сочинений Н. И. Костомарова. Исторические монографии и исследования. — СПб., 1905. — Кн. 5. — Т. 13.
41. *Шайкин А. А.* Повесть временных лет: история и поэтика. — М., 2011.
42. *Летописец* Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII в. / Издан К. М. Оболенским. — М., 1851.
43. *Гузенко С. М.* Психологічний феномен «євангелізуючих королів»: Київська Русь — християнський Захід і Схід // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти. — К., 2006.
44. *Книга* степенная царского родословия // ПСРЛ. — СПб., 1908. — Т. 21.
45. *Аверинцев С. С.* Тема чудес в Евангелиях: чудо как деяние и чудотворчество как занятие // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Связь времен. — К., 2005.
46. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). — СПб.: Византинороссика, 1996.
47. *Славнитский М.* Канонизация Святого князя Владимира и службы ему по памятникам XIII—XVII вв. // Странник. — 1888. — Т. 2. — № 7.
48. *Васильевский В. Г.* Житие (подробное) Св. Стефана Сурожского // Васильевский В. Г. Труды. — СПб., 1915. — Т. 3.
49. *Ivanov S. A.* The Slavonic Life of Stefan of Surozh // La Crimee entre Byzance et le Khaganat Khazar / Ed. par C. Zuckerman. — P., 2006.
50. *Житие* Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени / Ю. М. Могаричев, А. В. Сазанов, Е. В. Степанова, А. К. Шапошников. — Симферополь, 2009.
51. *Kirik E. E.* Die Berufung der Schwedischen Rodsen durch die Finnen und Slaven. — St. Petersburg, 1845. — Abth. 2.
52. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. — М., 1882.
53. *Васильевский В. Г.* Житие Св. Георгия Амастридского // Васильевский В. Г. Труды. — СПб., 1915. — Т. 3.
54. *Греков Б. Д.* «Повесть временных лет» о походе Владимира на Корсунь // Избранные труды. — М., 1959. — Т. 2.
55. *Чтение* о Святых мучениках Борисе и Глебе // Жития Святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. — Пг., 1916. — Вып. 2.
56. *Агентев К. К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Византинороссика. — 2005. — Т. 3.

Резюме

Роменський О. О. Тауматургія в «Повісті про хрещення Володимира»

Стаття присвячена мотиву чудотворення в літописній «Повісті про хрещення князя Володимира». В тексті джерела з'єдналися дві парадигми сприйняття чуда: язичницька та християнська. Язичницький погляд на чудотворення виявлено в епізоді «випробування вір» Володимиром та його посланцями. Необхідність додаткового переконання в могутності Бога пояснює похід русів на Корсунь та дії князя під час облоги міста. Втрата зору та прозріння в купелі хрещення є поширеним сюжетом в християнській культурі, що символізує духовне перетворення грішника на праведника. Видається, що «Корсунська легенда» передає візантійську концепцію християнізації Русі. Мотив зцілення від сліпоти походить від Євангелій і знаходить паралелі в різних письмових традиціях середньовіччя.

Ключові слова: чудо, чудотворення, зцілення, хрещення, літопис, Євангеліє.

Summary

O. Romenskyi. Thaumaturgy in the “Narration About Vladimir’s Baptism”

The paper is devoted to the motive of wonderworking in the “Narration about Prince Vladimir’s Baptism” of Rus’ Primary Chronicle. Two paradigms of miracle’s perception were united in the text of the source: the pagan and the Christian one. The pagan view on wonderworking was found in the episode of “trialing the faith” by Vladimir and his envoys. The necessity of additional conviction in the power of God explains Rus’ campaign against Korsun and actions of the Prince during the siege. A loss of sight and its recovering in the font of baptism is a widespread plot in the Christian culture that symbolizes the metamorphosis of a sinner into a saint. “Korsun Legend” seems to reproduce the Byzantine concept of the christianization of Rus. The motive of the blindness healing descends from Gospel books and finds its parallels in different written traditions of the Middle Ages.

Key words: miracle, wonderworking, healing, baptism, Chronicle, Gospel.

