

- 31 Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 226–229.  
32 Там же. С. 129.  
33 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 38, 45, 52.  
34 Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 312–313.  
35 Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 210.  
36 Gentile V. La Recita della Follia. Funzioni dell'insania nel teatro dell'eta de Shakespeare. Torino, 1978; Goldsmith R.H. Wise fools in Shakespeare. Liverpool, 1958.  
37 Lerat P. Le ridicule et son espression dans les comedies francaises de Scarron à Molière. Lille, 1980. P. 127.  
38 Александрова М.А. “Странный человек” в комедии А.С. Грибоедова “Горе от ума” // А.С. Грибоедов. Хмелитский сборник. Смоленск, 1998. С. 80.  
39 Там же. С. 90.  
40 Там же. С. 91.  
41 В статье С.П. Ильева “Ум и горе в комедии Грибоедова” высказывается предположение, что каждый персонаж комедии переживает свое “горе от ума” (Проблемы творчества А.С. Грибоедова. Смоленск, 1994. С. 55).  
42 Гамлет также сравнивает землю с пустынным мысом в беседе с Розенкранцем и Гильденстерном (сцена вторая II акта).

## РОССИЯ И ЕВРОПА

М.Б. Плеханова

### СОЛНЦЕ, ОБХОДЯЩЕЕ ВСЕЛЕННУЮ

Образы Богоматери

в русских и итальянских исторических контекстах  
XV–XVII веков

Д.С. ЛИХАЧЕВ, Г.М. ПРОХОРОВ и другие ученые, стремясь передать свое понимание XV в. как эпохи высокого духовного подъема и культурного созидания, вводили применительно к нему понятие “Возрождение” или “Предвозрождение”. Такое употребление слова иногда потом оспаривалось с ненужной горячностью. Ведь этот термин — не более чем указание на возможность сопоставлять русские культурные условия с итальянскими и ни к чему особенно не обязывает. Конечно, на Руси не возрождалась античность и не расцветали университеты, культуру Руси того времени нельзя приравнивать к несравнимо более изощренной итальянской цивилизации, однако некоторую пользу из сопоставления извлечь все-таки можно. Высокая культурная, духовная жизнь в обеих странах развивалась на фоне часто беспорядочной и даже злонамеренной политической жизни. Политическая разрозненность и конфликтность, тирании и в Италии, и в России того времени сочетались с особым единством культурного пространства, обеспеченным контактами духовных центров и постоянными перемещениями деятелей. Если, например, Москва и Новгород в XV в. находятся в политическом противостоянии и самоутверждаются через конфликты, то в пределах словесности и искусства идет постоянный обмен текстами и мастерами, что при общности внешних куль-

турных импульсов, идущих из Византии, от южных славян, с Афона, делает весьма трудной и даже часто неразрешимой задачу различения между памятниками новгородской и московской культуры. Так и на итальянской земле, при полном отсутствии какой-либо социальной государственной целостности, совпадающей с Италией, при противостояниях и конфликтах Папского государства с коммунами и королевством Бурбонов возникла единая цивилизация итальянского Возрождения. И в русской, и в итальянской земле в рассматриваемый период накапливались, перераспределялись, двигались значительные материальные средства. Это способствовало духовному подъему, но не определяло его. Со своей стороны, духовные центры, монастыри, сантуарии (“*santuari*”)<sup>1</sup>, участвовали в процессах экономического расцвета, привлекая богатства. Когда к концу этого, условно говоря, возрождения русская и итальянская земли пережили политический хаос, разорение и унижение, почти безнадежные, их удалось преодолеть, вероятно, в основном благодаря накопленным духовным и связанным с духовными материальным силам.

Печально знаменитая эпоха Смуты заканчивает первый период московской централизации; распад государственности и паралич власти на годы погружают русские земли в хаос. Одиравшие казачьи отряды разбойничают по дорогам, в городах оседают и грабят иностранные наемники, кем-то когда-то призванные или посланные и сами забывшие, для чего и по чьей воле они там оказались. Никогда еще, даже при татарах, русская земля не доходила до такого нестроения. Но религиозный и культурный подъем не прерван. Письменные произведения, воззвания Троице-Сергиева монастыря, описания чудесных видений, в которых высшие небесные силы призывали к покаянию, начали соединять и организовывать общество. В это дело восстановления были вовлечены и чудотворные иконы. Одно из “видений” — агитационное письмо, рассылавшееся в 1611 г., — указывает на возможную роль иконы Богородицы Владимирской. Некому человеку, Григорию, в Нижнем Новгороде является сам Господь и обещает отвести свой праведный гнев от русской земли при соблюдении следующих условий: созыв собора, общее покаяние и пост, воздвижение в Москве на Пожаре новой церкви и принесение туда иконы Богородицы Владимирской. Перед иконой нужно поло-

жить пустой лист бумаги, на которой потом чудесным образом будет выведено имя нового царя<sup>2</sup>. Аутентичность текста, принадлежность его именно к периоду середины Смуты подтверждается несовпадением программы спасения с последующим ходом событий.

“Новый летописец”, памятник почти современный событиям Смуты<sup>3</sup>, сложившийся в среде, близкой к Романовым, рассказывает, как люди в Костроме, взяв честные кресты и местный чудотворный образ пречистой Богородицы Федоровской, пошли в Ипатьевский монастырь и умоляли старицу Марфу отпустить сына Михаила на царство. И она после долгих сомнений благословила. “Бысть же въ тотъ день на Костромѣ радость велія, и составиша празнество чудотворной иконѣ Пречистые Богородицы Федоровской”<sup>4</sup>. Здесь, учитывая происхождение летописца из среды, близкой к престолу, можно бы говорить о политическом использовании иконы и политических импульсах к установлению праздника в честь нее. Что, впрочем, не роняет роль Федоровской чудотворной иконы как таковой, а, наоборот, указывает на ту ее значительность, которая и позволила использовать ее авторитет для основания новой династии. Несколько ниже в том же “Новом летописце” находим сведения о Казанской иконе, явно более спонтанные, не обусловленные политическими потребностями. Это видно из самого описания движений иконы, которые отличаются некоторой неопределенностью, как бы неуверенностью. Под заголовком “О походѣ подъ Москву иконы Пречистыя Богородицы Казанския” сообщает следующее: “Принесень бысть образъ Пречистые Богородицы Казанские подъ Москву к князю Дмитрею Тимофѣевичю Трубецкому, да къ Ивану Заруцкому...” Трубецкому не суждено будет сыграть значительной роли в событиях. Заруцкий, командующий полуворовскими казацкими отрядами и очередной супруг Марины Мнишек, — вообще лицо весьма неоднозначное, которое по ходу Смуты неоднократно меняет свои ориентиры. “Новый летописец” воспроизводит момент, когда эти фигуры не получили еще окончательной оценки. Сообщается, что икона побывала под Москвой, потом ее отпустили назад, она была принесена в Ярославль, там ее нашли кн. Дм. Пожарский и Кузма Минин, и узнали, что под Москвой

с ее помощью взяли у литовских людей Девичий монастырь (что нам раньше не было сообщено), снова сказано, что образ поставили в Ярославле, теперь уже речь идет о Пожарском и Минине, с образа списали список и отпустили в Казань. От образа было много чудес. “Въ етманской же бой и въ Московское взятъе многие жъ чудеса быша”. Пожарский поставил образ в своем приходе на Сретенской улице. Царю рассказали о чудесах, и царь с матерью повелели праздновать с крестным ходом 8 июля — “како явилася Пречистая Богородица во градъ въ Казани”, другой праздник 22 октября “како очистися Московское государство”. Царская семья особо почитала этот образ, а князь Дмитрий Пожарский украсил его в 1625 г.<sup>5</sup> Так Казанская икона постепенно, после некоторого числа перемещений, вовлекается в круг действий кн. Пожарского и вместе с ним получает роль решающей силы в преодолении Смуты.

Вступает в дело и наиболее прославленная к тому времени икона Тихвинской Божьей Матери. В 1613 г., когда поляки сидели в Московском Кремле, шведские силы Делагарди пребывали в Новгороде. Тихвинский монастырь, находившийся далеко на севере, был тоже занят шведами, но потом как-то начал сопротивляться отрядам Делагарди, выдерживая осаду. Здесь проявляется специфика Смуты: господствовали неопределенность и брожение, неясно было, взят город/монастырь врагом или пользуется дружеской помощью, подвергается разграблению или своеобразно управляется. С некоторого момента Тихвинский монастырь, опираясь на авторитет своей чудотворной иконы, внес определенность, опознал расстановку сил как традиционную для церковного предания об иконах осаду нехристианским войском, выдерживаемую с помощью Богоматери. В источнике, близком к событиям — “Сказании о осаде и о сидении в пречестней обители честнаго и славнаго Одигитрея чудотворныя иконы Тихвинския”, — победы над врагами представляются по древнему византийскому образцу, уже к тому времени многократно освоенному на Руси для рассказов о чудесах от иконы Знамения, Владимирской и Смоленской<sup>6</sup>. Московский “Новый летописец”, со своей стороны, ревниво замалчивает чудеса. Ему нужно подчеркнуть заботы молодого царя, посылавшего на по-

мощь Тихвину свои войска, хотя войска и не дошли к решающему моменту; о тихвинской обороне сказано принижающе: “Едва помощью Пречистой Богородицы усидѣли. Нѣмецкия жъ люди, видя крѣпость Московскихъ людей, отъ Тихвины отойдоша прочь”<sup>7</sup>. В 1617 г. в деревне недалеко от Тихвина был заключен Столбовский мир, положивший конец Смуте, туда доставили список с Тихвинской иконы, который потом был перенесен в Новгород как символ освобождения его от шведов. Празднование Божьей Матери Тихвинской было назначено на 26 июня, по видимому, уже после Смутного времени.

Итак, источники Смутного времени представляют многие чудотворные иконы Богоматери, прежде всего Владимирскую, Федоровскую, Казанскую, Тихвинскую, вовлеченными в восстановление страны. Здесь говорится не столько о чудесах заступничества, которые вообще относятся только к Тихвину и Троице-Сергиевой лавре, сколько об усилиях, не всегда успешных, по перенесению и перевозке икон людьми как исторически важными, так и совершенно незначительными с целью восстановления порядка. Присутствие почитаемого образа, пусть в списке, не гарантируя спасительных чудес, дает, однако, надежду на выход из состояния распада.

В 20-е годы XVI в. Италия пережила период весьма сходный с русским Смутным временем: хаос, приглашение иностранцев для разрешения проблем власти, деморализация войск, своих и иностранных, разорение, предательство, грабеж и пожары. В 1527 г. армия императора Священной Римской империи Карла V, находившаяся на территории Италии для войны с французским королем и силами части итальянских государств, оставшись по стечению не совсем случайных обстоятельств без командования, напала на Рим и подвергла его варварскому грабежу и разрушению. Город почти полностью опустел. Папа Климент VII укрылся в замке Святого Ангела и некоторое время оставался там в качестве заключенного. Это было небывалое унижение Рима и папства. Папа был вынужден искать денежную помощь, чтобы выкупить себя и кардиналов у ландскнехтов-наемников. Он обратился в Лорето — сантуарий Девы Марии, расположенный в уединенной местности в 300 километрах от Рима. Лорето

к тому времени было прославлено как значительнейшее в Европе место почитания Девы, куда чудесным образом перенесся из Святой земли, по ранней версии, образ Девы Марии, по несколько более поздней — Святой Дом — дом Девы Марии, и где продолжали происходить чудеса<sup>8</sup>. Туда со всех сторон сходились паломники. Климент VII нуждался в тот момент не только в финансовой поддержке, но и в спасении авторитета римской церкви за счет апелляции к Лорето, мистическому центру католической Европы. Он получил от церкви Лорето колоссальную сумму в 250 000 дукатов<sup>9</sup>. В 1531 г. папа прибыл туда, чтобы вернуть деньги и поклониться чудотворной Божьей Матери Лоретской.

Другой важной политической миссией значительных в историческом отношении образов Богоматери нужно считать битву с мусульманским врагом в защиту христианства. Лорето начало прославляться с момента, когда в 1464 г. итальянское папское войско, возглавленное самим папой Пием II, вышло к берегам Адриатического моря с намерением отплыть в крестовый поход для освобождения восточного христианства. Лорето стало местом остановки как для папы Пия, вскоре умершего в Анконе, так и для будущего папы Павла<sup>10</sup>. Закономерным итогом развития этой роли Марии Лоретской как помощницы в битве с мусульманством стало прославление ее как победительницы в битве при Лепанто, спасшей Европу от мусульманской угрозы. В 1572 г. папа Пий V установил празднование в честь Девы Марии Победительницы в память победы при Лепанто<sup>11</sup>, что было историческим приурочением лоретского культа. Это можно сопоставить с утверждением в конце XV — XVI в. трех праздников Владимирской Богоматери как помощницы в трех соответственно победах над мусульманами. Смоленской Божьей Матери в XVI в. была приписана (совершенно без всяких исторических оснований) роль помощницы в спасении Смоленска от Батюга.

Уже к середине XVI в. чудеса католического мира стали подвергаться критике как со стороны Лютера и его последователей, так и от рационалистически настроенных католиков. Крайнее недоверие к чудесам, взгляд на них как на плоды фольклорной деятельности или обман народа церковью (особенно это касается лоретского чуда, никак не поддающегося интеллектуальной ин-

терпретации) долго господствовали и в итальянской науке. Однако в самое недавнее время в среде не только католических, но левого направления ученых возник новый интерес к почитанию Девы Марии в конце Средневековья — начале Нового времени как части исторического процесса. Время с конца XIV до первой половины XVII в. теперь стало определяться и светски настроенными, и даже левыми исследователями как период, характеризующийся прославлением многочисленных чудес Богоматери, явление ее, период теофании Девы Марии. Последнее десятилетие началась систематическая перепись сантуариев Италии, затем эта работа стала охватывать и другие страны Европы. Из результатов переписи следует, что громадное большинство сантуариев сосредоточивалось именно в Италии и в большинстве своем они возникали в пустынной уединенной местности, там, где бывала чудесным образом обнаружена икона или статуя Девы Марии или прославлялось явление ее самой<sup>12</sup>.

Крупный историк Дж. Кракко предлагает новый взгляд на материал итальянской истории за период XIV—XVII вв. Прошло то время, утверждает он, когда историки по отношению к чудесам и чудесным явлениям небесных сил считали необходимой и достаточной позицию разоблачения и выводили этот материал за пределы науки. Нельзя очертить политическую географию за этот период, исключив из поля зрения “небесную географию”, развитие сантуариев, которые становились значительными центрами, авторитетными во многих отношениях, привлекали паломников и пап. Папское государство, “медиатор политического Возрождения”, не представимо без Лоретского святого дома. Кракко предлагает обозначить период XIV—XVII вв. в Италии как “Rinascimento Mariano”, Богородичное Возрождение<sup>13</sup>.

На Руси Богородичное Возрождение было сходным по существу, т. е. проявлялось в многочисленных явлениях и чудесах Богоматери, в основном — в иконных образах или в связи с иконами. Эти явления и чудеса порождали культы, которые, в отличие от Италии, институализировались не через сантуарии, а установлением общих праздников в память чудес от чудотворных икон Богоматери и в честь самих этих икон. Эти праздники — исключительная особенность русской церковной и исторической жизни

в конце Средневековья и в начале Нового времени. Следы подобных праздников можно найти и в истории других церквей, и греческой и римской, но такой разработанной системы, обнимающей весь календарь, нет ни у какого другого народа<sup>14</sup>. Не приходится сомневаться в том, что русское почитание икон следовало за византийским, что никакой воли к самостоятельности и оригинальности в отношении к церковному преданию не было и не должно было быть, и тем более поразительна образовавшаяся при этом верном следовании традициям национальная особенность. Культы новгородской иконы Знамения и Владимирской существовали и до XV в., в основном как местные, но они сыграли существенную роль в образовании русских форм Богородичного Возрождения. Существенную роль в становлении его сыграл древний праздник Покрова и другие факторы, обсуждение которых потребовало бы здесь слишком много места. Большие общерусские культы Владимирской, Тихвинской, Смоленской, Казанской, Знамения развивались медленно и постепенно на протяжении XV—XVII столетий. Развивались, расширялись повествования о чуде, формировались богослужебные тексты, соответствующие празднования утверждались в календаре на завершающей стадии развития, относительно поздно<sup>15</sup>.

В Италии подобным образом постепенно складывалось празднование Мадонны Лоретской 10 декабря. Служба сложилась к концу XVI в., а празднование, более или менее общее для католической церкви, утвердилось еще позже. Похож на русские праздник Мадонны Доброго Совета 26 апреля, установленный в память чудесного перенесения образа Мадонны из Албании в сантуарий Genazzano недалеко от Рима (XV в.), он стал относительно общепринятым для католической церкви с XVIII в. Но в основном почитание чудотворных образов осуществлялось в сантуариях, в форме богослужений, процессий, паломничества, через устройство и украшение церкви для образа, а со стороны папства особо — предоставлением индульгенций и коронованием образов.

Среди русских больше всего напоминает римско-католические сантуарии Тихвин: чудесное появление богородичной иконы в отдаленной пустынной местности с последующим умножением

чудес привело к созданию церкви, затем монастыря и к разрастанию поселения. Культ Тихвинской Божьей Матери и по происхождению, и по формам в значительной степени связан с Лоретским. Между прочим, для обустройства тихвинского святилища, для строительства там каменной церкви из Москвы был послан итальянский мастер.

Напоминает многочисленные итальянские легенды о возникновении святилищ Девы Марии один из самых ранних рассказов о чудесном появлении иконы — Колочской. Первые известия о Колочской иконе, явившейся в 1413 г. в 10 верстах от Можайска, восходят, по наблюдениям исследователей, к митрополичьим кругам и почти современны сообщаемому факту. Окончательную развернутую форму сказание получает в Никоновской летописи — своде митрополита Даниила во второй четверти XVI в.<sup>16</sup> Уровень источников таков, что от идеи о наивности, “фольклорности” легенды приходится отказаться. По сказанию, икона явилась на дереве некоему простому крестьянину Луке, и он ставит церковь для иконы — это соответствует целому ряду итальянских легенд рассматриваемого периода<sup>17</sup>. Необычна в русском контексте экономическая тема, весьма заметно присутствующая в развернутой версии Колочской легенды. Лука оказывается по отношению к чудотворной иконе в необычной для русской традиции роли владельца-эксплуататора. Он становится собственником богатств, накапливающихся благодаря чудесам исцеления. Богатства развращают крестьянина, он начинает пьянствовать, становится высокомерен, грубит княжеским слугам. Это служит можайскому князю предлогом, чтобы отобрать у Луки и икону, и богатства. Князь основывает монастырь. За владение чудотворной иконой и использование ее в материальных целях борются светские лица при неучастии церковных властей. Сходные эпизоды легко найти в итальянских легендах. Так, в сказании о чуде Лорето причиной перемещения церкви (святого дома) с места на место называются имущественные ссоры двух братьев, в землях которых она некоторое время находилась. Само создание первой письменной легенды о чудесном перемещении церкви отчасти обусловлено стремлением защитить права местной коммуны от попыток Римского престола принять церковь под

свою руку. В случае колоцкого можайского культа возможность итальянских контактов не исключена. Тему эту можно разработать, приняв во внимание и контакты Можайского княжества с Западом и с Кафой, и таинственную историю статуи Николы Можайского, очевидно западной по типу. Исследовательница возводит этот тип к городу Бари<sup>18</sup>. Сама статуя датируется XIV в.

Указания на итальянские связи можно умножить, но ими не только не исчерпывается, но и вообще не характеризуется русское Богородичное Возрождение. Сходство между Русью и Италией в отношении Богородичных культов этого периода должно рассматриваться как типологическое. Если мы и докажем в каких-то случаях реальность контакта между Русью и Италией в этом отношении — таков случай Лоретского и Тихвинского культов, чьи легенды в русской книжности слились в общий рассказ, — это будет означать лишь факт осознания и использования обеими сторонами или одной из них сходства культов, которые в принципе формировались на разных культурных почвах. Корни русского и итальянского Богородичного Возрождения различны, хотя не исключена роль общих стимулов, поступавших от Византии, которая со второй половины XIV в. в поисках союзников для борьбы с мусульманством усиливала тему опасности от иконоборцев и интенсифицировала перемещение как антииконоборческих текстов, так и икон, часто — Одигитрии, и на Русь, и в Италию, и в другие страны.

Сходство русского и итальянского Богородичного Возрождения будет легче оценить, если рассматривать культы не как фольклорные или этнографические феномены и не как продолжение извечных или исконных христианских традиций, а в их историческом измерении, в их связи с идеями, доктринами, духом времени. В Италии представления о роли Девы Марии как центральной в истории спасения разрабатывались в то время и принимали четкие формы в ходе дискуссий о Непорочном зачатии.

Тема Непорочного зачатия Девы Марии появлялась и в предшествующие века, но именно с XV в., особенно во второй половине его, Непорочное зачатие стало основным содержанием мариологических размышлений, обсуждений, живописных работ<sup>19</sup>.

Церковный собор в Базеле в 1439 г. признал доктрину Непорочного зачатия Девы соответствующей принципам католичества, тогда же была заказана служба для празднования. Но так как соборное движение было преодолено папством, это соборное деяние не получило распространения. Папа Сикст IV утвердил празднование Непорочного зачатия Девы Марии 8 декабря в основных церквах Рима и заказал две службы в честь него<sup>20</sup>. После смерти папы-францисканца празднование сохранялось преимущественно во францисканской среде. Однако идеи, образы, символы Непорочного зачатия, пусть и потерявшие доктринальный характер, продолжали свою жизнь в различных конкретных культах и в культуре. Дева Мария в чудесах и в религиозной живописи была созерцаема в вышине, в окружении солнечных лучей, в сиянии девственной юной красоты, как невеста Песни Песней или как Жена, облеченная в Солнце (Апок. 12), в роскошном облачении Царицы небесной, как представляющая божественное начало. Ее роль посредницы в деле спасения человечества ощущалась как исключительная. Чрезвычайно усилилось значение ветхозаветных прообразов Девы Марии, дававших ей бытие в исторической протяженности и Нового, и Ветхого Завета. Тексты Священного Писания и предания, связанные с доктриной, цитаты из служб прямо воспроизводились в картинах, как образы или как тексты в книгах в руках у святых и пророков<sup>21</sup>.

Для носителей православной традиции, пусть и неосведомленных в содержании споров, некоторые доктринальные цитаты легко опознаются как таковые, потому что в православной церкви они не относятся к Богородице. С первых формулировок доктрины начинается расхождение между православием и католичеством в восприятии Богородицы. В доктрине базовыми становятся цитаты, которые в православии относятся к Премудрости, но не к Богородице, а в католичестве соединяют Богородицу с Премудростью. Основной доктринальной является цитата из Притчей Соломоновых (8:22-24): “Господь създа мя в начатокъ пути своихъ, в дѣла его прежде вѣкъ основа мя, прежде сътворения земли, и прежде сътворения безднъ”. В древнем церковнославянском паремийнике в начале ветхозаветного чтения из Притчей 8:1-22 помещалась вводная формула “Сыне”<sup>22</sup>, так что

никакой возможности отнести стих 8:22 к Богоматери (именно это сделал в свое время основатель доктрины Иоанн Дунс Скотт) не было. Но с XV в. паремийник вышел из употребления и появился полный текст книги Притчей, так что возникла возможность для колебаний в восприятии образа Премудрости.

Другой значительнейший для культа Иммаколаты в XV–XVI вв. фрагмент Писания — глава 24 из Книги Иисуса Сирахова. Глава эта была тогда одним из основных источников образов Богоматери, использовалась для служб Непорочному зачатию и других новых (например, службы Марии горы Кармел, получившей распространение с XVI в.), цитировалась в надписях на картинах. Текст главы 24 представляет собой монолог Премудрости: “Я вышла из уст всевышнего, и подобно облаку покрыла землю. Я поставила скинию на высоте, и престол мой в столпе облачном. Я одна обошла круг небесный, и ходила во глубине бездны. В волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени я имела владения<sup>23</sup>. Между всеми ими я искала успокоение, и в чьем наследии водвориться мне” (Сирах 24:3-7). Текст этот, будучи применен к Деве Марии — Церкви, обнаруживает большую близость к чуду Лорето: дева Мария — облако, скиния, божий престол на высотах, обходит мир в поисках покоя и по воле Божьей обретает покой среди избранного народа. Чудо Лорето оказывается, таким образом, как бы глоссой к главе 24 Сирах.

Этот образ Премудрости, обходящей вселенную, в древнерусской книжности не имел большого распространения до времени митрополита Макария. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, хоть и переведенная в древности, не включалась в славянское богослужение<sup>24</sup>. Геннадий включил в библейский свод древний славянский перевод, переменяя порядок стихов в соответствии с порядком, принятым в Вульгате. Для нас существенно, что митрополит Макарий включил эту книгу в Великие Четии Миней под 31 декабря<sup>25</sup>, т. е. статус ее по сравнению с догеннадиевским периодом значительно поднялся.

Другой образ Писания — весьма употребительный в эпоху споров о Непорочном зачатии и обусловивший символику изображений Непорочной Девы, — Жена, облеченная в Солнце, бегущая в пустыню, спасаясь от дракона (Апок. 12). Восходящий

к этому тексту образ — Дева в вышине, на облаке, в солнечном сиянии, с луной под ногами, с младенцем или без него — основной изобразительный символ Иммаколаты с конца XV в. Луна под ногами Девы, отсылающая к Апокалипсису (12:1), символизирует чистоту ее и незапятнанность первородным грехом по интерпретациям того времени. Луна могла ассоциироваться и с мусульманством, тогда образ Жены, облеченной в Солнце, означал победу над мусульманством<sup>26</sup>. Образ Жены, облеченной в Солнце, связывался в XV–XVI вв. и с лоретским культом, что видно по изображениям на обложках брошюр, содержащих историю лоретского чуда.

Образ Марии Солнца развит в трудах величайшего проповедника, мистика и мариолога XV столетия Бернардина Сиенского. Бернардин не занимался специально пропагандой Непорочного зачатия. Образы Богоматери, которые он разрабатывал, не сводятся к полемическим вопросам<sup>27</sup>, это новое понимание Девы Марии, характеризующее Италию в эпоху перехода к Новому времени. Образ Жены, облеченной в Солнце, используется в проповедях Бернардином и развивается им, однако не столько в апокалиптическом ключе, сколько как образ торжества Девы Марии. Проповедь, которая является едва ли не наиболее представительной для Богородичного культа Италии XV в., — проповедь на Рождество Богоматери 8 сентября<sup>28</sup>. Она принадлежит циклу проповедей Бернардина, произнесенных на центральной площади Сиены в 1427 г. (на вульгаре, по-итальянски, а не на латыни, т. е. для простого народа). Начальная цитата проповеди — слова книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (26:21): “Sicut sol oriens in mundo”. Этот стих вводит сравнение жены домостроительницы с солнцем.

По Острожской Библии: “Солнце въсходя на высоких господнихъ, и доброта жены добрыя въ красоте дому ея. Свѣтильникъ сияя на свѣщницѣ святѣ, и доброта лица на возрастѣ стоащаго.”

По русской Библии (Сирах 26:20-23): “Что солнце восходящее на высотах Господних, то красота доброй жены в убранстве дома ее. Что светильник сияющий на святом свещнике, то красота лица ее в зрелом возрасте”<sup>29</sup>.

Бернардин видит Деву как Солнце на высотах господних. Сюжет его мариологических проповедей — вообще вознесение Девы — постепенный подъем в небесные сферы. В проповеди на Рождество он присутствует столь же очевидно, как и в проповеди на Вознесение (Успение) Богоматери. Бернардин определяет всю 26-ю главу книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (она посвящена образу доброй жены устроительницы дома — радости для мужа, противопоставленной злой жене) как говорящую о благодатности сладчайшей Девы Марии.

Центральная для проповеди — цитата из Апокалипсиса о Жене, облеченной в Солнце. Бернардин строит проповедь на отождествлении Марии и солнца. У Марии три сияния, соответствующих трем степеням силы солнечного света, — красота, благодать и слава, у нее и 12 сияний (или 12 лучей, или 12 звезд апокалиптической жены на иконах), — эти сияния — высшие достоинства Марии, которым посвящает свою проповедь Бернардин: благородство, господство, смирение и так далее. Во втором сиянии — Мария царица и госпожа всего мира. Даже Бог покоряется ей (Лук. 2:51). Ниже, возвращаясь к теме Марии-императрицы, проповедник применяет к Марии слова Апокалипсиса (19:16): “Царь царемъ и Господь господемъ” (оговорено, что Мария может так назвать себя, когда у нее в чреве — сын и Бог)<sup>30</sup>. Таким образом, Бернардин относит к Деве два имени-символа, принадлежащие в Писании Христу, — Солнце и Царь царемъ. Проповедник утверждает за ней право пребывания на вершине творения и представляет ее в окружении солнечных лучей со знаками царственности и славы. Образ, которому и отвечает важная для XV–XVII вв. католическая иконография Марии: Жена, облеченная в Солнце, с короной, стоящая над миром<sup>31</sup>.

Русское Богородичное Возрождение имело совсем другие корни и опиралось на другие тексты. Одним из основополагающих для него было произведение, греческое по происхождению, возникшее неясно когда именно — в промежутке между XI и XIV в., появившееся в русской книжности на рубеже XIV–XV вв., — проповедь о Римлянине<sup>32</sup>. Она получила в XV–XVI вв. исключительную роль как главное, часто единственное чтение на важнейший праздник Торжества Православия —

память победы над иконоборцами. Проповедь состоит из двух частей, первая из которых представляет собой рассказ о чудесном пути двух икон — Христа и Богоматери. Константинопольский патриарх Герман во времена иконоборческой ереси опускает их на воды. Первой была икона Спасителя, она пошла по воде и достигла Рима, где была торжественно принята папой Григорием. Затем то же повторяется с иконой Богоматери. После окончания эпохи иконоборчества, в предчувствии грядущего в Риме помрачения веры, Богородичная икона тем же образом возвращается в Константинополь. Проповедь о Римлянине в этой части представляет собой соединение и переделку двух легенд, содержащихся в древнем своде основных легенд о чудотворных иконах — в “Послании патриархов императору Феофилу”<sup>33</sup>. В послании представлена легенда о появлении на столпе в Лидде нерукотворного образа Богоматери и другая, отдельная, легенда об образе Спасителя, ходившем по водам и дошедшем до Рима. Существенно, что в легенде об этом чуде, при всей ее краткости (рассказы о чудесах в “Послании патриархов” вообще кратки и схематичны), присутствует богословски-символическое уподобление хождения иконы хождению Христа по морю, а папа, берущий на руки икону, уподобляется Симеону, принявшему на руки Спасителя. Тем самым активизируется тема Сретения Господня. Учтя эти особенности, мы можем оценить значительность и новизну версии, приписавшей хождение по водам Богородичной иконе.

Во второй части проповеди следует хвала Богоматери, которая, как кажется, выходит за пределы обычных литургических хвалений. Богоматерь восхваляется как спасение миру: “не яко мати токмо Владыки и Цесаря... но и яко спасение вся видимья и невидимья твари” (С. 71) в ней Бог восприял умную душу и тело от четырех составов твари. В ней вечно осуществляется спасительное соединение. В ней два естества пребывают вечно неслиянно и нераздельно. Поэтому она владычица по Владыке, “царица по Цари и Госпожа по Господѣ”, по вседержителю вседержительница, всесильная, “крѣпка по крѣпком, высокая по вышнемъ. и по Бозѣ Богѣ” (С. 72). Она всех защищает, быстро как молния приходит к призывающим имя ее. Не только бе-

сы, но самый состав земли отступает с благоговением, когда призывается Госпожа и владычица.

Далее в сильных образах представлено вечное сопребывание Христа с Богоматерью: Он не может покинуть Ее, поскольку унаследовал ее милосердие. Как же должны благоговеть небесные чины, взирая, как Бог повинуется нищей и убогой жене. Особенно серафимы, те, что взывают: святъ, святъ, святъ, — как они благоговеют, когда видят одного из Троицы носящего кувшин с водой и топором колющего дрова, служащего раболепно потребам женской материнской немощи... Проповедь заключается хвалой Божьей Матери — вечному источнику милости Божьей: ее вечным ходатайством даются вечные блага, и всякая слава, честь и святыня от первого Адама до конца мира благодаря Богородице была, есть и будет благодатью и человеколюбием произошедшего из нее Христа (С. 74).

Итак, согласно этой проповеди, Богоматерь есть спасение мира, вечный источник милосердия, вечное вместилище двух естеств. Она Бог по Боге и пребывает в вечности рядом с Христом, — все это подобно мариологии Бернардина Сиенского, за одним существенным исключением: это сопребывание представлено не как восседание на небесном троне в небесной славе, а как вечное сосуществование Христа и его Матери в убогом земном мире. Небесные чины с благоговением взирают не на небесный трон, а на Христа, несущего кувшин и колющего дрова, занятого делом домостроительства.

Проповедь о Римлянине оказала значительное влияние как на новые службы иконам Божьей Матери, так и на сказания об их чудесах<sup>34</sup>. Большую роль этот текст сыграл в развитии культа Тихвинской иконы, в некоторых версиях повествования о ней связь со “Сказанием о Римлянине” вышла на поверхность<sup>35</sup>. Рассмотрим важный эпизод в одной из таких версий<sup>36</sup>. Здесь в подробностях представлена история происхождения Тихвинской иконы из Царьграда (лишь намеченная, но не развернутая в других версиях), вводятся образы и понятия, вскрывающие символическое измерение культа. В начале об иконе сказано, что она Бог весть откуда прииде. Люди видят: “.. аже ис пустыни свѣт сияеть аки солнце. и в тѣ поры христианство ужасошася стра-

хомъ великимъ и рекоша друг къ другу. о братия что явися чудо велико и текоша скоро в пустыню. ажно стоит икона чудотворная. пресвятая владычица наша Богородица и Приснодева Мария на воздухѣ”<sup>37</sup>.

Описание царьградского почитания иконы дано как рассказ патриарха константинопольского новгородским купцам, принесенный ими потом на Русь<sup>38</sup>. Патриарх спрашивает заезжих гостей, не явилась ли на Руси Одигитрия, и услышав, что явилась именно на Тихвине, проливает слезы и рассказывает следующее: Прежде эта икона была в граде Константина и творила дивные чудеса. Ее основное чудо приходилось на день 1 августа, когда патриарх со всем собором и с ним народ града того носили ее на Тивериадское море за 15 поприщъ от града того. И там образ Одигитрии отходил “по воздуху по Тивериацкому морю Богъ вѣсть камо”. Все участники процессии возвращались в город и приходили снова 30 августа, когда икона являлась обратно из своего странствия “на то же мѣсто”. И так было много лет. “По сихъ же нача быти в самѣх патриарсех и грецѣхъ. гордость. и братоненавидѣние и неправда.. тогда же чудотворная икона пречистая образ Одигитрие отиде из царствующаго града”<sup>39</sup>.

Таким образом, русские книжники, совершенно отступив от реальной топографии Константинополя, вводят тему Святой земли и евангельского хождения Христа по водам Тивериадского озера. Этим они восстанавливают изначальный символический, христологический смысл хождения иконы по водам, в свое время обозначенный в “Послании патриархов”. Здесь же выделяется весьма важная для русского почитания чудотворных икон тематика провожания и встречи — сретения иконы.

XV век — начало XVI в. проходили в сретениях и проходах икон. По логике позднейшего времени Владимирская икона, палладиум государства, будучи раз и навсегда перенесена из Владимира, должна была находиться всегда и неизменно в Успенском соборе Московского Кремля. Между тем она уходила и приходила, копировалась и перемещалась в копиях. Первое московское празднование Владимирской иконе было, по-видимому, именно празднованием сретения ее и приурочивалось к Сретению 2 февраля<sup>40</sup>. Даже в упомянутом выше сказании о Колоческой

иконе можно найти черты празднования сретения ее. В отличие от своих западных собратьев, которые, открыв икону и устроив ее, уходят в тень, Лука начинает возить ее повсюду. Среди прочего, икона привозится в Москву на праздник Успения, и на встречу ей выходит московский народ с митрополитом. Чествование Смоленской иконы, согласно авторитетному летописному сказанию XV в., было связано с датой провожания ее, при уходе в западные земли после многолетнего пребывания в Москве<sup>41</sup>.

Сретения и провожания икон были празднованиями, церковными и городскими, с меняющимися датами и меняющимися богослужебными формами. Так, например, в 1418 г. митрополит Варлаам вместе с великим князем посылают во Владимир за святыми иконами, прибытие икон в Москву приурочено к богородичному празднику Положения Ризы 2 июля и организовано как церковный праздник с молебнами; иерархи и весь московский народ выходят за посады на сретение икон. Митрополит встречает иконы у монастыря “у Срѣтения”. Это икона Спаса греческаго письма и образ Царицы Девы Богородицы Марии. Когда великий князь возвращается из военного похода, он горячо и торжественно молится перед ними и велит митрополиту построить и обновить обветшавшие образы<sup>42</sup>. В 1420 г. великий князь Василий организует как большое церковное событие отправление икон во Владимир после пребывания их в Москве для обновления и украшения. Митрополит и государь и все московские народы с большим торжеством провожают иконы за посады, и там ставится новая церковь: “Проводиша святых икон за посады, идѣже и поставиша церковь нову во имя пречистыя владычицы нашей Богородицы честнаго и славнаго Ея срѣтения и провожания”. Митрополит Варлаам освящает новую церковь и отпускает иконы ко Владимиру, государь провожает их до Андроникова монастыря, возвращается в град и празднует, сотворяет пир, раздаст милостыню. “И оттолѣ уставиша сий праздникъ праздновати пречистѣй мѣсяца сентября в 15”.

В середине XVI в., в период создания торжественных официальных летописных сводов — Степенной книги и Лицевого летописного свода, — создается многосложная версия истории русской Одигитрии — Владимирской иконы в связи с праздником

Сретения ее. Это довольно изощренное произведение с элементами богословия богородичной иконы. Оно много дает для понимания основ русских праздников в честь икон Божьей Матери.

“Мѣсяца августа 26 день. Повѣсть на срѣтение чудотворнаго образа пречистыя Владычица наша Богородица и приснодѣвы Мариа, егоже написа богогласный евангелистъ Лука, самовидно зря на истинную Богородицу при животъ Ея...”<sup>43</sup>. Это весьма расширенная версия старых материалов — летописной повести на эту тему, старого цикла чудес и прочего. Новое произведение оркестровано всеми актуальными тогда, связанными с культами чудотворных икон темами. Оно, среди прочего, опирается на *Сказание об иконе Римлянине* и цитатно, и во многих особенностях построения. Известные из прежних легенд чудеса Владимирской иконы преобразуются и выстраиваются так, чтобы подчеркнуть их соответствие элементам высокозначимой византийской праздничной проповеди. Рассказывается, что Владимирская икона была перенесена из Палестины в Царьград, а оттуда вместе с Пирогощей, т. е. в Киевскую эпоху, она приплыла в Киев, на Русскую землю. Далее повествование подробно задерживается на эпизодах чудесного перемещения Владимирской иконы по церкви: она стоит на воздухе, поворачивается лицом к алтарю, будучи перенесена в алтарь, снова двигается: “идѣже сама Богомати благоизволить избрати себѣ жилище”. Далее следует история перемещения иконы во Владимирскую землю и древний цикл чудес от нее, затем введено летописное чудо — видение князя Всеволода Дмитриевича — он видит поднимающуюся на воздух Успенскую церковь с Владимирской иконой, потом — нашествие Батые, пожар в Успенской церкви, образ Богоматери, хоть и ободраный, чудом остается цел. Затем, по желанию самой Богоматери, цельбоносный образ переносится в Москву. Далее следует расширенная версия повести о Тимур-Аксаке, т. е. о спасении Москвы заступничеством Богоматери через ее икону, с подробным заключительным описанием сретения иконы в Москве при митрополите Киприане.

Икона Богоматери Владимирской понимается в самом общем смысле как архетипический образ, создание апостола Луки. Она обходит вселенную и просвещает, и чудотворит “не на едином

месте”. Антиномия пути конкретного образа и вселенского пути архетипической иконы поддерживает композицию, соединяющую рассказ об истории и чудесах Владимирской иконы с известиями из других сказаний о других иконах русской земли — иконе митрополита Петра и Тихвинской. Ключевым становится определение иконы как солнца, обходящего вселенную: “Якоже бо солнце сотвори Бог на небеси, не на единомъ мѣстѣ постави сиати, но да свѣтитъ обходя вселенную и освѣщаетъ лучами своими всю поднебесную, тако и образъ пречистыя Богоматери не на единомъ мѣстѣ чюдеса и исцѣления различная истачаетъ, но обходящи вся страны поднебесныя всего мира просвѣщаетъ, и отъ бѣдъ избавляетъ, и отъ различныхъ недуговъ исцѣляетъ”<sup>44</sup>.

Эта фраза была уже в комплексе рассказов о Владимирской иконе, который сформировался в XV в. в связи с попытками ввести в употребление праздник Владимирской иконы 1 августа и помещался под этой датой в Четиях Минеях<sup>45</sup>. Ею там открывался текст об увозе иконы из Киева в Ростовскую землю Андреем Боголюбским с перечнем чудес, потом случившихся. Перечень чудес, по предположениям ученых, древнейший, созданный во времена, близкие событиям. Он безыскусен, конкретен, состоит из краткого описания обстоятельств увоза иконы (она сама движениями и перемещениями демонстрировала намерение поменять место) и 10 чудес ее. Все это выдержано в простом архаическом стиле и в летописном прошедшем времени. Фраза о солнце, помещенная в начале, контрастирует с остальной частью и своим абстрактным характером, и стилем, и более всего — настоящим временем. Можно предположить, что она была приписана к старому рассказу при составлении комплекса в XV в., но такое предположение не может быть определенно доказано. Присутствие фразы достаточно мотивируется и в древнем контексте. Она непосредственно предшествует сообщению о тайном увозе драгоценной святыни из Киева и могла служить для оправдания этого дела. Хищение святынь хоть и было распространено в Средние века, но вызывало двойственные чувства, не считалось безусловным подвигом благочестия.

Когда бы ни возникла фраза об иконе-солнце, именно в XV—XVI вв., будучи повторяема, она становится определением

исторической роли чудотворной богородичной иконы. Обратим внимание на связь ее с характеристиками Премудрости из книги Иисуса сына Сирахова, упомянутыми выше в связи с темой западной символики Богоматери: “Солнце въсходя на высокихъ господнихъ... (Сирах 26:20-23); “.. Кругъ небесныи обыдохъ едина, и въ глубинѣ бездны походиш, въ волнѣ морьстеи и въ всеи земли. и въ всѣхъ людехъ и языцѣ стяжахся, съ всѣми сими покая искахъ, и въ наслѣдїи нѣкоего въдворюся”<sup>46</sup>.

Если на католическом Западе в XV в. эти образы Премудрости были отнесены к Деве Марии, то на русской почве они соотносились не с самой Богоматерью, а с чудотворной иконой.

В “Повѣсти на стрѣтїе...” помещено перенасыщенное световыми образами описание чудесного видения Богоматери. Она сама, совсем как в параллельных по времени западных изображениях, явлена посреди сияющего света, сама “свѣтом сияющи паче солнечныхъ лучъ”<sup>47</sup>. Но, возможно, это сходство с западными световыми образами Богоматери — кажущееся, потому что и здесь речь идет в большей степени о Владимирской иконе (от которой исходит чудо), чем о непосредственном явлении самой Богоматери.

В службе на Сретение Владимирской иконы 26 августа, с которой повесть безусловно связана, тема солнечного сияния появляется неоднократно. Служба эта отчасти ориентирована на службу 2 февраля, Сретения Господня, в основном же питается формулами литургической традиции вообще. Опираясь на этот фундамент, служба 26 августа воспроизводит традиционное именование Богоматери зарей, держащей пресветлый луч, светозарным облаком, светоносной палатой, Она вмещает свет Солнца-Христа<sup>48</sup>.

С этого и начинается служба Владимирской иконе:

“Яко светоносная палата, и одр всезлатый, богородице владычице, ты бо слово божие во твоихъ ложеснахъ вместила еси, и рождши намъ солнце незаходимое, свет невечерний, наша прежде неразумиемъ омраченная сердца благоразумиемъ осветила еси и льсти тму разорила еси”<sup>49</sup>.

Но там, где составитель службы свободнее оперирует материалом в силу необходимости ввести русские исторические детали,

может возникнуть нечто не совсем обычное. Такова важнейшая стихира 2-го гласа, явно оригинальное произведение русского автора (по псалме 50):

“Готовися, всечестныи граде москва, на сретение девы богоматере. се бо грядет к тебе светлое великое солнце от врат затворенных. тма убо скорби твоя отгоняется, свет же твоего веселия исполняется...”<sup>50</sup>

Здесь, кажется, переинтерпретирована рождественская тематика, потому что образ затворенных врат определенно указывает на Богоматерь — Деву, рождающую Христа.

Сравним с традиционной формулой из Октоиха воскресный канон 3-го гласа.

*Песнь 9, Ирмос:*

Новое чудо и боголепное девическую бо дверь затворенную яве проходит Господь, наг во входе, и плотоносец явися во исходе Бог, и пребывает дверь затворена. Сию неизреченно яко Богоматерь величаем.

“...Идет великое Солнце” — в этом контексте определенно указывает на Солнце Правды или Солнце славы, т. е. Христа.

Сравним с текстом из тропаря на Сретение 2 февраля.

“Радуйся, Благодатная Богородице Дево, из Тебе бо возсия Солнце Правды, Христос Бог наш, просвещающий суция во тьме”.

Не будем рассматривать русскую стихирю на праздник Владимирской иконы как ошибочное использование литургических образов. Стихира стала одной из основополагающих для традиции русских служб богородичным иконам, следовательно, мы должны видеть в ней не ошибку, а некое совмещение, пересечение формул, давшее важный результат. В текстах службы на Сретение Владимирской иконы имеется в виду не сама Богородица, а икона Богоматери, держащей Христа, так что заимствование христологических образов из службы на Сретение 2 февраля оказывается законным.

Праздничные службы чудотворным богородичным иконам XVI—XVII вв. включили символику Премудрости — Солнца, обходящего вселенную, не трансформируя ее в символику Богоматери, а связывая ее определенно с самой иконой.

Песнь 3-я канона Смоленской-Казанской-Колочской(?) иконе:

Б(о)ж(е)ственныа ти иконы св(я)тое явление б(огородиц)е д(е)во яко свѣтозарное возсия намъ с(о)лнце, православны(х) чюдесь луча пуцающы(х). тмы люты(х) обьстояние отгоня. св(я)щ(е)нными твоими вл(ады)ч(и)ще пре(д)стательствы<sup>51</sup>.

Здесь цитируем этот канон по рукописи середины XVI в., где он помещен на 9 июля и увязан с празднованием в память чудесного явления иконы Смоленской Божьей Матери. Никакого предания о подобном событии не сохранилось. Смоленская икона в известных источниках не считалась чудесно явившейся. Дата 9 июля напоминает, скорее, предание о Колочской иконе, служба которой, впрочем, не известна. Все это тем более интересно, что канон этот — тот самый, который потом, полвека спустя, будет использован как канон Казанской Божьей Матери (8 июля и 22 октября) и окажется приписан перу патриарха Гермогена. Стихиры рассматриваемой Смоленской-Колочской-Казанской службы — многочисленные и тоже искусные — некое общее достояние служб иконам, которое накапливается в первую половину XVI в. Седален по третьей песне канона, т. е. самая повествовательная часть службы, рассказывает историю архетипическую — чудесного явления иконы на столпе в Лидде, почти дословно цитируя Сказание о Римлянине<sup>52</sup>.

Таким образом, перед нами памятник того этапа в истории формирования русских служб в честь богородичных чудотворных икон, когда еще достаточно очевидно, что развитие идет от общих форм — богословия чудотворной иконы в текстах общего характера — к частным — применению этих текстов для служб конкретным иконам. Канон современен (если не старше) “Повѣсти на стрѣтение”, так что сравнение иконы с солнцем, в обоих текстах данное, — не случайная метафора, а основополагающий символ.

Такой же образ иконы-солнца находим в тропаре службы Тихвинской Богоматери:

“Днесь яко солнце пресветлое, возсия нам на воздухе всечестная икона твоя, Владычице, лучами милости мир просвещающы...”<sup>53</sup>

Время возникновения всей службы не совсем ясно, может быть и в XVII столетии<sup>54</sup>. Но тропарь мог явиться раньше, уже в середине XVI в., когда почитание Тихвинской особенно усилилось. Образ иконы-солнца в этом тропаре во всяком случае поддерживается подобным же сравнением в рассказе о Тихвинской иконе в процитированной выше версии середины XVI в., когда граждане, пришедшие навстречу иконе, увидели, что “.. ис пустыни свѣтъ сияетъ аки солнце”.

Подчеркнем, таким образом, что на русской почве символика Премудрости не была полностью перенесена на Богородицу, как в католической Италии, но, оставаясь христологической, сблизилась с символикой богородичных чудотворных икон. Это произошло уже в проповеди о Римлянина, где чудотворной Богородичной иконе было приписано хождение по водам. Первое празднование Владимирской иконе было сблизено со Сретением Господним. И наконец, символ Солнца, не отнесенный полностью к Богородице, но сблизенный с ней, стал символом чудотворной иконы, чудесно являющейся. В этой своей сущности солнца, обходящего вселенную, чудотворные иконы и смогли быть вовлечены в ход истории и выполнять в ней домохозяйственную функцию.

- 1 В русском языке нет эквивалента для этого слова, означающего место, обычно уединенное, где в связи с чудесами, там случившимися, построена церковь и куда сходятся паломники.
- 2 Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде // Библиотека литературы древней Руси. СПб., 2006. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. С. 210–215. Комментарий Н.В. Савельевой см.: Там же. С. 704–705.
- 3 Доведен до 1630 г. О нем см.: Солодкин Я.Г. Летописец Новый // Словарь книжников и книжности древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 257–262.
- 4 Новый летописец // ПСРЛ. СПб., 1910 (М., 2000). Т. 14. С. 130.
- 5 Там же. С. 132–133.
- 6 Вошло в Новгородскую третью летопись: ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 267–273, 283–305; Енин Г.П. Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 году // Словарь книжников... Вып. 3. Ч. 3. С. 425–428.
- 7 Новый летописец. С. 132.

- 8 Подробно об эволюции лоретского культа: Плюханова М. Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2008. Т. 58. С. 669–696.
- 9 Собирая эту сумму, в Лорето даже расплавили церковные сосуды. См.: Scaraffia L. Loreto. Bologna, 1998. P. 24.
- 10 См. об этом: Плюханова М. Образы символического перемещения Церкви в Италии и в России в XV веке // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. М., 2008. С. 377–393.
- 11 Sartor D. Le feste mariane a Roma // AAVV. La Madonna a Mosca e a Roma. Teologia, arte, devozione popolare. Edizioni Paoline – Patriarcato di Mosca. 1993. P. 211. Автор статьи, перечисляя Богородичные праздники римской церкви, следует общим целям всей книги, носящей благочестивый экуменический характер — показать сходство в почитании Богоматери в Риме и в Москве. О новых праздниках Богоматери, введшихся с XIV в., автор говорит с недоверием, подчеркивая их неустойчивый и необязательный, или произвольный, характер.
- 12 В 1997 г. началась по инициативе École française de Rome (Французской Академии в Риме) опись христианских святилищ в Италии — Censimento dei santuari cristiani in Italia, работа, которая сопровождается организацией конференций и выпуском большого количества печатных исследований, например книги руководителя проекта: Vauchez A. Esperienze religiose nel Medioevo. Roma, 2003. Важная книга о сакрализации территории посредством культов: Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna. Roma, 2002. Наиболее интересная и близкая как тематически, так и хронологически здесь для нас монография: Bacci M. Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca. Pisa, 1998 ('Piccola Biblioteca Gisem' 14). Idem. "Pro remedio animae". Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV). Pisa, 2000 ('Piccola Biblioteca Gisem' 15).
- 13 Cracco G. La grande stagione dei santuari mariani: XIV–XVII secolo // Marianum. 2003. LXV. P. 101–129.
- 14 Ф.Г. Спасский в связи с этим указывает, что греческие минеи не сохранили ни одной службы иконам Богоматери: Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951. С. 132.
- 15 Наиболее значительные новые работы, посвященные сказаниям (легендам) о чудесах от икон: Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990; цикл работ В.М. Кириллина, посвященных культу Тихвинской иконы [сводная версия: Кириллин В.М. Предание о тихвинской иконе Богоматери "Одигитрия": текстологическое и историко-литературное исследование (журнальный вариант книги) // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 12. М., 2005. С. 12–185]; Турилов А.А. Сказания о чудотворных иконах в контексте истории их почитания на Руси // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира / Ред. А. Лидов. М., 2000. С. 64–67.

- Работы о чудотворных иконах на Руси — неисчислимы. Приведу имена некоторых русских специалистов: Э. Смирнова, О. Этингер, И. Шалина, И. Стерлигова, А. Лидов, Л. Щенникова, Л. Беляев, И. Бусева-Давыдова и др. О системе праздников см.: *Pliukhanova M. Le feste dedicate alle icone della Madre di Dio nel calendario ecclesiastico russo // Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Roma, 2005. P. 419–433.*
- 16 Последовательность этапов формирования легенды об иконе по документам и летописям подробно исследована Л. Журовой: *Журова Л.И. Известия о Луке Колочском в летописных сводах XV века // Сибирская археология и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 28–36; Она же. Ранние редакции Повести о Луке Колочском // Сибирское источниковедение и археология. Новосибирск, 1980. С. 5–17; Она же. Повесть о Луке Колочском // Словарь книжников и книжности древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (2-я половина XIV – XVI в.). Ч. 2. С. 246–248. А. Эббингхауз дополнительно систематизирует сведения, собранные Журовой (см.: *Ebbinghaus A. Op. cit. S. 160–168*).*
  - 17 Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna // *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. 2000. N 26. P. 391–677; Zoff R. E qui mi costruirete una chiesa. Leggende e santuari mariani nel Friuli Venezia Giulia. Gorizia, 1991.*
  - 18 *Рындина А.В. Основы типологии деревянной скульптуры “Никола Можайский”. Икона и святые мощи // Искусство христианского мира. М., 2002. Вып. VI. С. 99–114.*
  - 19 Очень содержательное историко-культурное исследование на эту тему, которое здесь широко используем: *Virde G. Forme dell'Immacolata Concezione. La vetrata di Michelangelo Urbani allievo di Giullau de Marcillat nel tempio di S. Biagio a Montepulciano // La Diana. 3–5 (1997–1999). P. 29–99. См. также: Dessì R.M. La controversia sull'Immacolata Concezione e la “propaganda” per il culto in Italia nel XV secolo // Cristianesimo nella storia. 1991. N 12. P. 265–293; De Fiores S. Il dogma dell'Immacolata Concezione. Approccio storico-teologico dal Quattrocento al Settecento // Una Donna vestita di Sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri / A cura di G. Morello, V. Francia, R. Fusco. Roma, 2005.*
  - 20 *Virde G. Op. cit. P. 45–47. Одна служба — 1477 г. (Leonardo Nogarola), другая — 1480 г. (Bernardino de'Bustits).*
  - 21 *Francia V. Splendore di bellezza. L'iconografia dell'Immacolata Concezione nella pittura rinascimentale italiana. Città del Vaticano, 2004. Выводы этого исследования легли в основание выставки, устроенной в Ватикане, и были кратко сформулированы в каталоге выставки: Una Donna vestita di Sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri.*
  - 22 *Thomson F.J. The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretacija Svetega Pisma. Ljubljana, 1998. P. 605–920 (здесь — P. 832); Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 24.*
  - 23 *Virde G. Op. cit. P. 41, 46. В примеч. 176, р. 81 приведены цитаты из главы 24 книги Сираха в службе Непорочному зачатию Негаролы. Выделенная здесь курсивом часть (Сирах 24:5-6) как раз входила в службу.*
  - 24 Наиболее ранняя сохранившаяся восточнославянская рукопись — Сборник конца XV в., включающий также притчи Соломона, Екклесиаст, Песнь Песней, Мудрость Менандра (Рукописные книги собрания М.П. Погодина: Каталог. Л., 1988. Вып. 1. С. 66. № 78). О ранних списках и употреблении Книги в славянском мире см.: *Thomson F.J. Op. cit. P. 831.*
  - 25 *Ibid. P. 842.*
  - 26 Об этом двойном значении луны под ногами Девы см.: *Immacolata Concezione // Enciclopedia Cattolica. Firenze, 1951. P. 1651–1663.*
  - 27 *Emmen A. S. Bernardino e l'Immacolata Concezione di Maria // Studi francescani. 1964. N 61.*
  - 28 *Bernardino da Siena. Prediche volgari sul campo di Siena 1427 / A cura di C. Delcorno. Milano, 1989. Vol. I. XXIV: Qui tratta della Natività della Vergine Maria. P. 682–709.*
  - 29 По Томсону (*Thomson F.J. Op. cit. P. 840–843*), Книга Иисуса Сирахова не использовалась в богослужении, но была довольно хорошо известна с раннего времени во фрагментах, включавшихся в сборники — флорилегии — “Пчела”. Как указывает Томсон, в таких контекстах фрагменты книги не воспринимались как священные тексты. Рассуждения о доброй и красивой жене, устроительнице дома, оставались бытовыми, не становились символическим обозначением Богоматери, как здесь у Бернардина.
  - 30 *Bernardino da Siena. Op. cit. P. 699.*
  - 31 Этот образ как центральный в иконографии Непорочного зачатия и вообще для изображений Богоматери в XVI–XVII вв.: *Una Donna vestita di Sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri.*
  - 32 Греческий текст этого произведения был опубликован Добшютцем, определен им как Festpredigt, праздничная проповедь: *Dobschütz E. von. Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899. Beilage VI, В. Публикация славянского текста, известного под названием “Сказание об иконе Римлянина”: Kulakowski S. Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzimskiej w literaturze staroruskiej. Warszawa, 1926.*
  - 33 Фрагмент Послания с рассказами о чудесах от икон переведен и опубликован Т.М. Васильевой. См.: Сказания о чудотворных иконах в “Послании восточных патриархов императору Феофилу” / Пер., предисл. и коммент. Т.М. Васильевой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 421–435.
  - 34 Влияние этого текста на русские легенды об иконах отмечено целым рядом исследователей, начиная от издателя его Кулаковского: *Кулаковский С. Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римлянины // Сб. статей в*

- честь А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 470–475 (Сборник ОРЯС. Т. 101. № 3).
- 35 Версии изучены и систематизированы в работах В.М. Кириллина.
- 36 По составу эпизодов рассматриваемый текст похож на версию, обозначенную В. Кириллиным как Д (*Кириллин В.М. Литературная судьба “Сказания о Тихвинской Одигитрии” до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников. История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. статей. М., 2000. С. 71–108*). Используемый мною здесь список: РО РНБ. Собр. М.П. Погодина. № 643. Жития святых русских. 2-я половина XVI в. О Тихвинской иконе Богоматери. Л. 161–178. Это, очевидно, один из наиболее ранних списков версии Д. Он несколько отличается от других той же группы. Но и вообще тексты этой группы, как отмечает исследователь, неустойчивы, различаются между собой в деталях и выражениях.
- 37 Собр. М.П. Погодина. № 643. Л. 166.
- 38 В статье Кириллина приведен этот фрагмент по другому списку (*Кириллин В.М. Указ. соч. С. 85*).
- 39 Собр. М.П. Погодина. № 643. Л. 172 об.
- 40 Сказание XV в. о Владимирской иконе и сретении ее много изучается, и вопрос о последовательности возникновения версий весьма запутан. Не вдаваясь в подробности, сошлюсь на мнение Б.М. Клосса, который считает ранней версией ту, где значится празднование 2 февраля: *Клосс Б.М. Повесть о Темир-Аксаке // Избранные труды. М., 2001. Т. II. С. 124*.
- 41 Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 273–274.
- 42 ПСРЛ. М., 2000. Т. XIII. С. 29–30.
- 43 Никоновская летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т. XI. С. 243, прилож.
- 44 Там же.
- 45 Новая научная публикация текста с исследованием: *Кучкин В.А., Сумникова Т.А. Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 476–509. Цитата на с. 503*.
- 46 Сирах 24:5-7 цит. по Острожской библии (Библия сирѣчь книги Ветхаго и Новаго Завѣта по языку словенску. 1581. Фототипическое издание. М.; Л., 1988).
- 47 Никоновская летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т. XI. С. 252.
- 48 Вот примеры традиционного наименования Богоматери Небом или светозарным облаком, из которого светит Солнце Правды: “Что Тя наречем, о Богодатная? Небо, яко возсияла еси Солнце Правды. Рай, яко прозябла еси цвет нетления. Деву, яко пребыла еси нетленна” (из службы Предпразднества Рождества. И ныне, Богородичен, глас 4); “Свет во откровение языков явился еси, Господи, на облаце седеа легце, Солнце Правды” (из службы на Сретение 2 февраля. Стихира, глас 4).
- 49 Так в современной минее; то же — в древнейшем известном списке службы (Собрание Троице-Сергиевой лавры. № 597, 1511 года. Л. 329):
- “В то (ж) день стрѣтеніе пр(с)тѣи бци. пѣваемъ блаженъ моу(ж) сти(х)ры на 8 глас 4 яко добра  
Яко свѣтоноснаа полато. и одръ всезлатыи бце вл(д)чце. ты бо слово бжіе во своихъ ложесна(х) вместила еси и рож(д)ешіа намъ. слнце незаходимое, свѣтъ нев(ч)ернїи...”
- 50 Цит. по современному изданию миней, но эта же стихира в этой же позиции находится и в древнейшем списке службы (как 8-го гласа) (Собрание Троице-Сергиевой лавры. № 597. Л. 330 об.—331).
- 51 РО РНБ. Собрание М.П. Погодина. № 434. Л. 351 об. Это, согласно описанию, сборник служб преимущественно русским святым, датированный 50–60-ми годами XVI в. В сборнике под 9 июля отмечена память явления Смоленской иконы Богородицы и приведена большая служба, посвященная этому событию (Л. 343 об.—359 об.).
- 52 Ф.Г. Спасский, единственный, кто рассматривал службу подробно как службу Казанской иконе, отмечает ее высокое качество и целостность. По Спасскому, все стихиры литии такие же, как у Владимирской (*Спасский Ф.Г. Указ. соч. С. 135*).
- 53 Не зная древних рукописей с текстом службы, цит. по современной минее.
- 54 *Голубцов А.* Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 178; здесь указано, что в пятую неделю поста празднуют в честь Тихвинского образа в Софии и во всех церквях Новгорода с пением канона Одигитрии. Праздник увязан с приходом Тихвинской иконы в Новгород 15 марта 1617 г., но пока носит общий характер. По-видимому, празднование 26 июня еще не установилось, и служба собственно Тихвинской иконе еще не составлена. Вероятно, пелся общий канон Одигитрии Игнатия.