

- 141 *Ruhlender M.* Op. cit. S. 35.
- 142 HAV ms. 1373 Helmst. См. также: *Borchling C.* *Mittelniederdeutsche Handschriften in Wolfenbuettel und einigen benachbarten Bibliotheken.* Göttingen, 1902. S. 63.
- 143 *Ibid.*, f. 87.
- 144 *Ibid.*, f. 99.
- 145 HAV ms. 1266 Helmst. f. 37v-38: “Domine ihesu xpiste hic ante oculos tuos sto tanquam pauper ante diuitem obsecrans te ut propter jncomporabo jncomporabiles diuicias nunquam me desepicias(?) Domine hic sto ante te tanquam amicus ad amicum rogans ut propter tuam nimiam caritatem quam michi jn multis ostendisti ut animam meam quam ad tuam imaginem creasti et corpus quod sensibus decorasti nunquam aclarisione(?) reparam permittas Domine hic sto tanquam filius ante patrem obsecrans te ut proper tuam paternitatem dilectionem me nunquam a tua hereditate reparam permittas Amen Domine hic sto tanquam seruus ante dominum obsecrans ut digneris me cibare tuo corpore et potare tuo sangwine et uestire uirtutibus sicut decet dominum seruus suum propter tuam infinitam bonitatem Amen”
- 146 *Ibid.*, f. 4: “In principio misse confitebor et conqueror pio domino nostro mea magna et enormia peccata ante confessionem mea perpetrata meam modicum ut <...> in uirtutibus et propria mortificationem meam tepidam et negligentem <...> ad huc cotidie in omnibus <...> uirtutis operibus deficietem dicens ut cogitans in corde”.
- 147 *Signori G.* *Räume, Gesten, Andachtsformen.* S. 118.
- 148 *Ioannis Gersonii Opera omnia.* P. 271: “Quid est oratio nisi ascensio vel elevatio mentis in Deum, per pium et humilem affectum; quo fit, ut dum oramus, nos familiari quadam proximate Deo colloquimur”.
- 149 *Ibid.* P. 272: “Efficacior est oratio, ceteris paribus, quae spiritualior est, et a carnalibus desideris remotior: hinc est, quod veri oratores adorant Deum in spiritu ac ueritate”.
- 150 HAV ms. 1311 Helmst., f. 11v: “Ek loue vnde benedyede dy myt herten vnde munde vnde beghere dyner van alle myne crefftem”.
- 151 *Mecham J.* *Reading between the lines.* P. 109–128.
- 152 HAV ms. 1299.2 Helmst., f. 125: “Leue here ek en bin des nicht werdich dat du kumpst yn myn hus <...> sundern sprek eyn wort so werde ek van alle mynen sunden gelost”.
- 153 HAV ms. 1231 Helmst., f. 232v-233. В этой рукописи на немецком языке записаны три версии разговора Бога с благочестивой душой: f. 37v-42: “*Dit sprekt god to der inneghen*”; f. 124-131: “*De ynnighe sele sprecht*”; f. 125v: “*De leue got sprecht*”; f. 225: “*Ihesus secht*”; “*Die siele secht*”; f. 232v-233: рисунок на развороте: Христос в пурпуровой одежде (слева) несет крест, душа (в виде девушки в белой одежде, справа) поспевает за ним с крестом; f. 233v: “*Ihesus secht*”.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

М.Б. Плюханова

СРЕТЕНИЕ ИКОНЫ БОГОМАТЕРИ ВЛАДИМИРСКОЙ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ КОРНИ СОБЫТИЯ И ПРАЗДНИКА

ЗНАЧЕНИЕ ИКОНЫ БОЖЬЕЙ МАТЕРИ Владимирской в истории Московского государства очевидно и не нуждается в дополнительном обсуждении. Более или менее легко оно сводится к понятию “палладиум московской государственности” и именно так интерпретируется в многочисленных современных трудах¹. Эта икона, привезенная в Киев из Византии, в дальнейшем с участием Андрея Боголюбского переместилась во Владимирскую землю и там творила чудеса; она, согласно письменным источникам², обеспечила победы сначала владимирских, затем московских властителей над мусульманами, ею символизируется сила и защищенность великорусской православной веры и православного царства. Моделью для истории чудесного заступничества Богородицы Владимирской за Москву, как об этом писали многие ученые, послужила повесть об Акафисте – о чудесном спасении Константинополя с помощью иконы Одигитрии, хорошо известная на Руси как чтение на праздник Похвалы Богородицы. Следование канону было естественно и необходимо, а само по себе использование столь высокой модели служило к пущей славе и Владимирской иконы, и Московского государства. Таким образом, значение иконы, каким оно проявилось в московский период, понятно, многократно рассмотрено и, вдохновляя патриотические чувства, не может, однако, возбудить исследовательское любопытство.

Совсем другое дело – область фактов. Культ Богоматери Владимирской включает повествования о чудесах государственно-исторического масштаба. Вопрос о том, с чем именно они соотносятся в исторической реальности, остается открытым и представляет исключительный интерес. Для обсуждения его нужно отнестись к повествованиям о чудесах Владимирской иконы как к историческим источникам. Собственно это и делали выдающиеся историки-источниковеды на протяжении многих десятилетий, и мы воспользуемся их трудами с той лишь разницей, что в качестве исторического источника мы будем рассматривать все повествование полностью, не “освобождая” его от тех компонентов, которые считались обычно данью канону и не принимались во внимание.

Одна из самых важных и захватывающих проблем для специалистов по Древней Руси XV–XVI вв. – это история формирования повести о Темир Аксаке и связанного с нею культа Владимирской иконы как Московской Одигитрии. Повесть, помещаемая в летописях под 1395 г., рассказывает о великом и могущественном завоевателе Темир Аксаке – Тамерлане, который захватил множество стран и, собрав в них войска, с огромной армией разбил царя Золотой Орды Тахтомьша, после чего он захотел идти на Москву, желая “воздвигнуть” гонение на христиан. Московский князь вместе с митрополитом Киприаном решили послать за чудотворной иконой Богоматери во Владимир. В тот самый день, когда икона была принята в Москве, Темир Аксак побежал, гонимый гневом Божиим. Митрополит Киприан указал великому князю на необходимость учредить праздник в память этого чуда Богоматери. На месте сретения иконы поставили церковь “и оттоле уставися таковий праздник праздновати мѣсяца августа въ 26 день”³.

Даже краткого изложения достаточно, чтобы оценить значение повести как фундаментальной для идеологии Московского государства: великий Тамерлан, решавший в ту эпоху судьбы всего Востока, трусливо бежит от Москвы, защищаемой Богоматерью, которую представляет Ее икона. Списки повести в различных версиях сохранились во множестве, находятся в летописях, в минеях, в сборниках. Но все они далеко отстоят во

времени от описываемого события – спасения Москвы от Тамерлана в 1395 г. Наиболее ранними свидетельствами считаются тексты повести в составе Московского великокняжеского свода конца XV в. и ростовского свода 80-х годов XV в., отраженного в Типографской летописи. Эти две версии отчасти текстуально совпадают, отчасти же совершенно расходятся. Одни исследователи полагают более ранней версию великокняжеского свода (В.П. Гребенюк), другие выдвигают в эту позицию произведение, находящееся в своде Типографской летописи (Б.М. Клосс).

В церковных книгах – минеях, торжественниках и в ряде летописей начиная с Вологодско-Пермской победившей оказалась еще одна версия, имеющая черты Московского свода и Типографской летописи, и, по мнению некоторых, – предшествовавшая Типографской⁴. Существует множество мнений, отнюдь не оспоренных, относительно порядка появления редакций и степени близости их к так называемому протографу⁵. Здесь невозможно вдаваться в эти споры. Очевидно, что история, рассказанная в повести, была чрезвычайно актуальна в конце XV – первой половине XVI в., книжники этого времени считали своим правом и обязанностью обдумывать и переделывать текст, передающий историю похода Темир Аксака на Москву. В течение десятилетий они прибавляли, сокращали, смешивали, очищали, имея по рукой одну, две или более предшествующих версий⁶. У каждого помимо своего контекста и своих намерений была общая задача, обусловленная общей идеей периода – времени самоопределения Московского государства в борьбе его с мусульманством. Каков этот период, в какие хронологические рамки он заключен – вот вопрос, от ответа на который оказываются зависящими и текстологические концепции, и датировки. Как московские книжники, так и нынешние историки, текстологи могли и могут помещать этот период в хронологические рамки между стоянием на Угре и взятием Казани, а могут (и могли) начинать его раньше – от Куликовской битвы или чудесной победы над Темир Аксаком. Во всех случаях хронологические границы не должны восприниматься как исторический факт – они носят знаковый характер. А. Эббингхауз, полагая свой подход трезвым и историчным, утверждал, что повесть о Темир Аксаке создана после 1480 г.,

после стояния на Угре, и является продуктом идеологии конца столетия⁷. Возразим на это, что стояние на Угре как образ прорыва к освобождению от татарского рабства, победы и начала царственного величия – это представление само по себе есть знаковый феномен, продукт, требовавший длительных идейных усилий. Исследуя “Послание на Угру” Вассиана Рыло, основного текста этой идеологии, мы обнаружили, что он, среди прочего, готовился в процессе перевода-переделки греческого “Послания восточных патриархов византийскому императору Феофилу”⁸. А когда осуществлялась эта работа – скорее всего, в 70-е годы в Москве или в Кирилло-Белозерском монастыре, но, возможно, и раньше, при митрополите Киприане или у южных славян в какой-нибудь момент отчаянной надежды. Рассматривая соотношения фактов, событий и их значений, приходится принимать во внимание и возможности совпадения во времени факта с моментом осознания его как события, формулирования его значения, и вероятность отставания такого момента от самого факта, и возможность отставания события от уже возникшего значения.

Русскую культурную ситуацию с конца XIV до середины или даже конца XVI в. характеризует сильная потребность в событии providенциальной победы над мусульманами как фундаменте государственной жизни. Но эта потребность не имеет последовательного развития. То, что она существовала уже на рубеже XIV–XV вв., – не вызывает сомнения, поскольку уже в летописном своде того времени – Троицкой летописи содержалось достаточно значительное повествование о Куликовской битве. Но потом начинаются неясности, так что датировать и выстроить в хронологический ряд последующие описания Куликовской битвы, как и редакции повести о Темир Аксаке, оказывается весьма трудно.

История становления московской государственности через освобождение от ордынского ига пересекается с историей созревания той же государственности в сотрудничестве с Ордой, или – в борьбе за чистоту веры, или через победы в междоусобицах и интригах. Эти истории нельзя развернуть в правильной хронологии, они существовали параллельно или пересекались в идейной продукции московского времени и совмещаются, противостоят и

существуют параллельно в исследовательской продукции нового и новейшего времени. Эти истории не континуальны. Летопись вполне может провозгласить некие идеи и потом совершенно забыть о них, как будто их и не бывало. Существенно, что в обоих сводах, в которых появляется повесть о Темир Аксаке – в Московском великокняжеском и в своде Типографской летописи, – история стояния на Угре еще не приобретает присущее ей позже значение великой границы, конца мусульманского рабства и начала московского величия. В обоих сводах помещен один и тот же рассказ о событиях 1480 г.: приближение Ахмата к Московским пределам и последующее его отдаление связываются с поведением братьев великого князя, сначала задумавших предать его, а потом к нему вернувшихся; уход Ахмата объясняется и плохой погодой, и недоразумением, и выступлением Менгли Гирея – крымского хана, который, “служа великому князю” (Моск. св., с. 328), пошел на земли литовского короля и помешал последнему прийти на помощь Ахмату. Тема битвы за веру и чудесной победы присутствует редуцированно, как бы для формального порядка, что особенно удивляет, если вспомним, что в этих же сводах поблизости находится повесть о чудесной победе над Темир Аксаком. Фраза о чуде есть и в случае стояния на Угре, но она не слишком хорошо согласована с контекстом: “Князь же великы с сыномъ и з братьею и со всѣми воеводами поидоша к Боровьску. Тогда же бысть преславное чюдо пресвятыя Богородица, и бѣ дивно тогда видѣти, едини от другихъ бѣжаху, и никто же женяше. Егда отступиша сынове Рускыя от берега, тогда Татарове страхомъ одержими побегоша: мняще, яко берегъ дають имъ Русь и хотять с ними битися, а наши мняху Татаръ за собою реку прешедшую и побегоша на Кременецъ” (Там же). То есть бегство обеих сторон объясняется полукомическим недоразумением. Почти так же и в Типографской летописи, но здесь фразе о чуде предшествует сообщение о молениях в Москве, так что она оказывается вписана несколько более органично (Тип., с. 200). Похоже, что у составителя этого рассказа о нашествии Ахмата – общего для Московского свода и для ростовского свода Типографской летописи – в памяти уже была история с чудесным бегством Темир Аксака, и он, без особого убеждения и

энтузиазма, счел нужным упомянуть чудо Богородицы в формально похожей ситуации. Как видим, не история о Темир Аксаке образуется по модели истории об Ахмате и под ее влиянием, а наоборот: история об Ахмате без большого усердия подстраивается к модели сюжета о чудесном спасении Москвы от Темир Аксака.

История чуда 1395 г. и в XVI в. оставалась фундаментально важной, другие истории спасения – от Ахмата и от Магмет Гирея, хотя и воспроизводили ту же самую модель, ни в какое сравнение не шли по значительности с образцом – повестью о Темир Аксаке. Праздник 26 августа – спасение от Темир Аксака – имел свою церковную службу, засвидетельствованную уже в конце XV в., в то время как последующие праздники (23 июня – спасение от Ахмата, 21 мая – спасение от Магмет Гирея), были повторением этого основного и использовали его службу. Итак, хочу лишь подчеркнуть, что хронология значений – вообще нечто зыбкое, не поддающееся точному наблюдению и чреватое иррациональными неожиданностями. Во всяком случае, нельзя основывать на ней датировку текстов и верификацию событий. Попытка датировать повесть о Темир Аксаке исходя из представления о том, когда могло быть актуальным ее значение, в принципе не может быть успешной.

Для перехода из области значений в область фактов обратимся к материалам полемики, идущей многие десятилетия, о том, каково было наиболее раннее летописное известие, касающееся угрозы от Темир Аксака и сретения иконы, которое содержалось в погибшей Троицкой летописи – своде 1408 г., было ли оно там вообще, а если да, то в каком отношении к нему находится известная повесть в ее разных редакциях.

М.Д. Приселков в своей реконструкции Троицкой летописи, в том, что касается известий о приближении Темир Аксака, счел полное восстановление исходного текста невозможным. В реконструкции статьи 1395 г. он в скобках помещает краткий рассказ из Симеоновской летописи (обычно используемой им для реконструкций) о приходе Темир Аксака на Русскую землю, о выходе ему навстречу князя Василия Дмитриевича. Темир Аксака, как сообщалось в Симеоновской, дошел до Ельца и вернул-

ся назад, а в Москве была великая радость. В Симеоновской это известие помещено под 6906 г. (1398 г.). В Троицкой, как полагал Приселков, могло быть что-то подобное, весьма далекое от вне-летописного повествования, известного по позднейшим летописям (повести о Темир Аксаке), но включавшее к тому же неизвестно каким образом и особую фразу, сохраненную Карамзиным. Карамзин, державший в руках саму еще не сгоревшую тогда Троицкую летопись, сделал из нее выписку, которую, как утверждал Приселков, нельзя внести ни в одно из последующих сохранившихся повествований⁹. Имеется в виду цитата из Троицкой летописи во фрагменте, описывающем основание каменного храма Богородицы с монастырем на древнем Кучкове поле. В примечании 157: “мѣсто то было тогда на Кучковѣ полѣ, близъ города Москвы на самой на велицѣй дорозѣ Володимирьской”¹⁰. Далее у Карамзина в основном тексте: “Ибо, как пишут современники, Тамерлан отступил в тот самый день и час, когда жители Московские на сем месте встретили Владимирскую икону”¹¹. Оттоле Церковь наша торжествует праздник Сретения Богородицы 26 августа, в память векам, что единственно особенная милость Небесная спасла тогда Россию от ужаснейшаго из всех завоевателей”. Тут Карамзин сразу же перемещает внимание на поздние своды – Никоновскую и Древний летописец, из которых черпает сведения о чудесном видении Темир Аксака, случившемся в тот самый день и час, когда жители Москвы встречали чудотворную икону. Таким образом, единственное достоверно принадлежавшее Троицкой летописи известие касается факта строительства церкви в связи со сретением Владимирской иконы.

После М. Приселкова вопрос о соотношении большой повести о Темир Аксаке и сретении иконы и известия Троицкой летописи ставился вновь и вновь. Существенным было обнаружение известной Карамзину цитаты в составе повести о Темир Аксаке в Типографской летописи. Установивший это обстоятельство Гребенюк не счел однако его решающим для признания версии Типографской летописи наиболее ранней и аутентичной¹². Над вопросом о следах этой цитаты в позднейших текстах повести о Темир Аксаке (как и вообще над исследованием редакций повести) много работала И.Л. Жучкова, предположившая, что наибо-

лее близкий к оригиналу вариант фразы, содержащийся в версии Типографской летописи, мог быть результатом дополнительного обращения к своду 1408 г. В последнее время решения этого вопроса достигли предельной поляризации. Максимально скептическая точка зрения высказана А. Эббингхаузом, который настолько убежден в позднем – конца XV в. – происхождении повести, что решился признать цитату из Троицкой летописи о строительстве церкви ошибкой Карамзина, спутавшего Троицкую с поздней Типографской¹³. Противоположного порядка, но столь же азартное мнение защищается Б.М. Клоссом. Маститый источниковед утверждает, что повесть в версии Типографской летописи уже прямо так и содержалась в Троицкой под 1395 г. и что написал ее сам Епифаний Премудрый, знаменитый агиограф начала XV в. С ним Клосс попытался связать вообще работу на сводом 1408 г. Это мнение на ранней фазе его оформления было подвергнуто убедительной критике со стороны Я.С. Лурье¹⁴. Среди прочего критик отмечал, что свод Троицкой летописи, несомненно промосковский и связанный с митрополитом Киприаном (в чем не сомневался и Клосс), не мог быть порождением Епифания, далекого от московских интересов. Ни это и никакие другие суждения совершенно не были приняты во внимание Клоссом. В новейшем издании он твердо и окончательно отнес повесть о Темир Аксаке в версии Типографской летописи к своду 1408 г. именно потому, что Типографская версия содержит известную цитату, представленную Карамзиным, и приписал ее перу Епифания Премудрого на основании такого опасного критерия, как стилистическое сходство с житиями, действительно составленными Епифанием¹⁵. Хотя это суждение не выдерживает критики, оно отвечает потребности в простой и величественной, неусложненной противоречивыми свидетельствами текстов истории Московской Руси и, соответственно, получает доминирующую роль в многочисленных документах Интернета, развивающих тему Владимирской иконы как палладиума Русского централизованного государства.

В новейшей монографии, посвященной истории 90-х годов XIV в., С.Ф. Фетищев составил полную и осторожную историю вопроса (впрочем, совершенно исключив Б.М. Клосса). Он обра-

щает внимание на сведения, собранные еще Е. Голубинским, о судьбе Владимирской иконы в XV в., согласно которым икона перемещалась между Владимиром и Москвой неоднократно, и отвергает как мнение Эббингхауза о перенесении ее только в 1480 г., так и представления, что она постоянно находилась в Москве с 1395 г. Исследователь приходит к убеждению, что икона была принесена в Москву в 1395 г. и потом вернулась во Владимир. Тогда же в Москве была основана церковь и монастырь в память о событиях, автор осторожно не уточняет, каких именно. Но в целом из контекста главы следует, что он полагает необходимым ставить перенесение иконы именно в связь с беспокойством властей из-за ситуации на юге, где Темир Аксак, победив сюзерена Москвы Тахтомышша, разорял улусы Золотой Орды, добиваясь окончательного ее ослабления. В том, что касается последовательности возникновения редакций повести, Фетищев останавливается на суждениях Я.С. Лурье. Повесть далека во времени от описываемых в ней событий. Она возникла, вероятно, в третьей четверти XV в., может быть, в протографе Московского великокняжеского свода 1479 г.¹⁶

Таким образом, последним словом в интересующем нас здесь вопросе о соотношении Троицких известий 1395 г. и повести о Темир Аксаке остаются заключения Я.С. Лурье, представленные в одной из последних его работ – монографии “Две истории Руси”. Здесь он поместил стемму, им самим почти не прокомментированную и представляющую соотношение сводов и версий несколько более конкретно, чем это сделано в основном тексте. В стемме протограф повести о Темир Аксаке занимает отдельную позицию как памятник, созданный вне летописного контекста и потом по-разному отразившийся в Московском летописном своде 1479 г. и в своде Типографской летописи. В протографе могла содержаться Троицкая цитата, которую потом по-разному отредактировали в разных летописных версиях повести.

Рассмотрим параллельно обе сохранившиеся ранние версии, из Московского великокняжеского свода и из Типографской летописи, пытаясь выяснить, что в них первично и что вторично, и представить себе, какой путь пролегает между ними и фразой из Троицкой летописи. Метод анализа, к которому мы прибегнем, –

подробное чтение всего текста – при кажущейся естественности редко употребляется исследователями, предпочитающими основывать стеммы на сопоставлении отдельных словоупотреблений или словосочетаний. Мы же здесь вообще стремимся не к тому, чтобы реконструировать некий единый протограф, а чтобы представить себе исходную ситуацию.

Помещенная в Московском великокняжеском своде повесть хорошо организована, последовательна и имеет ярко выраженную тенденцию – представить Темир Аксака царем-гонителем христиан, врагом веры, соответственно, бегство его из русской земли – это чудо Богородицы, дарованное благодаря перенесению из Владимира великой православной святыни, образа, созданного евангелистом Лукой, т. е. Одигитрии, и общим молениям перед нею православного народа, митрополита и князя. Повесть внесена в летопись с особым заглавием, выдающим не летописный, а церковный ее жанр: “Слово о чудеси пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву” (Моск. св., с. 222); церковность текста подтверждается формально и завершающей фразой, сообщающей об утверждении нового церковного богородичного праздника 26 августа. Казалось бы, перед нами – церковное “Слово” на праздник 26 августа, однако, войдя в летопись (кроме Московского свода – в Воскресенскую летопись и немногие другие), оно не распространилось почему-то по церковным книгам. В минеи четии, прологи, торжественники вошла другая версия. В.П. Гребенюк, изучивший более 200 списков повести, условно называет редакцию Московского свода “митрополичьей” и противопоставляет ее другой, “княжеской”, соответственно тому, чья роль – князя или митрополита – выдвигается на первый план, но с удивлением констатирует, что “митрополичья” вошла только в великокняжеский летописный свод и связанные с ним позднейшие летописи, а “княжеская”, кроме многих летописей, распространилась по минеям, прологам и пр.¹⁷ Отметим, что “княжеская” версия, действительно выдвигавшая на первый план роль князя в организации дел не только светских, но и церковных, появилась позже двух других в более позднем своде – Вологодско-Пермском, в

том самом, где появилось и “Послание на Угру”¹⁸. “Княжеская” версия совпадает с “Посланием на Угру” в тенденции приписывать светскому властителю чрезмерное значение в судьбе христианской веры при сокращении значения духовных властей. Впрочем, и митрополит Киприан в свое время придавал особое значение именно роли светской власти в борьбе за веру. Однако известно, что “княжеская” версия вытеснила другие, а не предшествовала им. Она заняла исключительное положение церковного чтения на праздник 26 августа, и очевидно, это происходило ближе к концу XV в., когда устанавливалась служба празднику. Версии Московского свода и Типографской явно не могли быть составлены после такой, официально утвержденной и церковно освоенной. Таким образом, “княжеская” версия довольно определенно не предшествует всем остальным и не имеет отношения к интересующим нас здесь вопросам об изначальных ситуациях происхождения повести, к которым несомненно относятся Типографская летопись и Московский свод.

Версия Типографской летописи текстуально в большей степени совпадает с версией Московского свода, но при этом часто радикально с ней расходится. Уже в начале в Типографской введена особая легенда о юности Темир Аксака, который, как оказывается, был самого низкого происхождения – раб, кузнец, разбойник, изувеченный за воровство и сам сковавший себе железную ногу вместо перебитой. Эта замечательная легенда вставлена в текст, может быть, с целями чисто поэтическими, но возможно, и по идейным причинам, для демонстрации незаконности восточного царского титула. Здесь много говорится о титуловании Темир Аксака, сказано, что пока у него был отряд в тысячу разбойников, его называли старшиной, а потом, когда он захватил царства и войск стало много, его стали именовать царем (Тип., с. 161). Тема законности или незаконности восточного царского титула кажется анахроничной для начала XV в. и скорее отсылает ко времени создания свода – к 80-м годам, когда она была поднята в “Послании на Угру” для обоснования прав московского великого князя оказывать сопротивление хану Ахмату. Но, разумеется, появление этой темы не дает серьезных оснований для датировки версии. Далее текст Типографской совпадает

с Московским сводом. Небольшие исключения или дополнения таковы, что не позволяют определить порядок возникновения двух версий.

В некоторых элементах повести в версии Московского свода видна рука образованного церковного книжника. Так, формула, введенная в заглавие, – “икона честнаго образа” – свидетельствует об ученой внимательности автора к богословско-историческим дефинициям: он различает икону и образ, и именно образ возводит к евангелисту Луке (чем определяется возможность многих икон Одигитрии).

Текст начинается определением времени событий “в лѣта благочестиваго и христоролюбиваго великого князя Василья Дмитриевича”, князю сразу оказывается противопоставлен Темир Аксак, названный безбожным царем. Этот могущественный царь захватил множество великих стран на Востоке, перечень их приведен, и по нему никак не следует, что Темир Аксак боролся с христианством. Но автор добавляет ряд деталей, указывающих на значение некоторых из них для христиан: “Севастию идѣ же мучени 40 мученикъ...” (Моск. св., с. 222) и прочее. Так подготавливается тема антихристианских устремлений Темир Аксака. Собрав в завоеванных странах войска, он с огромной армией разбил царя Золотой Орды Тахтомышша, после чего захотел идти на Русскую землю, желая воздвигнуть гонение на христиан. Он взял Елец и двинулся дальше. Московский князь Василий Дмитриевич, собрав войско, вышел к нему навстречу и встал на берегу Оки. Темир Аксак встал на едином месте (не уточнено, где именно) и простоял две недели. Дальше в длинном периоде Темир Аксак описывается в риторических формах как гонитель христианской веры, подобный императорам, первым мучителям христиан. Масштабы угрозы расширяются: он похваляется воздвигнуть гонение на христиан вообще. Христианские народы, слыша эти грозные вести, молятся с воздыханием и скорбью об избавлении. Митрополит Киприан призывает поститься и молиться и молебны пети. Князь Василий, и митрополит, и братья князя на совете решают, что чудотворная икона пречистой Богородицы должна быть принесена из Владимира в Москву. По Московскому своду, после принятия решения власти – великий князь, Киприан и про-

чие – говорят, что только Богородица может спасти от нужды и печали. В обеих версиях помещен большой текст молитвы Богородице. В Типографской летописи этот текст более приспособлен к повествованию, например, вставлено упоминание Москвы: “та можетъ заступити насъ и градъ нашъ Москву и всякъ градъ и страну и всяко мѣсто, идеже с вѣрою призываютъ ю на помощь, можетъ избавити отъ глада и отъ пагубы и отъ погибели и отъ троуса, отъ потопа и отъ огня и отъ меча и отъ нахождения поганыхъ, отъ натечения поганыхъ, отъ нападения вражиа, отъ нашествия ратных, и отъ междоусобныхъ брани и отъ кровопролития всякаго и отъ мирскихъ печали и отъ напрасныхъ смерти и отъ всякаго злаго находящаго на ны...” (Тип., с. 162). В некоторых случаях составитель Типографской, увлекаясь, наращивает сам список бедствий, от которых избавляет Богородица. В Московском своде текст молитвы представляется более аутентичным: “...та бо есть заступница наша и града нашего и всякаго града и страны и всего рода челоуѣчаскаго идѣ же с вѣрою призываютъ ея на помощь. Сия бо избавляетъ вся христианы отъ глада и отъ пагубы, отъ труса и потопа, отъ огня и меча и отъ нахождения поганыхъ и отъ нападения иноплеменикъ и отъ нашествия ратныхъ и отъ междоусобныхъ рати и отъ напрасныхъ смерти и отъ всякаго зла, находящаго на нас” (Моск. св., с. 223).

В.П. Гребенюк указал на сходство фрагмента – перечня бедствий, от которых защитит Богородица, – с молитвой патриарха Филофея, переведенной Киприаном, утверждая, что текст Московского свода проявляет большую близость к Филофееву тексту – молению избавить “въсехъ градъ и страну отъ глада, губительства, труса, потопа, отъ меча, нашествия иноплеменикъ и междоусобныхъ брани”¹⁹. Список бедствий, от которых избавляет Богородица, вообще редко может служить основанием для рассуждений о связях между текстами, он состоит из немногих формул, общих для всей литургической традиции, и о заимствовании из текста в текст можно говорить лишь в случае полного совпадения списка на некоторой протяженности его, здесь же соотношение между Филофеевой молитвой и Московским сводом представляет случай неясный. Набор формул в молитве Филофея несколько более разнообразен, чем вообще в литургическом

языке. Но при этом говорить о заимствовании, переписывании из текста в текст все-таки не приходится, скорее можно предполагать отражение здесь литургического языка молебнов эпохи Киприана. Уже давно Г.М. Прохоров в классическом исследовании, посвященном литургическому творчеству Филофея, имея в виду соответствующий перечень в молитве Московского свода, писал более точно: “В этом перечислении узнаются названия многих канонов и молитв Филофея, списки которых восходят к концу XIV в.”²⁰

Масштабы приближающегося бедствия в обеих версиях представлены как вселенские: Темир Аксак, по повести, представляет угрозу для всех христиан (идея совершенно искусственная, несогласованная с историческими данными того времени, ведь Тамерлан вел борьбу с Тахтомышем и Баязетом, тем самым ослабляя и уничтожая основных врагов Руси и Византии):

“Бяше бо сии Темир Аксакъ велми нежалостивъ и зѣло немилостивъ <...> въздвизая гонение на християны, яко же и древнии зловѣрнии цареви, первии мучители на християны” (Моск. св., с. 223)²¹. “Сия же страшныя и грозныя вѣсти слышаще велми в печали быша народы християнстии и съ въздыханиемъ и слезами моляхуся Богу, да бы избавилъ их от такового бѣды и скорби” (Там же).

В Типографской в почти такой же фразе появляется субъект опасений – “мы”: “Сиа же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще...” Это “нам”, как кажется, предполагает близость описания к событиям, но оно далее во фразе оказывается соотносено с “христианскими народами”. “Сиа же нам страшныя и грозныя вѣсти слышаще, велми быша народи християнстии в печали и съ въздыханиемъ и съ слезами моляхоуся Богу” (Тип., с. 162). Далее эти странные “вкрапления” первого лица и актуального времени появятся и в Московском своде, о чем скажем ниже²².

В повествовании сообщается, что было послано во Владимир за иконой. Посланные повелели священникам Владимирской церкви совершать молебные пения перед иконой. После чего священники взяли ее из киота и понесли в Москву “страха ради оканнх Агарян и нахождения ради безбожного Темиря Аксака”

(Моск. св., с. 223). Тут в текстах как Московского свода, так и Типографской летописи возникают первое лицо и настоящее время: “...Темир Аксака, его же иногда под востоком солнечным слышахом далече суца, нынѣ же близ при дверех приготовился есть и готовится и пощряется и въоружается на ны зѣло” (Там же); “...паче же страха ради Темиря Аксакова, егоже иногда в повѣстехъ слышахомъ далече суца подъ востоку колечны, нынѣ же близъ яко при дворехъ приближился есть и готовится и пощряется и воружается на ны зѣло” (Тип., с. 162). Сопоставление Типографской летописи и Московского свода здесь, среди прочего, показывает, что составители обеих версий именно в этой части имели дело с одним и тем же текстом (хотя, может быть, и по разным спискам), но составитель Типографской относился к нему несколько более свободно и, кроме того, не всегда хорошо понимал его, особенно если выражения источника были не совсем обычными. Так, бессмысленному “подъ востоку колечны” в Типографской соответствует “под востоком солнечным” Московского свода – более правильное, хотя и необычное выражение. Обращает на себя внимание сохраненная в обеих редакциях фрагмента необычная в контексте повести и редкая в летописи форма прошедшего времени, продлевающегося в настоящее – перфекта: “приготовился есть”, “приблизился есть”. Замечательно, что эта форма появится и далее в версии Типографской летописи там, где составитель ее помещает большой фрагмент текста с употреблением первого лица, не сохраненный в версии Московского свода.

Подробно рассказывается, как икону брали и провожали во Владимире и как встречали в Москве, это сопровождалось молитвами и молебнами. Снова подчеркивается, что икона переносится “страха ради оканнх Агарян”, т. е. икона противопоставлена мусульманской угрозе вообще, которая раньше была далеко, “а нынѣ же близ при дверех” (Моск. св., с. 223). Далее следует важнейшее для нас указание, сохраняемое в обеих версиях: “Проводиша же Пречистыя икону из града Володимеря в самыи праздникъ Успения ея съ кресты и с кандилы вси священници и весь народ...”. То есть здесь описана церковная процессия на Успение, происходящая между Владимиром и Москвой. Близ

Москвы икону встречают Киприан “с кресты, иконами и с кандилы и епископы с ним и архимандрити...” (Там же) – перечень очень длинен, все падают на колени и молятся избавить от нахождения безбожных агарян.

Большая часть текста и в Типографской летописи, и в Московском своде занята молитвой о заступничестве. Опять Типографская чуть более актуализирует слова молитвы, а Московский свод сохраняет общие формулы.

Тип.: “...избави градъ сыи отъ нахождения поганаго Темир Аксака, всякъ градъ и страну нашу, защити князя и люди отъ всякого зла, заступи градъ нашъ Москву отъ нахождения ратныхъ иноплеменникъ, избави отъ поганыхъ плѣнениа, отъ огня и отъ меча и напрасныа смерти, отъ нынѣшня обдержажиа скорби и отъ печали, нашедшая нынѣ на нас...” (Тип., с. 163).

Моск. св.: “Избави нас отъ нахождения безбожных Агарянъ, хвалящихся достояние твое раззорити. Защити князя и люди отъ всякого зла, заступи градъ сеи и всякъ градъ и страну, в нихъ же прославляется имя сына твоего и Бога нашего и твое. Избави нас отъ нахождения иноплеменникъ, отъ поганыхъ плѣнениа, отъ огня и меча ихъ и отъ напрасного убиения и отъ обдержажиа нас скорби и отъ печали, нашедшая нынѣ на нас...” (Моск. св., с. 224).

Моление заканчивается восклицанием: “Радуйся, заступнице хрестьяномъ непостыднаа!” (Тип., с. 163); “Радуйся, заступнице хрестьяномъ и покрове граду нашему” (Моск. св., с. 224). Возникает впечатление, что составители обеих версий, каждый по-своему, несколько варьировали один и тот же молитвенный текст, отчасти схожий с предыдущим в списке бедствий, от которых должна защитить Богородица, как бы принадлежащий той же ситуации, той же литургической манере.

Далее обе версии резко расходятся. Московский свод уверяет, что икону отнесли в Успенский собор и там она “и до нынѣ стоит” (Моск. св., с. 224) – известие явно позднее, поскольку в начале века икона не оставалась в Москве, а утвердилась в Успенском соборе окончательно гораздо позже. Затем Московский свод начинает рассказывать о чуде – о том, как Темир Аксак бежал гонимый гневом Божиим. Этот рассказ включает возвращение и повторы – снова идет описание встречи иконы, нужное,

чтобы вернуться к моменту времени, когда Темир Аксак пустился в бегство – “в день той и час” (Там же). Следует обсуждение мерзости Темир Аксака, здесь избыточное, набираются довольно неуклюже обычные в таких случаях элементы повествования. Так, например, возникает некий персонаж – свидетель, бывший при Темир Аксаке в тот самый момент, когда была принесена икона в Москву, и потом имевший возможность сопоставить время принесения иконы и время бегства Темир Аксака; вводится мотивировка бегства врага: он бежит потому, что ему мнится, будто на него идет русское воинство. Весь этот текст весьма далек от версии Типографской летописи. В Типографской же сразу после молитвы кратко сказано: “И тако Божиюю благодатию и неизреченною его милостию и молитвами святыхъ Богородица Москва, градъ нашъ целъ сохраненъ бысть, а Темир Аксак царь възвратися вспять и поиде во свою землю”, – этим ограничивается информационно-повествовательная часть. Затем следует искусный ораторский текст, прославляющий чудо заступничества, с подобающими риторическими фигурами, в том числе повторами с расширением симметричных конструкций (обозначаю только риторические фигуры, не приводя полный текст): “О преславное чудо! О превеликое оудивление! ... в который день принесена бысть икона ... в той же день Темир Аксак поиде ... В той же день изидоша из града на поле градские народи ... В той же день Темир Аксак царь оубояся ... Не мы бо оустрашихом ... Не мы же ихъ прогнахом...” (Тип., с. 163). Здесь помещен уместный в ораторском тексте библейский эпизод: Божья помощь царю Иезекии против ассирийского царя Сенахирима ставится в параллель современным событиям, на вершине этой параллели оратор прославляет милость Божию. Именно здесь как особо торжественный прием вновь появляются формы актуального прошедшего (перфекта): “Еще и нынѣ милость его велика есть на насъ, яко избавиль ны есть Господь изъ роуки врагъ нашихъ, Татаръ, избавил ны есть отъ сѣча и отъ меча и отъ кровопролитиа, мышцею силы своею разгналъ есть врагы наша, сыны Агаряны, рукою крѣпкою и мышцею высокою, и оустрашилъ есть сыны Измаилевы”. Следует необходимый после библейской параллели риторический повтор об отступлении Темир Аксака из

Русской земли. Заключительная торжественная фраза: “Мы же встали, прости быхомъ, сътъ его сокрушися, и мы избавлени быхомъ... Помощь наша отъ Господа, створшего небо и землю” (Тип., с. 163–164). Только с этого места снова сближаются версии Московского свода и Типографской летописи: “И тако сътъ его съкрушися и мы избавлены быхом, помощь бо наша от Господа, створшего небо и землю” (Моск. св., с. 224).

Достаточно очевидно, что повествование о чуде в Московском своде рождено в процессе переработки исходного текста ораторского типа, отсюда неловкости и повторы повествовательного текста. В процессе перехода из одной жанровой системы в другую под неуверенным пером некоего автора рождается история о чудесном видении и засвидетельствованном бегстве. В дальнейшем при развитии повествования в последующих версиях подробностей чудесного видения становится больше, по необходимости оно будет стремиться принять формы существовавшего уже авторитетного повествования о чуде защиты города – Повести об Акафисте. Но у истоков повествования о чуде, как мы видели, находились моление Богородице о заступничестве – молебен перед иконой и благодарственная церковная проповедь, утверждавшая факт заступничества на том основании, что враг не пришел на Москву. Завершается повесть сообщением об утверждении праздника, причем в Московском своде – это праздник Сретения Богородицы 26 августа, в Типографской – это праздник 2 февраля (Б.М. Клосс считает, что в Типографской отражена более ранняя концепция праздника, однако это не так, ведь древний праздник Сретения приходился на 2 февраля и не нуждался в подтверждении, просто составитель свода Типографской летописи не имел ясного представления о празднике 26 августа и запутался).

Итак, сопоставление версий по Московскому своду и Типографской летописи показывает, что обе они сохранили разные следы более ранних версий, никакой линейной последовательности от ранних к поздним редакциям здесь вообще нельзя построить. Наиболее близки к исходной ситуации, как кажется, тексты молитв и фрагменты церковного слова, которое в Московском своде сохранилось в названии, а в Типографской лето-

писи в довольно протяженном фрагменте. Исходным историческим фактом, документированным как отрывками Троицкой, так и отдельными фрагментами в обеих версиях, можно считать организованный митрополитом Киприаном в рамках Успения с вовлечением города Владимира и Владимирской иконы церковный праздник. Насколько реальна и серьезна была опасность для Москвы со стороны Темир Аксака в августе 1395 г. узнать трудно²³. Вероятно, были слухи, страхи, опасения – сырой материал, который еще надлежало переработать с помощью события сретения в факт великой преодоленной угрозы.

У митрополита Киприана имелись весьма существенные основания, как исторические, так и литургические, для создания такого праздника. Киприан и его учитель патриарх Константинопольский Филофей жили в условиях мировой христианской катастрофы, начавшейся в 1354 г., когда турки взяли первый европейский город Галлиполи²⁴. С того времени мусульманское нашествие не прекращалось. Взятие Адрианополя 1362 г., поражение Сербского царства в битве на Косовом поле в 1389 г., гибель соединенной европейской армии в битве при Никополе в 1496 г., начало в 1395 г. осады Константинополя войском Баязета, длившейся до 1401 г. и снятой только потому, что Тамерлан разбил Баязета. Особенно драматичной для Киприана, болгарина, тесно связанного с Болгарским царством, должно было быть известие о гибели Болгарского царства в 1393 г. В Троицкой летописи находился трагический рассказ о гибели Болгарского царства, пленении царя и патриарха, разрушении соборной церкви, сожжении мощей²⁵. Русская история об угрозе Москве со стороны Тамерлана, представленной как Агарянская угроза христианству, вовлекающая Киприана как участника и отчасти автора, должна рассматриваться именно на этом фоне, в связи с этими грандиозными и бедственными обстоятельствами. Киприан переводил гимны и молитвы Филофея для своей восточнославянской паствы, чтобы вооружить ее против общего врага, призвать на помощь, указать на угрозу общей гибели восточнохристианского мира.

Стоит вспомнить также, что незадолго до описываемых событий Киприан потерпел постыдную неудачу при предыдущей

попытке занять русскую митрополичью кафедру. Он был согнан с нее князем Дмитрием Ивановичем за то, что покинул Москву при приближении к ней войск Тахтомьша. Москва была разгромлена, а Киприан отсиделся в Твери. “Разгнева бо ся на него великий князь Дмитрей того ради, яко не седелъ в осаде на Москве”²⁶. Судя по словам летописца, на счет Киприана у князя имелись некие ожидания, которые тот не оправдал, бежав из Москвы. Видимо, Киприан прежде уже как-то показал намерение молитвенно поднимать Русь против измаильтян (в духе молитв патриарха Филофея), а в ситуации конкретной угрозы растерялся и забыл о своем долге. Ясно, что Дмитрий Иванович ожидал со стороны митрополита не ратных подвигов, а молитвенных²⁷. Явившись через несколько лет вновь в Москву, Киприан захотел показать, что его намерения и возможности в деле организации русской церковно-исторической жизни совсем другие. Не исключено, что выбор именно 26 августа как даты сретения иконы (путь ее из Владимира должен был начаться на Успение, но она могла прибыть в Москву и несколько раньше, и позже) был обусловлен тем, что горожане очень хорошо помнили дату взятия и разгрома Москвы Тахтомьшем в 1382 г. – 26 августа²⁸.

Литургически организованное митрополитом Киприаном празднество опиралось на константинопольские обычаи, которые он вообще считал нужным распространять на русскую митрополию во имя единства православного мира. В XIV в. в Константинополе почитание Богородицы Одигитрии было особенно высоко. Важнейший аспект его – соединение празднования Успения с чествованием Одигитрии.

В. Грумель выявил и описал важное событие времен царствования Андроника II Палеолога – распространение праздника Успения на весь август. Это нововведение было осуществлено самим императором на рубеже XIII–XIV вв., как предполагает Грумель, 31 июля – 1 августа 1297 г.²⁹

Царствование Андроника (1282–1328), который, как замечали историки, больше годился для богословия, чем для государственного управления³⁰, было в политическом отношении довольно неудачно, но важно для религиозной стороны имперской жизни. Среди прочих несчастий царствования выделяется восстание

крупного военачальника, угрожавшего захватить трон. Военачальник был ослеплен офицером, сохранившим верность императору. Узнав об этом, Андроник немедленно отправился в монастырь Одигон, чтобы возблагодарить Богородицу Одигитрию за спасение³¹. С этим событием Грумель гипотетически связывает преобразование праздника Успения в Константинополе. О новом установлении Андроника известно из декрета, им подписанного³². В документе упомянуто некое новое чудо Богородицы, в связи с которым святилище Одигитрии в Константинополе становится местом, откуда должно начинаться празднование Успения.

Успение, величайший из праздников, пишет Андроник в декрете, должен быть распространен на весь месяц август. Успенский пост должен совмещаться с радостными песнопениями празднику. Торжественное богослужение в честь Успения Богородицы должно начинаться 1 августа там, где творящая чудеса называется Богородицею Одигитрией, как комментирует Грумель – в святилище, особенно дорогое для Палеологов. Середина месяца, день таинства, должно праздновать там, где обитает Премудрость Божия. Влахернский же храм примет в своих стенах блестящий праздник последнего дня месяца³³. Празднование весь месяц перемещалось из одного святилища Богородицы в другое, но кроме трех основных – остальные остановки для процессии определял патриарх. В течение всего празднования ежедневно служили молебны Богородице. Говоря о заключительных днях празднования, Грумель указывает, что в дальнейшем празднование Успению кончалось не 31 августа, а несколько раньше, среди прочего, в связи с возрастанием роли празднования в память Усекновения главы Иоанна Предтечи 29 августа.

В. Грумель полагает несомненным, что реформа Андроника сохранилась до падения Константинополя. Следы посвящения августа Успению после гибели Византии он находит и по данным константинопольского патриархата, и на Афоне, и в Успенском соборе Московского Кремля³⁴.

Мы вправе видеть в русском церковном праздновании 26 августа завершение празднований Успению. Во многих рукописях XV–XVI вв. находим под 26 августа молитвенное последование “Послѣдование похвално къ прѣчистѣ Бѣе Вѣдче”, о котором го-

ворится, что оно воспеваётся “во всѣ лѣта мѣся августа” и что оно связано с некогда происшедшим великим избавлением от “безбожных агарян” “преславным образом Бгѡмтре”³⁵. Это последование содержит некоторые молитвословия, вошедшие в известную службу Владимирской иконе, но совершенно лишено конкретных исторических упоминаний и в основном соединяет молитвословия на Успение, на Сретение 2 февраля и на праздник Похвалы Богоматери, т. е. праздник Акафиста 5-й недели великого поста. Канонов два: один на Успение, второй – канон благодарственный Иосифа, тот, что входит в службу на праздник Акафиста – Похвалы Богородице. Богоматерь восхваляется как “наставница”, т. е. слово “Одигитрия” переведено как определение Богоматери (а не как наименование иконы)³⁶. По отношению к тексту службы Владимирской иконе это последование может быть рассмотрено и как отражение предыдущего этапа чествования Успения-Одигитрии в августе, и как параллельное явление, отражающее литургическую практику мест, не разделявших московские интересы.

Самый ранний из известных нам списков этого последования находится в знаменитом Каноннике из личной библиотеки Кирилла Белозерского. Сам Канонник датируется 1407 г., т. е. на 100 лет раньше, чем сохранившиеся списки службы праздника 26 августа как Сретения Божьей Матери Владимирской. “Последование” в Каноннике помещено под 26 августа с указанием, что оно должно быть пѣваемо “во всѣ лѣта мѣсяца августа”, упоминается и о спасении от агарян “преславным образом”. Непосредственно перед “Последованием” в Каноннике помещен “Канон к Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой его Матери на поганые молебны”, произведение патриарха Филофея в славянском переводе³⁷. Кирилл привез эти комплексы текстов на Север из Москвы в конце XIV в., где его наставником был переводчик произведений Филофея Федор Симоновский, так что книга его библиотеки непосредственно связана с живыми процессами становления литургических ситуаций и исторических образов 80–90-х годов XIV в.).

Свидетельство существования августовского “Последования” на Руси XIV–XV вв. в сочетании со сведениями о реформе Анд-

роника позволяет увидеть некоторую систему там, где прежде виделись разрозненные факты. Исключительную важность представляют данные о начале празднования в честь Одигитрии-наставницы 1 августа в рамках общих празднований Успения и о завершении пути празднования в конце месяца (при некоторой неустойчивости даты, стремящейся сдвинуться от 30-го назад, ближе к самому Успению). Это позволяет видеть в новом освещении и запутанную историю формирования русского праздника Спаса 1 августа, который к концу XIV в. проявился как празднование в память чуда Владимирской Богоматери³⁸, и само происхождение праздника 26 августа – Сретения Владимирской Божьей Матери.

На день 1 августа по ранним свидетельствам русских рукописей приходился особый праздник Спасу³⁹. Глухие упоминания древних источников не дают ясного представления о содержании праздника. Только в Евангелии Архангельского собора XIII в. отмечено: “в день (августа) св. Спаса, его же призываше царь: Всемилостивый Спасе помози”⁴⁰. Иногда к названию праздника добавляется “Спасу и Пречистой его Матери”, служба, как определяет ее Спасский, появляющаяся лишь в XV в. – Спасу и Кресту⁴¹. Архим. Сергей в поисках византийских стимулов для этого празднования указывал на малое водоосвящение 1 августа, распространившееся с введением иерусалимского устава и на связанный с ним праздник Происхождения Креста. Крест выносили 1 августа для водоосвящения, а затем носили по городу, по церквам до 14 августа. Мы знаем теперь, что в Константинополе с первой половине XIV в. внимание было отчасти перемещено с креста на Одигитрию. На Руси уставы с XV в. обычно указывали на празднование 1 августа Происхождению Креста. Однако на рубеже XIV–XV вв. появляется проложное сказание, настаивающее на присутствии и ношении Владимирской Богоматери и создающее смутное и противоречивое представление о том, что собственно празднуется.

Наиболее раннее проложное сказание русского праздника 1 августа находится в Спасо-Прилуцком прологе, теперь датированном началом XV в.⁴² Не только оно, но и некоторые другие русские статьи пролога текстуально связаны с Лаврентьевской летопи-

стью, незадолго до того завершенной. В.А. Кучкин предполагает, что проложное сказание восходило не непосредственно к тексту Лаврентьевской летописи, а к несколько более позднему своду, близко связанному с Лаврентьевской, типа Троицкой. В проложное сказание включен летописный материал – рассказ о походе Андрея Боголюбского на болгар из Лаврентьевской летописи. В самой летописи сообщалось, что Андрей взял с собой Владимирскую икону Богородицы, во время похода молился перед ней, целовал ее и воздавал хвалы и с ее помощью взял город Бряхимов, и еще сжег другие четыре города, и это было чудо новой святой Богородицы Владимирской⁴³. К этому ясному и простому тексту в проложной версии добавляется, что в походе несли крест и что там случилось еще чудо от иконы Спаса; сказано, что праздник посвящен Пантократору и деже Троице, – все это, по-видимому, должно было примирить разные традиции, сошедшиеся в дне 1 августа: старое празднование Спасу, малое водоосвящение и новый для русской традиции праздник Происхождения Креста и новая потребность праздновать 1 августа Богородицы Владимирской.

В проложной повести по отношению к рассказу Лаврентьевской летописи появляется новое выразительное добавление: параллельно с Андреем в тот же день 1 августа победу одержал византийский император Мануил, тоже взявший с собой икону, и они вместе установили праздник. Известие о Мануиле – совершенно неисторическое, но потребность включить его может рассматриваться как свидетельство того, что составители русского проложного сказания знали о существовании в Константинополе императорского празднования Одигитрии 1 августа, т. е. торжества в Одигоме.

В повести о Темир Аксаке в Московском великокняжеском своду обнаруживается сходная композиция: перед “Словом о чудеси пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву” помещено сообщение о победе византийского императора Мануила с добавлением даты этой победы – 26 августа (Моск. св., с. 222). После “Слова...” летописное известие о победе Мануила помещено снова, но уже без даты 26 августа, как обычно в летописях⁴⁴. Таким образом проложная

повесть о празднике 1 августа и повесть о Темир Аксаке в версии Московского свода используют один и тот же прием, что указывает на осознанность функционального соответствия этих произведений.

Раз композиция со Спасом, Владимирской иконой, походом князя на болгар и походом Мануила 1 августа обнаруживается в прологе начала XV в., значит, есть вероятность, что подобная композиция на 26 августа – тоже достаточно ранняя, хотя безусловно сложилась позже, чем сказание о Спасе 1 августа, так как мы не находим ее в ранних прологах. Ссылка в обоих случаях на императора Мануила (исторически двух разных Мануилов) и на греческие победы означала, что формы церковных празднований, с которыми соотносились оба сказания, приняты в константинопольской церкви. При греческих митрополитах и в особенности при Киприане создание богородичного празднования исключительно местного, не связанного с метрополией, вряд ли могло быть мыслимо.

Ссылкой на победы Мануила утверждается, что русские молебны 1 и 26 августа не являются провинциальными инициативами, это общеправославные церковные события – начало и конец августовского богородичного богослужения, включающего актуальную для того времени тему моления о защите от агарян и о даровании царям и князьям победы над ними.

Даже в позднейшей службе Сретению Владимирской иконы 26 августа, как кажется, возникшей, когда уже не помнили о всей структуре августовского празднования Успению, чествование иконы 26 августа мыслилось как общее для православного мира. Вот текст “Слова и ныне, глас 8” по минее начала XVI в.:

“Приидѣте рустии събори. приидѣте вѣрныхъ съвокупление. въ стрѣтене црци. бо отроковицѣ. се бо грядет црци своимъ честнымъ образомъ спасти град и люди. от супостатыхъ поганъ невоеван. о чюдо велие и преболши ума. како пришествиемъ ея животворнымъ. честнымъ образомъ. спротивнии побѣждаются. и скипетры цремъ нашимъ утверждаются. ноцъ упразднися и днь приближися. его же ради тебе вину спсния нашего ество наше приемлет. и вся тварь воспевае ти зовуще. радуися предстательнице. и по мощнице. и спсение душамъ нашимъ”⁴⁵.

Вообще в службе Владимирской иконе вымалывается победа на поганые “князем нашим”, цари почти совсем забыты, что и свидетельствует о принадлежности ее второй половине XV в., но здесь, в “Слово и ныне”, – тексте важном, излагающем содержание праздника, как кажется, донесена некая предшествующая фаза существования молитвословия, может быть, даже с еще не русскими элементами. Интересна форма “град и люди от сопостатных поган невоеванъ” (в современном тексте службы “невоеваны” взято во мн. числе и отнесено к “люди”, что, впрочем, не меняет дела), которая не может относиться к Москве, незадолго до того разгромленной Тахтомышем и вообще именно “воеванной”, но может быть отнесена к Царьграду, который хоть и был завоеван, но не “погаными”, а крестоносцами.

Итак, имеются некоторые основания реконструировать ранний этап церковного празднования Владимирской иконе как вовлечения ее в расширенное на весь август празднование Успению по царьградскому образцу, с переносом высокочтимой чудотворной богородичной иконы. Царьградское празднование, перемещавшееся из одного великого святилища в другое и завершавшееся во Влахернской церкви, где в то время хранились и риза, и пояс Богоматери, не могло быть воспроизведено в других православных землях. Главная Богородичная реликвия Руси – чудотворная икона – должна была стать организующим началом новой топографии празднования. Очевидно, чудотворная Владимирская икона должна была выноситься в процессии 1 августа, потом возвращаться обратно во владимирский Успенский собор и участвовать в праздновании собственно Успения 15 августа, после чего ее выносили в процессии и несли в Москву, где происходило Сретение, завершающее празднования Успению в августе. В условиях конца XIV в. этому празднованию было в целом придано значение молений о помощи в борьбе против агарян. Августовское празднование с Владимирской иконой как Одигитрией, опирающееся на Константинопольскую модель, не могло не поменять своего значения после унии и гибели Византии. Оно стало отдельным праздником в память об единожды произошедшем Сретении и в честь иконы, уже теперь неизменно пребывающей в Успенском соборе Московского Кремля. Служба Вла-

дмирской на 1 августа не сложилась, зато праздник 26 августа стал значительным русским праздником в память чуда Богоматери и первым в ряду множества русских праздников в честь богородичных икон.

Об августовском хождении Одигитрии Константинопольской в русской традиции осталось неясное воспоминание. В сказании, сложившемся к середине XVI в. и связанном с растущим тогда культом русской Одигитрии – иконы Божьей матери Тихвинской, находим известие, которое можно интерпретировать как эхо константинопольских чествований Одигитрии в августе⁴⁶. В этой версии легенды о Тихвинской иконе есть особый эпизод – подробный рассказ константинопольского патриарха новгородским гостям о ежегодном чудесном путешествии Одигитрии от 1 до 30 августа:

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. В день 1 августа патриарх со всем собором и с ним народ града того носили ее на Тивериацкое море за 15 поприщ от града того святить воды. После освящения воды 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 патриарсах и грецѣхъ. гордость. и братоненавидѣние и неправда.. тогда же чудотворная икона пречистая образ Одигитрие отиде из царствующаго града”»⁴⁷.

Киприан и его современники, организуя празднования Владимирской иконы с перемещениями ее, занимались устройством русской земли как пространства сильного и цветущего православия, способного обеспечить защиту христианскому миру от мусульманской угрозы. Роль чудотворной греческой по происхождению иконы должна была быть тем более велика, что мусульманство рассматривалось византийцами как подобие иконоборческой ереси. Августовские празднования Богоматери Владимирской дали русской традиции чрезвычайно сильный сти-

мул для последующего расцвета культов чудотворных икон во всем множестве их значений.

Итак, повесть о Темир Аксаке – история о том, как Богоматерь спасла Москву от Тамерлана, одно из самых амбициозных произведений московской идеологии – может быть рассмотрена как вторичное образование, возникшее на основе литургической и исторической реальности православного мира второй половины XIV – XV в.; повесть – результат сужения широких исторических и литургических значений, закрепления их за определенным моментом и местом. Хотя московский государственный культ Божьей Матери Владимирской, каким мы его знаем с конца XV в., представлял собой уже большую степень удаления от исходных масштабов литургической и исторической ситуации, но параллельно в церковных книжных источниках и в немосковской литургической практике сохраняются старые формы или их отдельные фрагменты.

- 1 Основные современные работы о Владимирской иконе, ее почитании и национально-историческом значении: *Щенникова Л.А.* Чудотворная “Богоматерь Владимирская” как “Одигитрия евангелиста Луки” // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 252–286; Щенникова – автор целого ряда исследований о Владимирской иконе и ее почитании; новейший синтез – весьма содержательная статья в “Православной энциклопедии”, там же и обширная библиография: *Щенникова Л.А.* Владимирская икона Божьей Матери // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 8–38. Из новейших выделим работу О.Е. Этингоф «К ранней истории иконы “Владимирская Богоматерь” и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI–XIII вв.» (*Этингоф О.Е.* Образ Богородицы. М., 2000. С. 127–156), – пример исследования, стремящегося решить вопросы значений культа на базе иконографии, без включения словесного плана. Цель работы – доказать, что во Влахернах среди прочих икон Богородицы самой чтимой была Елеуса и следовательно культ Владимирской Божьей Матери (по типу Елеусы) наиболее непосредственно воспроизводит древние формы почитания Богородицы во Влахернах. Исследование более филологического характера: *Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богородицы и духовное наследие Москвы. М., 1997. Серия работ И. Жучковой – текстологического характера, результаты кратко представлены в статье в “Словаре книжников”: *Жучкова И.Л.* Повесть о

- Темир-Аксаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287; западное “скептическое” направление: *Miller D.* Legends of Ikon of Our Lady of Vladimir: A Study of the Development of Moskovite National Consciousness // *Speculum*. 1968. Oct. P. 657–670; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 139–159.
- 2 Основные произведения о чудесах от Владимирской иконы исторического характера, сохранившиеся во множестве списков: Повесть о Темир Аксаке, рассматриваемая в настоящей статье (условное название, принятое в научной традиции, в источниках встречается под разнообразными названиями, в частности “Слово о чудеи пресвятыя Богородица егда принесена бысть икона честнаго образа Ея, юже написа Лука еуангелист, от града Володимера въ славныи сеи град Москву”), и Слово на праздник 1 августа – рассказ о походе Андрея Боголюбского на волжских болгар и победе с помощью Владимирской иконы (*Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богородицы // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 476–509), и наконец позднейшее, середины XVI в. произведение “Повесть на сретение чудотворного образа Пречистыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа...”, введенное в Степенную книгу, воспроизведено в юбилейном издании: Богоматерь Владимирская. К 600-летию Сретения иконы в Москве 26 августа (8 сентября) 1395 года. М., 1995. С. 14–25.
- 3 Излагаем здесь повесть в редакции Московского великокняжеского свода: Московский великокняжеский летописный свод 1479 г. // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 224. Далее ссылки на эту летопись даются в тексте в скобках в сокращении: Моск. св. с указанием страницы.
- 4 В. Гребенюк считает ее второй редакцией, а версию Типографской рассматривает как смешивающую редакции Моск. св. и редакцию, принятую в церковных книгах, которую он называет “княжеской” (*Гребенюк В.П.* Указ. соч. С. 46–65; *Клосс Б.М.* Повесть о Темир-Аксаке // Б.М. Клосс. Избранные труды. М., 2001. Т. II. С. 12).
- 5 См. свод этих мнений в статье И.Л. Жучковой в “Словаре книжников и книжности Древней Руси” и Л.А. Щенниковой в “Православной энциклопедии”.
- 6 Эта работа всегда сохраняла промосковскую политическую направленность и не дала таких высокопоэтических плодов, какие возникли по ходу работы в тот же период над историей Куликовской битвы.
- 7 *Ebbinghaus A.* Op. cit. S. 139–159.
- 8 “Послание на Угру”: вопросы происхождения и значения // ТОДРЛ. Т. 61 (в печати).
- 9 *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 446, примеч. 3.
- 10 *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989. Кн. 2. Т. V, гл. 2. С. 87, примеч. 157.
- 11 Известие об отступлении в тот же день и час со ссылкой на свидетелей есть в Московском своде, в Типографской летописи ничего подобного нет. Таким об-

- разом, если полагать, что это известие взято Карамзиным из “современного” источника, т. е. Троицкой летописи, то, значит, там было известие, соответствующее данным Московского свода, а не Типографской летописи, как считает Б.М. Клосс. Но вообще у Карамзина в этом месте совершенно не ясно, берется ли ссылка на современников из Троицкой или из повестей позднейших версий, где фигурирует ссылка на свидетелей.
- 12 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 59–61.
- 13 Ebbinghaus A. Op. cit. S. 144–145.
- 14 Лурье Я.С. Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 58–61.
- 15 Клосс Б.М. Указ. соч. С. 65.
- 16 Фетищев С.А. Московская Русь после Дмитрия Донского: 1389–1395. М., 2003. С. 180.
- 17 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 46–47.
- 18 Вологодско-Пермская летопись // ПСРЛ. М., 2006. Т. 26. С. 282–285.
- 19 Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 49. Для Гребенюка важно, что именно Московский свод ближе к молитве Филофея, чем текст в Типографской летописи. В Типографской после решения послать за иконой сразу следует моление Богородице: “Избави градъ сѣи отъ всякого зла, заступи градъ нашъ Москву отъ нахождения ратныхъ иноплеменикъ, избави отъ поганыхъ плѣнениа, и отъ огня и отъ меча и напрасныа смерти...” Это, по Гребенюку, показывает вторичность версии Типографской летописи по отношению к Московскому своду. Мы рассматриваем обе версии как параллельные, не имеющие общего протографа, и не ставим вопросы о том, когда они появились и какая из них появилась раньше. Обе в разных частях по-разному удалены от исходной ситуации.
- 20 Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 141
- 21 В версии Типографской то же: “Бѣше бо сей Темир Аксак велми нежалостивъ, зело немилостивъ... всегда въздвиже гонение велико на крестьяны, якоже древнии зловѣрни царие, прежние гонителие и моучителие хрестаны...” (Тип. С. 162).
- 22 Фрагменты с употреблением первого лица и наст. времени и перфекта обсуждались учеными и интерпретировались по-разному. Шахматов и другие видели здесь признак близости повести к событиям 1395 г. (Гребенюк В.П. Указ. соч. С. 56, 61), а Эббингхауз считает, что здесь проявилось переживание событий 1480 г.
- 23 То, что именно 1395 г. какая-то тревога в связи с перемещениями на юге Темир Аксака существовала, доказывается лишь косвенно известиями из Новгородской Карамзинской летописи, где рассказано, как Витовт взял Смоленск, приблизившись к нему обманом: якобы он вел рать на Темир Аксака (ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 164). Другие близкие по времени к событиям летописи под этим годом Темир Аксака не вспоминают. Известие о нем Симеонской летописи, напомним, относится к 1398 г.
- 24 О Киприане как носителе идеи единого православного мира см.: Мейендорф И. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990; Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Он же. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 186–304; Он же. Киприан // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 464–473.
- 25 Приселков М.А. Указ. соч. С. 442.
- 26 Моск. св., с. 210.
- 27 Имея в виду эту фразу, Г.М. Прохоров защищает Киприана, доказывая, что его присутствие в Москве в военном отношении было не нужно, а для него самого – опасно, а бежал он, вывозя великую княгиню Евдокию; Прохоров даже предполагает, что Киприана выгнали по требованию победителей – татар (Прохоров Г.М. О митрополите Киприане и Службенике с его Поучением // Г.М. Прохоров. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Статьи. СПб., 2000. С. 219).
- 28 Дата эта настойчиво указывается летописцами, повествующими о нашествии Тахтомьша.
- 29 Grumel V. Le mois de Marie des Byzantins // Échos d’Orient. 1932, Juillet-septembre. N 167. P. 257–269.
- 30 Васильев А.А. История византийской империи: От начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 2000. Изд. 2. С. 275. Здесь Васильев цитирует мнение В. Миллера.
- 31 Источник, повествующий об этом событии, цит. у В. Грумеля: Pachymère. Andronicus Palaeologus, III, 9–13; P.G., CXLIV, 231–255.
- 32 Указ Андроника опубликован: P.G., t. CLXI, col. 1095–1108; есть и другие издания, цитируемые В. Грумелем.
- 33 Там же; пересказываю французский перевод В. Грумеля.
- 34 Здесь он ссылается на указание Сергия Спасского (по новому переизданию: Сергий Спасский. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 2. С. 265, 263). В. Грумель не совсем хорошо понимает указания Сергия, который заносит отдание праздника по данным афонских и царьградских рукописей и под 23 и под 28 августа, в Успенском соборе – 23 августа. Кроме этого случая Грумель не использует славянские источники.
- 35 Здесь заголовок цит. по: Собрание Троице-Сергиевой лавры. № 593. Л. 152; рукописи собрания Троице-Сергиевой лавры цит. по цифровым копиям: <http://www.stsl.ru/manuscripts>
- 36 Определение “наставница” сохранилось и в службе Владимирской иконе, но в меньшем количестве, в стихирах на хвалитях, которые были в указанном последовании.
- 37 Канонник 1407 г. ГРМ. Др.гр. 15. Последование: Л. 300–319 об.; канон Филофея: Л. 291–300). Состав Канонника: Варлаам, архим. Описание рукописей

- собственной библиотеки Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2, отд. 3. С. 5–68.
- 38 Об истории вопроса см.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы московского царства. СПб., 1995. Гл. 3. С. 139–144.
- 39 *Сергий Спасский.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 3. С. 295–296.
- 40 Там же. С. 297.
- 41 Там же.
- 42 ГПБ. Собр ПДА, 1/264, 1-2. *Абрамович Д.И.* О Спасо-Прилуцком прологе Санкт-Петербургской Духовной академии // Новый сборник статей по славяноведению. СПб., 1905. С. 282–288. Второй ранний пергаменный пролог с этим сказанием: РГБ, собр. Рогожск. кладб., № 511. Статья Г.Ю. Филипповского о “Сказании” – см.: СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 411. Кроме указаний на рукописные источники, статья, как и ряд работ этого автора на ту же тему, содержит мнения, весьма спорные, о принадлежности этого текста Владимирской литературе XII в. и первичности его относительно летописи (в этом Филипповский следует Н.Н. Воронину). В. Кучкин указывает на несомненную первичность летописного текста: *Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Указ. соч. С. 482. В том же году я выразила предположение об использовании для создания этого текста данных из Лаврентьевской летописи, тенденциозно измененных в “Сказании”. Неустойчивые названия праздника и вместе с ним сказания свидетельствовали, что основой его стали византийский праздник Происхождения креста, новый в то время для русского устава, и какие-то отзвуки древнего русского празднования Спасу 1 августа, может быть, тоже как-то связанного с византийскими обычаями этого дня – малым водоосвящением и праздником Происхождения креста (*Плюханова М.Б.* Указ. соч. С. 124–132).
- Исследования “Сказания” о празднике Спаса 1 августа продолжают и сейчас: *Клосс Б.М.* Избранные труды. М., 2001. Т. 2. С. 152–155; *Конявская Е.М.* История сложения цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV–XVI вв. // *Религии мира: история и современность: 2005.* М., 2007. С. 22–39; *Лосева О.В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 239–244. В книге Лосевой публикация текста “Сказания” по трем древнейшим спискам Пролога (С. 444–448). Мнения по-прежнему колеблются между идеей об использовании в “Сказании” Троицкой летописи, т. е. его происхождении в начале XV в. (Б. Клосс), и представлением о раннем возникновении текста и праздника (Е. Конявская, О. Лосева).
- 43 Лаврентьевская летопись // ПСРЛМ. 1997. Т. 1. Стлб. 352–353.
- 44 В Типографской летописи под 1394 г. – С. 160.
- 45 Служебная минея на август. Собр. Троице-Сергиевой лавры, № 590, начало XVI в. Л. 256 об. В другой августовской минее того же собрания (№ 592. Л. 192 об., XVI в.) уже нет упоминания царей. Возможен и промежуточный вариант: “сқыпетры црёмъ и князем нашим”.
- 46 По составу эта версия определяется исследователем сказаний о Тихвинской иконе В.М. 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 Погодина, 643 Кириллин не рассматривал (РО ГНБ, собр. Погодина, 643. Жития святых русских. 2-я пол. XVI в. О Тихвинской иконе Богородицы: 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: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 84–85. В редакции Е, более поздней, опубликованной Кириллиным, в этом же рассказе как день возвращения указано 2 августа (*Кириллин В.М.* Сказание о Тихвинской иконе Богородицы “Одигитрии”. М., 2007. С. 251, примеч. 15).
- 47 РО ГНБ, собр. Погодина, 643. Л. 172 об. В статье В. Кириллина приведен этот фрагмент по другому списку (*Кириллин В.М.* Литературная судьба... С. 85).