

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКИ ФИЛОЛОГИИ
Книга 2 – Литературознание
Том 86, 1993

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA „ST. KLIMENT OHRIDSKI“
FACULTE DES PHILOGIES SLAVES
Livre 2 – Les Lettres
Tome 86, 1993

СРЕДНЕВЕКОВАЯ СИМВОЛИКА ВЛАСТИ В SLAVIA ORTHODOXA

ФЛОРЕНТИНА БАДАЛАНОВА-ПОКРОВСКА
МАРИЯ ПЛЮХАНОВА

Редактор: проф. Л. Боева
Рецензент: проф. В. Тъпкова-Заимова

*Флорентина Бадаланова-Покровска, Мария Плюханова. СРЕДНЕВЕКОВАЯ СИМВОЛИКА
ВЛАСТИ В SLAVIA ORTHODOXA*

Исследование посвящено семиотике истории. Рассматривается эволюция представлений о природе царства в контексте Slavia Orthodoxa, равно как и связанные с ним компоненты идеальной парадигмы владетеля: царская титулатура, инсигнии и символика.

*Florentina Badalanova-Pokrovska, Maria Plyuhanova. MEDIEVAL SYMBOLS OF POWER IN
SLAVIA ORTHODOXA*

This text attempts to explore the semiotic of history, in particular the evolution of concept of kingdom in the context of Slavia Orthodoxa, as well as the „regal“ text and context – the rulers titles, insignia and symbols, the „ideal paradigm“ of the ruler.

ВВЕДЕНИЕ

Русская словесность XVI – первой половины XVII вв. целиком захвачена одной темой, теперь ее называли бы исторической – речь шла о царстве, о его природе, путях и гибели. Для понимания и описания небывалого новшества – Московского царства – литература не стремилась создавать

новые средства. Стремление к новизне форм и образов не могло быть свойственно средневековой словесности. Но все свои возможности, все традиции, символы, устоявшиеся формы словесность отдала на службу исторической теме. То же происходит и с фольклором: исторические имена и реалии Московского царства проникают в традиционные эпические и обрядовые контексты и преобразуют их. Время формирования и расцвета русского исторического фольклора – XVI–XVII вв. – эпоха Московского царства и, соответственно, тема Московского царства остается для него основной. Сейчас, когда уже совершенно невозможно записать былинку и почти забыты, редки исторические песни, записи песен о гневе Ивана Грозного или о том, как молодец зовет девицу в разрушенную Казань, остаются многочисленными.

Многие исследования, посвященные проблемам исторического самосознания Московского царства, касаются особо важных для этого периода формул типа „царство – Новый Царьград“, „Новый Рим“, „Третий Рим“, „Новый Йерусалим“, „Новый Вавилон“, „Новый Киев“. Такие формулы как выражение политических идей эпохи рассматриваются в работах по истории русской публицистики (Лурье; Зимин, 1958; Хорошкевич, 1975; Гольдберг и др.). Особенным вниманием пользуется конструкция „Москва – третий Рим“, поскольку она получила широкое хождение в идейных спорах XIX–XX вв. Выделение этой формулы из ряда подобных и из средневековых контекстов вообще привело к ее модернизации, вследствие чего она может истолковываться как нечто нетипичное для XVI в., как мысль одинокого книжника, на которую откликнулись лишь немногие книжники из церковной среды (Гольдберг, с. 143). Но стоит вернуть эту формулу в ее контекст, как сама собой отпадает возможность сомневаться в ее глобальном значении. Для эпохи Московского царства исторические формулы – не просто выражение идеи, а провозглашение законов восприятия исторических событий, истории. Это рефлексия второго порядка. Сами формулы, в том числе и „Москва – Третий Рим“, могут встречаться в текстах достаточно редко, но это не отменяет универсального значения законов, ими определяемых.

Средневековые исторические формулы указывают на необходимость, жесткую для средневековой культуры, мыслить явление в соотнесенности с образцом, образ с праобразом. Для словесности это означает следование тексту – образцу, описывающему праобраз нового явления. Следование образцу неизбежно при создании любого текста. Но средневековые книжники, в отличие от писателей „Нового времени“, подражают авторитетному тексту сознательно, воспроизводят его по возможности полнее, видя в таком воспроизведении средство сохранить порядок мироздания. Чем большего расцвета достигает средневековая словесность, тем лучше, искуснее и почтительнее следует книжник образцу. В этом смысле XVI в. является временем высшего расцвета русской средневековой словесности.

Средневековые исторические формулы подобны обычным в житиях утверждениям, что такой-то святой, герой жития есть новый имярек, т. е. Прокопий Устюжский – Новый Андрей Царьградский юродивый, Корнилий Выговский – Новый Агапий и т. п. Эти утверждения в житиях часто носят характер метаописания: ими указывается направление работы книжника как следование житию образцового святого (Ф. Бадаланова – Покровская, М. Плеханова, 1989). Но в исторической словесности следование образцу – дело совсем другое, чем в житийной. В отличие от агиографии историческая словесность не имеет календарно и иерархически упорядоченного круга образцовых текстов. Утверждая, например, что Москва есть Новый Киев, историческая мысль эпохи не располагает при этом безусловно авторитетными текстами, в которых описывался бы Киев. Сведения нужно было искать в летописях. Утверждение Московского царства сопровождается непрерывной работой над созданием летописных сводов и хронографов – работой, которая по количеству затраченных усилий и количественным результатам далеко превосходит все достигнутое в историографии предшествующей и последующей эпох. Хронографы и летописные своды становятся, как на это неоднократно указывалось (И. В. Евсеев, А. Н. Попов и др.), энциклопедиями мотивов, образов, идей, необходимых для осмысления новых явлений в русской государственной жизни.

Один из самых совершенных исторических текстов XVI – начала XVII вв. – „Казанская история“ – построен в соответствии с правилами, заданными в исторических формулах эпохи, вводит в текст сами формулы: „И тогда великая наша Русская земля освободится от ярма и покорения бусурманского, и начат обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагатися. ... Ей же премудрый царю Христе даждь расти, яко младенцу, и величатися, и разширяться, и всюде пребывати в муже совершенне, и до славнаго своего второго пришествия, и до скончания века сего. И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко второй Киев, не усрамлюжеса и не буду виновен нареци того, и третий новый великий Рим, провозсиявший в последняя лета...“ (КИ, с. 57).

Другое замечательное произведение исторической словесности времен Московского царства – „Повесть о зачале Москвы“ – подробно описывает правила построения текста, обозначенные формулой „Москва – Третий Рим“. „Повесть“ – самый теоретический текст в исторической словесности XVI–XVII вв. Она ставит перед собой задачу – объяснить право Москвы „царством слыть“ и указывает, что решить задачу можно лишь выявив черты сходства между историей всех трех Римов: „Поистинне же сей град именуется третий Рим, понеже и над сим бысть в зачале то же знамение, яко же над первым и над вторым; аще и различно суть, но едино кровопролитие“ (Салмина, 173–174).

Событие – общее для истории трех Римов – пролитие крови при основании царственного города. Легенду о кровопролитии в основании Москвы „Повесть“ конструирует из летописного материала, насыщая его подробностями из византийской истории по Хронографу редакции 1512 года (параллели выявлены в исследовании М. А. Салминой), и сопоставляя с известиями о кровополитии в Риме из того же Хронографа. Легенда здесь именно конструируется, тем самым право Москвы „слыть царством“ в „Повести“ не только обосновывается, но и обеспечивается.

В фольклоре композиции и формулировки подобного рода, конечно, невозможны. Однако это не означает, что фольклор чужд исторической словесности времен Московского царства. Наоборот – в XVI веке устанавливается, а в XVII достигает расцвета процесс взаимопроникновения книжных и устных текстов, свидетельствующий о том, что устная и письменная традиции родственны друг другу в этот период. Фольклор пользуется иными средствами для достижения тех же целей, он не сравнивает, например, Москву с Киевом, но применяет „киевские“ эпические контексты для развития московских сюжетов. Что касается имен собственных, то для фольклора вообще органичен принцип, выраженный в книжной словесности историческими формулами – возводить имя менее символическое к более символическому. Фольклор не сравнивает имена и названия, а просто замещает одно другим. Так, Москва может быть названа Царьградом, Царьград – Иерусалимом и т. п. Самый яркий и разработанный (см. Мачинского) пример из этой области – использование гидронима „Дунай“ в славянском фольклоре для наименования крупных славянских рек – Дона, Днепра, Москвы-реки и пр. (М а ч и н с к и й, с. 158). Дунай в этих текстах не имя нарицательное, обозначающее реку вообще, а наименование символического первообраза. Каждая славянская река – Дунай, поскольку она есть отражение первообраза.

Идея первообраза весьма значима для фольклора. „Голубиная книга“ – вместилище древнерусской фольклорной мудрости – представляет собой, по существу, перечень первообразов и первособытий: „А небесный царь – над царями царь, ... Акиян-море – всем морям отец. ... А кит рыба всем рыбам мати ... Ердань-река – рекам мати...“ (К и р ш а Д а н и л о в, с. 211).

Соотнесенность с первообразом может проявиться в фольклоре простой подменой наименования (вместо Дона – Дунай), срастанием двух наименований (Дон – Дунай), сообщением с генетической связи с первообразом (Дон впадает в Дунай, или в „Голубиной книге“: „От чего зачалися звезды... Часты звезды – от кудрей божьих!“ (там же).

В рукописной традиции XVII в. известны две повести – обе тесно связаны с фольклором, – демонстрирующие понимание Царьграда, характерное для этой эпохи: „Повесть о граде Иерусалиме“ и „Повесть о походе русских богатырей на Царьград“. В первой „Повести“ град назван Иеруса-

лимом, изображен он как Царьград, в нем находится церковь Софии, впрочем, в церкви находится гроб Господень. Повесть предсказывает явление этого града на Руси: „А что с тое страны восточныя восходит луч солнца красного, осветил всю землю светорускую, то будет на Руси град Иерусалим начальный, и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божия...“ (Б у с л а е в, с.41). Во второй повести Царьград мыслится как город царя Константина, расположенный вдалеке от Русской земли. Богатыри отправляются туда и одерживают победу над погаными тамошними богатырями. Эти повести реализуют формулу „царство – новый Царьград“, причем так, как это вообще характерно было для исторической мысли периода Московского царства, когда стремление отыскать Царьград у себя, в русской земле, сочеталось со стремлением отвоевать Царьград, т. е. продлить Русскую землю до Царьграда включительно. Фольклор и книжная историческая словесность в эпоху Московского царства заняты одинаковыми проблемами.

Итак, для изучения русских исторических средневековых формул следует определить прежде всего, какова семантика их предикатов.

„Повесть о начале Москвы“ – единственный случай, когда образ Рима конструируется прямо на наших глазах, здесь же в тексте. В других случаях некий образ подразумевается, но не выводится даже из контекста. Предикаты в исторических формулах наделены некими более или менее для тех времен общепринятыми культурно-языковыми значениями. Для реконструкции общепринятых значений естественно обратиться к источникам наиболее распространенным, коллективно санкционированным, т. е. к фольклору и к общеизвестным в эпоху Московского царства памятникам книжной словесности. Задача предлагаемой ниже работы носит достаточно ограниченный характер. Здесь рассматриваются некоторые элементы, образующие значение предиката в формуле „Москва – новый Царьград“: образ царьградского царя и символ царьградского царения – крест (в I части), а также мотив взятия Царьграда как символического воцарения (во II части).

Реконструкция культурно-языковых значений затруднительна в случае отсутствия сравнительного материала. Привлечение или сопоставления более поздних источников опасно тем, что может привести к модернизации рассматриваемых символов. Задача работы, в частности, состоит в том, чтобы очистить символы времен Московского царства от наслоений последующей имперской идеологии.

Более соответствуют потребностям исследования параллели из книжной традиции времен Второго Болгарского царства и из болгарского фольклора, воспринявшего тему царства и его гибели в связи с падением в конце XIV – первой половине XV вв. южнославянских государств и Царьграда.

Тырновское (т.п. II Болгарское) и Московское царства возникают и самоопределяются в сходных условиях и сходным образом. Как Московское

царство возрастало и крепло после взятия Царьграда турками, так Болгарское – после взятия Царьграда крестоносцами в начале XIII в. (укрепление Болгарского царства было и практически обусловлено падением Константинополя). Болгарские средневековые книжники противопоставляют оскверненности византийской столицы чистоту и святость столицы болгарской (ср. Житие Петки Тырновской, составленное Евфимием Тырновским – Калужницкий, с. 178). Тырново именуется Царьградом и уподобляется Новому Риму (Б а к а л о в, с. 176; Г е о р г и е в, с. 12; Г ю з е л е в, с. 26; Д у й ч е в, 1972, с. 430 и др.). Московские и Тырновские книжники пользовались почти общим кругом источников византийского происхождения, как церковных, так исторических, т. е. образ Византии, идущий от нее самой, был у них схож.

Сходство условий, в которых возникли болгарские и русские исторические формулы, сходство самих формул настолько велико, что заставляет предположить прямую передачу средств исторического самоопределения из Тырново в Москву. О том, что такой процесс осуществился в рамках второго южнославянского влияния, писали специалисты по русско-болгарским связям еще в XIX в. (см. К. Р а д ч е н к о). В фундаментальной диссертации Х. Шедер, рассматривающей политические формулы славянских царств – Тырновского, Сербского и Московского, на материале посланий и похвальных слов показано совпадение идеологических стереотипов тырновских и московских. Х. Шедер предполагает, что эти стереотипы – идеи и формулы – были перевезены на Русь митрополитом Киприаном (Ш е д е р, с. 15). Внутри самой системы аргументов у Шедер ясно ощущается избыточность такого предположения. При прочих сходных условиях в Тырново и в Москве, независимо от того, как действовал Киприан, должны были возникнуть одинаковые формулы, обычные и естественные для средневекового мышления вообще.

Таким образом, болгарская и русская традиции имеют общие образцы, общий набор исходно заданных символов и оперируют сходными конструкциями. Сопоставление болгарской и русской традиций позволяет выявить специфические, национально-исторические особенности, характеризующие применение символа на той или иной почве.

ЦАРСКАЯ ПАРАДИГМА В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ СЛАВИИ (КРЕСТ ИМПЕРАТОРА КОНСТАНТИНА В БОЛГАРСКОЙ И РУССКОЙ ТРАДИЦИИ)

Болгарские и русские средневековые книжники имели в своем распоряжении общий единый фонд исходных сведений о первом христианском императоре – Константине Великом. Церковно-славянская традиция его жизнеописания весьма мало исследована. Нам известна только одна попытка сводного описания рукописей, содержащих греческое и славянское житие святых Константина и Елены и похвальные слова им (М. К р а ш е н н и к о в). Исследование Крашеникова ограничивается несколькими десятками случайных рукописей, что не позволяет даже приблизиться к постановке текстологических проблем. Пользуясь сделанными мимоходом замечаниями А. Н. Веселовского (Южно-русские былины: VIII. Царь Константин в русских и южнорусских песнях, с. 291) и А. Н. Попова (Обзор, ч. 2, 29–30), можно предполагать только, что обширное церковно-славянское житие Константина и Елены, вошедшее в Макарьевские Четыи минеи (21 мая), соответствует греческому житию, существовавшему в таком виде в XI веке. Происхождение греческого жития не ясно. Принято считать (Чичуров, 1983), что в основании традиции жизнеописания Константина Великого лежит труд Евсевия Кесарийского (русская публикация – см.: Е в с е в и й, Собр. соч., т. 2). Однако от версии Евсевия житие отстоит довольно далеко. При том, что заимствование житием фрагментов из евсевиева панегирика несомненно, многие важнейшие мотивы и сюжеты жития не обнаруживаются у Евсевия. У него отсутствуют легендарные подробности, многочисленные чудеса, переполняющие житие: история зачатия, спасение от жертвоприношения в персидском плену, тройное явление креста, завоевание Византии, основание новой столицы, история болезни и исцеления от нее крещением и пр. У Евсевия не появляется одно из важнейших действующих лиц жития – папа Сильвестр. Елена у него едва упомянута. Житие Константина и Елены – не результат эволюции жизнеописания Константина, созданного Евфимием, житие – это собрание легенд о Константине и Елене и папе Сильвестре, которые были отчасти переданы Евфимием, а отчасти ему не известны.

Константин как символ Византии-Нового Рима, как образец христианских царей, воспринимался болгарами и русскими через посредство жития. Отзвуки одной и той же житийной версии обнаруживаются в источниках и Тырновского, и Московского царств. Они есть в текстах Киевской Руси и в легендах, восходящих ко времени т. н. Первого Болгарского царства.

Церковно-славянское житие Константина и Елены варьируется преимущественно за счет сокращений, а не за счет каких-либо существенных переработок.¹

Авторам предлагаемой работы житие Константина и Елены известно в наиболее полном виде по Минеям XV и XVIII вв.², по Еллинскому летописцу II редакции (здесь незначительные сокращения)³, с сокращениями – по Хронике Георгия Амартола (И с т р и н, 1920), по двум Хронографам XIV и XV вв.⁴, по „Слову похвальному святым Константину и Елене“ патриарха Евфимия Тырновского (К а л у ж н и ц к и й), по Русскому Хронографу ред. 1512 г. (ПСРЛ, т. XXI). На этот же круг представлений опирается церковная служба св. Константину и Елене 21 мая⁵. К ней же отсылают минейные торжественные „Слова“ в честь праздника Обретения Креста Господня (Минеи Четы, сентябрь, 13–14).

Основной, многократно повторенный в Константиноеленинском житии мотив – это чудесное явление креста на небе и воспроизведение явленного образа в золоте, дереве, меди и т. д. Дело Константина – создавать и утверждать эти земные воплощения первообраза.

Первый крест является Константину перед завоеванием римской императорской власти, второй – перед битвой с византийцами, т. е. перед основанием столицы Константинополя, третий – при столкновении со скифами на Дунае (об этом событии славянские источники говорят весьма кратко и неясно). Явление креста сопровождается надписью или „гласом“: „Тем побеждай“ или „Константине, сим одолевай“ (Минея XV в., л. 23; Хронограф 1512, с. 263).

Из всех материальных воплощений креста ближе всех к первообразу – крест животворящего древа, найденный матерью Константина Еленой в Святой земле, в Иерусалиме, на Голгофе: Елена находит „трие кресты погребны“ (Хрон. 1512, с. 271), два – на которых были распяты разбойники, и третий – животворящий. Чтобы определить, какой из крестов – распятие Христа, ко всем трем прикладывают тело умершего (или умирающего) и мертвый оживает, прикоснувшись к животворящему дереву.

После возвращения Елены Константин вновь воспроизводит трижды явленный ему образ в виде трех медных крестов и воздвигает их мраморном столпе, написав на каждом по слову: „Иисус Христос победитель“. Далее по небрежности повествования, впрочем, сохраняемой рядом источников, оказывается, что крест на столпе один. Он назван императором Ираклием – Аникитос, „сиреч победитель“ (Хрон. 1512, с. 272).

Во всех известных нам церковнославянских вариантах жития ощутимо некоторое безразличие к судьбе материальных воплощений символа. О первом, золотом, кресте сказано, что он до сих пор хранится в царских хранилищах (Минея XV в. л. 23 об.); о втором – что царь повелел носить его перед полками, о третьем не сказано ничего. О кресте животворящего

древа в Пискаревском списке Еллинского летописца сказано по ошибке, что Елена отдала его римскому архиепископу Макарию (вместо „иерусалимскому“, л. 281). Степень почитания каждого из крестов-реликвий не изменена внутри жития. Каждый из крестов становится объектом особого почитания в момент, когда он сотворен, именно тогда он ближе всех стоит к первообразу. Каждый следующий описываемый крест обозначает собой предыдущий и подменяет его. Так, Аникитос – константинопольская колонна – в конце жития становится воплощением всех предыдущих крестов и оказывается ближе к первообразу, чем любой другой – даже иерусалимский. О колонне рассказано, что трижды в год к ней „яко молния“ сходит с небес ангел и, обходя ее, кадит и возглашает тонким и сладким гласом. Это происходит на крестопоклонной неделе, на Воздвижение – 14 сентября и в день Видения креста в Иерусалиме – 7 мая (Минея XVII в., л. 630; Хрон. 1512, с. 272).

Мысль славянского книжника устремлялась к первообразу, минуя его материальные воплощения. Там, где нам видятся конкретные и различные предметы (одно – Аникитос, другое – крест с Голгофы), он видел единую метафизическую сущность. В конце пространной редакции жития сообщено, что при императоре Ираклии случился „трус“ и Аникитос поколебался, однако Ираклий укрепил его (Еллинский летописец, л. 283 об.). Таким образом, здесь передана история увоза и возвращения Иерусалимского креста – животворящего древа: в 614 г. персы вывезли его из Иерусалима, в 628 г. Ираклий отвоевал его, вновь воздвиг в Иерусалиме, в потом для лучшей сохранности перевез в Константинополь.⁷

В хождениях русских паломников, хотя они и кажутся простодушным перечнем знаменитых святых, не найти ясных сведений о судьбе крестов-реликвий, упомянутых в житии Константина. Так, анонимный паломник, посетивший Царьград на рубеже XIII–XIV вв. увидел в алтаре св. Софии крест „на котором распята Господа“ (Хождения, с. 81). Однако известно, что к указанному времени такого креста уже не было на земле, поскольку крестовосцы, не разделявшие восточной привычки устремляться сквозь образ к первообразу, разломали при взятии Царьграда животворящее дерево на мелкие части и распространили их по всей Европе. (Мајеска, р. 222). Можно, конечно, предположить, что русский паломник, находясь в неведении относительно этих событий, был обманут. Но скорее он следовал обычному для средневековой христианской мысли представлению, по которому, чем ближе от к первообразу. Отсюда – крест, находящийся в алтаре Софии, и есть животворящее дерево.

В памятниках славянской словесности любой крест называется или может быть назван крестом животворящего древа совершенно независимо от того, присутствует ли в нем частица материально конкретного иерусалимского креста.

Житие Константина и Елены интересно как изображение процессов средневекового восточнохристианского знакообразования. Речь в нем идет о создании знаков – вещественных подобий явленному символу. Знаки-реликвии получают имя. Но имя это шире по своему символическому значению, чем единичная конкретная реликвия. Слово само есть явленный символ, и обозначать вещественное подобие – ниже его возможностей. Словом книжник пользуется не для наименования предмета, а для обозначения идеи, поэтому предмет – низшая форма обозначения той же идеи – оказывается в тексте в положении противоречивом: его название ему не принадлежит, его уникальность игнорируется, его конкретные свойства как предмета предаются забвению.

Это затрудняет однозначное определение понятия „крест Константина“ для церковно-славянской традиции. Сама традиция не злоупотребляла таким наименованием креста (если вообще им пользовалась) вплоть до XVII в. Представление о кресте Константиновом выработано Евсевием и сохранено в Западной Европе. У Евсевия оно вполне определено и однозначно, поскольку, по его версии, Константину крест явился лишь однажды и будущий император создал по его подобию знак – лабарум, форма которого подробно описана. Соответствующая западноевропейская эмблема – знамя, носимое перед полками – и связывалась с именем Константина (см.: В и л и н б а х о в, 50–51). Гораздо менее ощутимой для Запада была связь имени Константина с образом иерусалимского креста, поскольку Константин не был канонизирован римской церковью и обретение креста Еленой было для Запада самостоятельным сюжетом, вне константинова жития.

Однако, при всем отличии церковнославянской константиноеленинской традиции от западной, понятие креста Константинова весьма существенно для интерпретации славянских текстов. На славянской почве это понятие не будет связываться ни с эмблемой, ни с реликвией. Это символ креста, но с тем специфическим оттенком значения, которое он имеет в житии Константина и Елены. Как ни стремится образ креста в житии раствориться в первообразе, он сохраняет свои особенности. Крест в житии направлен к земному властителю, он явлен ему, ему передан, им сделан, им обретен, им вздвигнут, сохранен и т. п. В житии и связанных с ним текстах крест символизирует совмещение христианства с земной властью, становится оружием победы, орудием устройства земли. Так, в службе Константину и Елене 21 мая: „Оружие крепко царю нашему дал еси, крест твой честный им же царства на земле праведно. просиав благочестием. и царству небесному сподобися. Милосердием твоим тем же ти человеколюбное смотрение славим Иисусе всеильне Спасе душам нашим...“

Рассматривая особенности усвоения в книжной и народной словесности двух разных традиций такого символа, можно получить материал для

характеристики средневековых глубинных представлений о природе земного царства в их национальном изводе.⁸

БОЛГАРСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Мотивы жития Константина и Елены пронизывают болгарскую словесность, они глубоко проникают в церковную и народную обрядовую жизнь. Их важность для обрядового фольклора исключительна. Вместе с тем они организуют южнославянские средневековые представления об истории.

Так называемая „Болгарская апокрифическая летопись“⁹, содержащая легенды времен Первого Болгарского царства, для изображения царствования царя Петра (927–970 гг.) использует пересказ жития Константина и Елены с включением болгарских реалий. Константин пребывает по этому источнику на Болгарской земле. Значение царя Петра определено упоминанием братской любви между ним и Константином. Эпоха царствования предшественников Петра описана как следствие Божьего вмешательства; это описание отмечено знаком сакральности. Его следует отнести к жанру средневековых видений об устройстве мира. Визионер – „Исаѳа пророкъ, иже Богомъ възлюбленъ въ пророцѣхъ, Господемъ нашимъ ꙗсоу Христомъ“ (И в а н о в, 1925, с. 280). Перед описанием странствий своих пророк подчеркивает: „прѣдохъ бо жѣемъ повелѣнѣемъ сказати“ – т. е., его устами глаголет сам Господь.

Средневековый книжник сопрягает историю основания болгарского царства с идеей расселения от Р И М А как от своеобразного центра Вселенной. Далее следует перечень имен болгарских правителей и история их деяний. Автор „Апокрифической летописи“ вводит в парадигму идеального царя функцию демиурга. Создание царства мыслится как конкретное созидание городов и, в частности, столицы: „Испор царь прѣемъ царство бльгарское. И тѣи царь създа гради великие... онъ създа Плюска град... Потом же паки прѣе царство блгарско Сумеон... И създа гради великие по мору, и великы градъ Прѣславъ онъ създа...“ (И в а н о в, 1925, 282–283). Таким образом, болгарские цари как бы „создают парадигму“ градостроителя как функционального эквивалента божества; эмблемным подвигом Константина Велико-го является тоже основание мирового города – столицы державы. Итак, он современник Петра: „И тогда, в летех светаго Петра цара болгарского, обрете се жена нека вдовица, млада и мудра и зело праведна, въ земли блгарстѣи, именемъ Елена. И роди Константина царя, света мужа и праведна. Съ убо бѣс сын Констандина Зеленого и от матер Елены, и съ Констандин глаголеми Багрянородни царь римски. И по зависти, мати его Елена бежа въ Визу град от еллин римских, понеже обрете се непразна сушти, и

тамо роди Константина царя. И таму яви се аггел господьнъ и благовествова ему чьстни кръсть на вьстоце – Люблеста бо се Петр царь и Константин царь... (Константин собрал свое войско, взял с собой мать и отправился на Краниево место – Голгофу, по дороге он увидел маленький городок Визу и решил, что после обретения креста в Иерусалиме он вернется сюда и устроит столицу. Так он и поступил. В это время на Болгарию напали насильники и исполины и погубили ее. Петр бежал в Рим и там умер. Константин Великий устроил Н О В Ы Й И Е Р У С А Л И М, пошел на Дунай, основал город Бдинь, снова населил землю болгарскую, создал множество городов, пребывал в этом царстве и здесь же умер (И в а н о в, 1925, 284–285).

Таким, полуфольклорным способом болгарская летопись утверждает парадигму идеального властителя. Царь Константин и заменяет собой болгарского царя, и сосуществует с ним. В летописи выделяется весьма важный для всей болгарской традиции мотив: обретение креста представлено как преамбула к истории создания царства. В житии порядок событий – иной.

Рассмотреть восприятие константиновой парадигмы в книжной традиции Первого болгарского царства невозможно из-за слабой сохранности источников. Однако о стремлении уподобить правителя святому царю Константину можно косвенно судить по факту канонизации болгарских царей. Первым канонизованным владельцем, как и положено, является Борис – Михаил – креститель болгарского народа (житие его не сохранилось). Сходная культурно-историческая ситуация – принятие креста – порождает аналогичную модель конфессиональной рефлексии. Знаменательно, что культ „святого отца нашего Петра инокааго, бывшего царя Българом,“ (Г е о р г и е в, с. 141; И в а н о в, 387–390) сопрягается с культом народного святителя Ивана Рильского, современником которого он являлся. Налицо опять достаточно знакомая культурная модель – ЦАРЬ И СВЯТИТЕЛЬ-ЧУДОТВОРЕЦ (Константин Николай Мирликийский или Сильвестр Римский).

Традиция канонизации болгарских царей прервалась с падением Первого Болгарского царства, рухнувшего в начале XI века под ударами Византии и потерявшего тем самым не только свою политическую, но и церковную независимость. Но культурная модель властителя была воспринята Вторым царством от Первого. В проложном житии Ивана Рильского, после шестой песни канона в так называемой Драгановой минее (XIII в.) автор соединяет имена царя Петра и Константина Великого, указывая на них как на образцы, которым должен подражать новый болгарский царь Иван-Асен I (1186–1196). В этом контексте Петр назван как синоним Константина Великого в роли парадигмы для новой династии.

Болгарские цари новой династии становятся Новыми Константинами в более конкретном смысле, чем это могло быть доступно для первых болгарских царей. Условием возрождения болгарского государства стал захват

Константинополя крестоносцами. Падение Константинополя как бы дает право болгарскому царю Ивану-Асену II (1218–1241) заявлять весьма решительную в политическом плане претензию на обладание титулом „царь българом и грьком“ (ср. И в а н о в, 576–577). Болгарский царь начинает мыслить себя единственным в восточнохристианском мире: „Тькмо сущим градовом окрест Цареграда и самого того града дръжаху фрязи, нь и ти подь руку царства моего повиноваху ся понеже много царе не имеху разве мене“ (Г е о р г и е в, с. 41). Мощь скипетра греческого царства ослабела, и по Божьей воле ему противостоит теперь мощь и благочестие „крепителя православия“ царя болгар (П о п о в, А. Обзор, ч. I, 190–192; ч. III, 33–34, 36–37, 144–145). В контексте таких идей царь Иван-Александр естественно оказывается Новым Константином и обладателем креста-скипетра, отобранного у византийцев.

Похвала Ивану-Александру из Софийской псалтири¹⁰, воспевая подвиги царя во время войны с Византией в 1332г. и победу над императором Андроником III Палеологом, называет его царем царей, вторым Александром и новым среди царей Константином „по вере и благочестию, сердцу и нраву“, так как победоносный крест есть скиптер его и хоругвь. Формула „сим победиши“ в несколько трансформированном виде является стержневой при дальнейшем описании подвигов „великого царя Ивана Александра, похвалы и славы болгар“ – храня упование на „победоносное древо“, он „победил крепко“ вражеские силы, разогнал своих противников крестом.

В Похвале Ивану-Александру в Лондонском евангелии¹¹ царь вновь уподобляется Константину. Сам акт обретения четвероевангелия и его перевода по заказу царя на болгарский отождествляется автором похвалы с обретением Константином и Еленой животворящего креста Господня. Обретение евангелия-креста – залог процветания царства.

По канону (ср. по этому поводу наблюдения и разыскания Е. Б а к а л о в о й), отраженному отчасти и в нумизматических памятниках эпохи, царь должен был изображаться со скипетром в правой руке. Скипетр заканчивался крестом (П е н ч е в, с. 12)¹².

По мнению некоторых исследователей, на монетах изображен крест, императорская византийская инсигния, завоеванная болгарями во время катастрофического поражения армии Исаака II Ангела в 1190г. (И о р д а н о в, с. 221). В дополнениях к „Истории“ Георгия Акрополита, повествовавшей в частности об особо торжественном праздновании Крещения при болгарском царском дворе, Феодор Скуфариот подчеркивает, что болгары во время праздника выносили императорские знамена, завоеванные вместе с императорским крестом при победе над Исааком II Ангелом (Д у й ч е в, 1972, с. 256).

¹⁰ Этот титул царь присвоил себе после победы над эпирским владельцем Т. Комнином в 1230 г.

Очевидно, что царские инсигнии Византии, перешедшие в руки династии Асеней, занимали чрезвычайно важное место в церемониалах болгарского двора. Сам расцвет государства сопрягался с моментом их перемещения в Болгарию. Крах императорской армии в 1190 г. явился прамбулой к падению Константинополя под ударами латинян в 1204 г. В связи с этим укрепление болгарского царства могло мыслиться как закономерный результат перемещения завоеванного у византийцев креста.

Вершинное достижение словесности Второго Болгарского Царства – деятельность патриарха Евфимия Тырновского – направлена на прославление святых покровителей Тырново – Нового Царьграда. Из всех святых, прославленных Евфимием, только Константин с Еленой и великомученица Неделя не являются непосредственными покровителями столицы (моги их не хранятся в Тырново)*, но благодаря своему месту в творчестве Евфимия и они оказываются по существу в ряду святых, принадлежащих новому царственному граду.

Похвала Константину и Елене была создана Евфимием по заказу последнего царя II Болгарского царства – Ивана Шишмана. Как справедливо отмечает исследовательница агиографической традиции Тырновской школы Кл. Иванова, таким образом, „болгарский владетель получил из рук видного исихаста ту парадигму жизни и поведения христианского владетеля, которая являлась идеалом <...> для всех византийских императоров“ (Иванова, с. 98). В конце похвалы Евфимий призывает Ивана Шишмана уподобиться Константину. В 1393 г. царь Иван Шишман был убит турками, через три года окончательно пало Второе Болгарское царство. Ответом на призыв Евфимия стал фольклорный образ Ивана Шишмана. Именно в народной словесности он был канонизирован как мученик во имя болгарской веры (Живков, с. 9). В фольклорном представлении о природе царства он становится носителем праведного начала и тем самым уподобляется, как призывал последний болгарский патриарх, „святому царю Константину“. Иван Шишман и Константин сюжетно уподобляются друг другу. Гибель царства символизирована сюжетом об отрубании головы (Шишману или Константину). Царь гибнет у источника или колодца в момент, когда нагибается, чтобы попить воды. После гибели он идет (или летит), взяв в руки свою отрубленную голову (СБНУ, кн. V, 179–182; Качановский, Зап. 19, 116).

Эпоха крушения царства занимает особое место в болгарской культурной традиции: ею кончается „книжная“ история и начинается „фольклорная“ история народа.

* Когда Тырново начинает получать значение „классического“ локуса церковной власти – Царьграда, – в нем начинают сосредотачивать мощи святых: Параскевы Епиватской, Михаила Воина, Илариона Мъгленского, Иоанна Полиботского, Ивана Рыльского и др. Вслед за Константинополем Тырново превращается, таким образом, в средоточие святых – „святую землю“.

В болгарском фольклоре образы Константина и Елены и символ креста занимают очень важное место. Фольклорные представления о них организуются в систему народным календарем. В календаре болгар с именами Константина и Елены связаны два праздника: 21 мая и 14 сентября – „Кръстовден“. Оба обрамляют цикл аграрных работ. Первым начинается жатва, вторым – сев.* При этом Константин и Елена выступают как покровители урожая и благополучия.

(21 мая). В некоторых районах Болгарии существует поверье (Ангелова, с. 35; Арнаудов, 1969, 501–502), довольно обычное для охотничьих культов, о приходе жертвенного оленя в деревню в канун праздника 21 мая. Рассказывают, что однажды жители деревни не дождались оленя и закололи быка вместо него. Опоздавший олень обиделся и ушел навсегда. С тех пор жизнь стала хуже. Возможна другая версия: олень пришел уставшим, люди не дали ему отдохнуть и сразу закололи. С тех пор он больше не появлялся. С ним исчезло изобилие и пропала любовь между людьми. Олень являлся у источника Константина и Елены и очищал его (Ангелова, с. 36) рогами, тем самым снимая запрет на использование его воды. До 21 мая источник считался „некрещеным“. Связь легенды об олене с культом Константина и Елены получает несколько мотивировок в фольклоре. „На всяка Еленка дохождало еленче“ (на всякую Елену приходил олененок)¹³. Эта фонетическая мотивировка небезразлична для фольклора. Существует и сюжетная мотивировка: в колядках Константин может выступать в роли мифического охотника, который носится за чудесным оленем и убивает его. Из головы оленя вытекают реки меда, зерна, молока. И, наконец, в образе оленя материализуется важный для славянской словесности параллелизм из псалма LXI „олень, жаждущий источника – душа, стремящаяся к Богу“. Ср. использование этого параллелизма в Похвале Владимиру – Константину русской традиции: „Яко же жаждает елень на источники водныя, тако вжада благоверный князь Володимер

* Анализ традиционного народного календаря показывает, что 21 мая („Свети Константин и Елена“), равно как и 14 сентября („Кръстовден“) занимают исключительно важное место в фольклорной культуре – их можно сопоставить с основными сакрально-временными величинами обрядового цикла, такими как Коледа, Крещение, Сирница, Великден, Спасовден, Илинден, Димитровден. Сами информанты подчеркивают функциональную зависимость песенного репертуара деревни от системы праздников: „От Еленка и Костадинка до Илинден“ поют только жатвенные песни, „от Илинден до Кръстовден“ поют на посиделках на дворе у огня, „от Кръстовден до Коледа“ девушки собираются на попрелки“ (посиделки, на которых можно пряхать, шить и вязать), а парни начинают репетировать колядки; „от Коледа до Водици“ (Крещение) поют на дневных хороводах; от „водици до Заговелки“ – вечерние хороводы с песнями и посиделками; Великий пост – не танцуют, не поют, не играют в игры; „от Великден до Спасовден“ по воскресеньям поют на хороводах, остальное время – на посиделках и в поле; от Спасовден до Еленка и Константинка – песни, связанные с полевыми работами, и по вечерам – на посиделках (записи в деревнях Доситеево, Рогозиново, Главан и др., Хасковский округ, Болгария. Записала Ф. Бадаланова, 1976 – Архив Института фольклора Болгарской АН).

святаго крещения.“ (Г о л у б и н с к и й, с. 208). Актуальность такого параллелизма для фольклора подтверждается болгарским поверьем, по которому олень носит на рогах крест (СБНУ, кн. I, с. 73).

Особенно ярким проявлением культа Константина и Елены является нестинарство, известное на небольшой территории в районе юго-восточной Болгарии. (А н г е л о в а, 1955; А р н а у д о в, 1966, 372–532; А р н а у д о в, 1971, 17–155). 21 мая некоторые жители деревни танцевали на раскаленных углях, держа в руках икону Константина и Елены. Танцующие назывались „нестинари“ (ср.: гр. εστια и др. г. νηστια огонь, очаг). Верили, что в пламени сгорают все болезни, что танец со „святыми“ в руках – это залог изобилия и благополучия. Чем больше людей пляшет, тем лучше будет плодородность земли. Нестинари видят перед собой Константина и Елену, движущихся в огне или поливающих его водой. При этом огонь превращается в золото. По легенде того же региона, Константин в свое время прыгнул в огонь, зажженный Богом, и за это Бог выбрал его себе в помощники. По другой легенде, Константин и Елена „огнем нашли честный крест и победили“ своих врагов (А р н а у д о в, 1969, с. 448). Или „с честным крестом в руках они прошли через огонь и одолели противника“ (А н г е л о в а, с. 56; А р н а у д о в, с. 448).

Вероятно, нестинарство является поздним отголоском митраистического по своей природе культа царя „Константина – Гелиоса“, который наложился на фракийское почитание местного солярного божества Сабазия. Укреплению солярных символов здесь, на Балканском полуострове, способствовал поток переселенцев из Азии – митраистов и маздеистов.

Основание для актуализации солярных мотивов в культе Константина и Елены обнаруживается в самом их житии. По житию, при зачатии Константина солнце взошло на небо ночью. При устройении столицы Константин соединил поклонение солнцу с поклонением кресту. Он привез из Рима „столп багряный и постави на том столпе образ человек меден, имый на главе седмь луч, его же принесе от Солнечного града фругийска страны, и постави на руце образа честный крест, написа на нем сице: тебе, Христе, предаю град сей“ (Хрон. 1512 г., с. 268).

„Нестинарская“ ипостась Константина – персонификация солярного начала в болгарском фольклоре: она отражает глубинные представления о природе царства, об исконных функциях царя как верховного жреца и правителя, обеспечивающего плодородие своей земли.

(14 сентября). Связь Крестова дня с севом выявляет аграрную семантику этого праздника. Обретение „честного креста“ синонимично оплодотворению земли.

Мотив обретения креста в южнославянской традиции отражен огромным количеством песенных и прозаических текстов (Миладиновци, 36–37, зап. 37; Качановский, зап. 2; СБНУ, кн. 43, зап. 273, кн. 6, 115–117, кн. 13, 188–193;

Мазон, с.157, зап.39 и др.). Он всегда связан с символическими представлениями о царстве и с именем царя Константина. Крест – атрибут Константина и универсальный символ царства. С его приобретением царство вступает в фазу своего истинного существования. Пока его нет, солнце не светит, над Царьградом стоит туман, не идет дождь, женщины не рожают и т.н. Константин приносит крест, все возрождается и начинает плодоносить:

Тога сунце ми е угреало,
Тога ветар ми е повеало,
Ситна роса ми е заросило,
Мъжки деца жени постигнале,
Руди овци ми се обягнине...
И нивето ченица родиле...“

(Миладиновци, 36–37).

В более развернутых повествованиях сюжет об обретении креста включает следующие части:

I. Исходная ситуация: бедствие.

Царь Константин заболевает, ему советуют заколоть младенцев и омыться в их крови. Он собирает младенцев, но, услышав плач матерей, отказывается от своего намерения (соответствует церковно славянскому житию Константина и Елены).

Или: Враги окружают царство. Идет затяжная война.

Или: В царстве несчастья, нищета, разруха.

II. Царице Елене или самому Константину снится пророческий сон: чтобы спасти царство (выздороветь), надо найти животворящее дерево, честной крест. Здесь возникает формула „Сим победиши“ или обещание: „Помойся водой, в которой лежал крест, и будешь здоров“. (В книжном житии этому сну соответствуют три сна – перед крещением, перед созданием креста, перед обретением иерусалимского креста).

III. Константин (с Еленой) едут в Еврейскую землю (на Краниево место, в Иерусалим и т.п.), пытаются царя, царицу, царевича, чтобы узнать, где спрятан крест. Находят три креста под гноищем, на котором растет базилика.

IV. Чтобы определить, который из крестов честный, прикасаются им к телу умершей девицы, она оживает от соприкосновения с истинным крестом. (Мотив известной книжной традиции).

V. Обретенный крест уносят в свою землю или воздвигают на церковь, обрезав со всех сторон. Из кусков делают кресты для царя, царицы, для всех солдат в армии, вместе с золотом и серебром переплавляют в монеты и т.п.

VI. Силой креста враги оказываются побеждены, царство цветет, Константин, омывшись в воде, где лежал крест, выздоравливает, т.е. крестится. Монеты печат детей и пр.

Фольклорные сказания об обретении креста дают в совокупности довольно полную фольклорную версию жития Константина и Елены. Приведем для примера запись современного рассказа об обретении креста, сделанную на магнитофоне в болгарском селе Валя Пержей, Молдавской ССР. Сначала информант исполнил колядку о гибели Константинова царства: сизый сокол вьется над Царьградом и приносит царю Константину белую книгу с черными буквами. Поп Никола читает ее и узнает, что царству пришел конец. Тут же информант продолжает: „Есть такие звезды – Крест, Священный Крест. Это тот крест, на котором Господа распяли. И когда царь Константин – песня, которую я тебе пел, это песня о нем – когда царь Константин царствовал, началась война. Стали на него царства наступать чтобы не было ни царства, ни веры. Он пал духом. Пошел прогуляться, сел на камешке – и слышит голос от Бога, от Ангела. Сказал: „Константин! Сделай крест и крестом победиши“. И он – что оставалось ему делать. Войско его уже маленькое осталось. Собрал он все золото и серебро царства и сделал то, что Бог велел. Каждому солдату он крест дал – для ножа, для сабли, для ружья. И каждый имел свой крест. И тогда они начали воевать с противником и его смели. Когда царь Константин доехал до Голгофы, до Ерусалима, царство его стало большое. Стали спрашивать у египтян, у евреев, где честный крест. Они не хотели сначала ему сказать, но после того, как он стал грозить им пытками, они сказали, что есть такой старый еврей по имени Юда, он знает, где честный крест¹⁴. Он сначала молчал, но потом сказал – что там-то есть такой холм, а на холме церковь еврейская, синагога. Под ней честный крест лежит. Пошли царь Константин, и царица Елена, и поп Никола. Нашли три креста. Не знали – который честный. Встретили похоронную процессию – несли к кладбищу девушку. Положили один за другим все три креста. Когда к мертвой прикоснулся честный крест – она ожила, чудо произошло. Хотели нести Константин и Елена честный крест – он очень тяжелым оказался. Потом им помогли (народ, армия) и поставили его в Ерусалим, на церкви, на луковице. Это было в день 14 сентября.

(Почему эти звезды „крест“ называются?) – Потому что это и есть Честный крест. Честный крест, на котором Бога мучили. (Значит он на небе находится?) – На небе. – (Однако ты говорил, что он на луковице Ерусалимской церкви?) – Так точно, это он и есть. Это предмет, так сказать. Он стоит на луковице, поскольку Ерусалим спас. Поэтому его на церкви прямо поставили. А вот бывают, значит, предметы из звезд – к примеру „Курица с цыплятами“, Воз (Большая медведица), разные бывают. Так вот, предмет из звезд – это, так сказать, знак. Бог дает знак. Чтобы люди знали.“¹⁵

¹⁵ Перевод с болгарского; записано от Стайкова Улияна Николаевича, с. Валя Пержей, р-н Чадыр-Лунча, Мол. ССР, 1981. Записала Ф. Бадаланова. – Архив кафедры фольклора МГУ.

Фольклорная история дает еще одну версию событий Крестова дня. Согласно легенде, в Крестовдень Борис (или Константин) крестил болгар. Этим событием и объясняют название праздника¹⁶.

Итак, фольклорные тексты об обретении креста проявляют способность одновременно иметь в виду христианское, аграрное и государственно-историческое значение символов и мотивов. Тем самым история царства как бы выходит из-под власти линейного времени и сливается с годовым обрядовым циклом, и, наоборот, годовой обрядовый цикл получает непосредственное отношение к исторической судьбе государства. Если тема обретения креста и утверждения им царства связана с датой 14 сентября, то и противоположная тема – потери креста, гибели царства, и, вместе с тем, рождения нового царя – принадлежат рождественским праздникам.

(Рождественский комплекс). Дни от рождества по Крещению называются „мръсни“ (нечистые), „погани“, „некръстени“ (некрещенные). Эпоха креста для этого периода оказывается уже прошедшей и еще не наступившей. Колядующие называются „младинеженены, неженены-некръстени, некръстени-неуверени“. Соответственно в текстах этого периода актуализируются события, происходящие до крещения (рождение, избивание младенцев), или обусловленные отсутствием, потерей креста – падением царства¹⁷.

Константиноеленинское житие сопрягается с рождественским комплексом через посредство евангельского мотива избивания младенцев. В народной этимологии название „Коляда“ возводится к крику детей „колят нь“ (режут нас)¹⁸. Хождение детей утром по Рождество по дворам с криком „Коляда“ как бы воспроизводит евангельскую ситуацию. Тот же сюжет заклания младенцев обыгрывается на территориях Польши, Украины и Белоруссии в рождественских вертепных сценках. Как уже говорилось, по житию Константина и Елены в его книжном и болгарском вариантах, Константин, больной „струпом“, собирается очиститься, умывшись в крови множества младенцев. Услышав плач матерей, он меняет решение и, после чудесного явления во сне, крестится, тем самым излечиваясь.

Важнейший мотив колядок – рождество „Божича“ (молодого бога) – часто сопрягается с мотивом поисков нового царя – малолетки. Вдова, убавлюквивая маленького сына, обещает, что он будет царем, поскольку царство – дедово, отцовское. Узнав о предсказании, царь (он может быть назван Константином) приказывает убить младенца, но тот чудесным образом ос-

¹⁶ Записано от К. Стоянова Станчева, дер. Велчовци, Габровский округ. Записала Ф. Бадаланова, 1978. – Архив Института фольклора БАН.

¹⁷ Согласно концепции Ив. Добрева, колядный сюжет о гибели царства Константинова актуализирует представление праславянского мифа о крушении мира и начальном хаосе вселенной. (Д о б р е в, 51–54, 84–86, 190–191).

¹⁸ Такое объяснение зафиксировано рядом записей, сделанных в деревнях Сакарского района юго-восточной Болгарии в 1976–1977 гг. Архив Института фольклора БАН.

тается в живых. Царь уступает ему царство. (СБНУ, кн. 5, с. 11; Миладиновци, зап. 49, зап. 50, зап. 67). Или: колядующие входят в дом и просят хозяина отдать младенца-сына, чтобы он стал царем (СБНУ, кн. 4, с. 10; кн. 53, с. 377, зап. 213). Колядки о падении царства весьма многочисленны (о них см.: Стойкова, 30–31; Тексты: Маринов, 1981, с. 152; СБНУ, кн. 7, 12–15, кн. II, 32–33, кн. 15, с. 5, кн. 43, № 113, 272 и др.). В них преобладают два сюжета:

I. Птица пролетела над царским двором, из-под крыла ее выпала белая книга с черными словами. По ней святитель Никола узнает о судьбе царства. Царь (Константин, Асен) не верит мрачному пророчеству и говорит, что скорее жареные рыбы и вареный петух оживут, чем погибнет царство. Рыбы выпрыгивают из сковородки, петух кукарекает. Гибель царства, таким образом, предсказывается с помощью распространенной в апокрифической литературе метафоры воскресения (ср.: Арнаудов, 1969, 187–188; Веселовский, Южно-русские былины, III–XI, с. 261). Царь, поверив в опасность, отправляется на бой с турками. Его убивают у источника. Султан обеспокоен этим, поскольку убийство царя дважды – через метафору воскресения и через мотив обеспокоенности султана – дается на грядущее возрождение царства, естественный для обрядовых представлений.

II. Царице или царю (Лазарю, Константину) снится сон о гибели солнца, месяца и исчезновении звезд. При толковании сна на первый план выступает обычная символика колядок: царь (хозяин) – солнце, царица – месяц, детки – звезды. Космическая катастрофа знаменует собой историческую драму – гибель царства. Детки-царевичи по некоторым версиям удаляются в Россию (Качановский, № 117).

В этом сюжете может изображаться трагическая битва на Косовом поле и гибель южно-славянских царств, и падение Царьграда, и судьба царства, конкретно не поименованного. Различие между славянскими царствами и Византией снимается в южно-славянском фольклоре символическими представлениями о царстве Константина (Стойкова, с. 32).

Для народных исторических представлений разные фазы в судьбе царства определяются разными проявлениями Константина. Константин свят, обладает крестом и тем царство стоит, Константин грешен, не может удержать креста и царство гибнет.* То есть утверждение святости Константина, осуществляемое отправлением Константино-Еленинского культа, – это утверждение

* А. Н. Веселовский, отмечая первостепенную роль Константина в фольклоре Балканского полуострова, предполагал, однако, что в фольклоре контаминируются и сосуществуют Константин Великий, Багрянородный, Палеолог (последний) и даже Копроним (в случаях, когда отмечается греховность Константина). Однако, по-видимому, Веселовский преувеличивал способность фольклора дифференцировать одноименных персонажей. Для песни, в особенности обрядовой, это представляется невозможным. Если историческое сказание иногда и создает контаминированный образ, который можно расчленивать, отделив в нем черты разных Констан-

государственного благополучия. Грех, приводящий к падению царства, может быть совершен и царем, и патриархом, и народом.** Царь Константин въезжает на коне в церковь Богородицы и колет копьём просфору (СБНУ, кн. 2, с. 131); патриарх сажает на колени девицу (Каравелов-Лавров, № 86); народ начинает жить несправедливо (СБНУ, кн. 5, с. 179; кн. 31, с. 164).

Функционально тождественный мотив – потеря креста: Богородица предложила Константину деревянную „кальчку“ („саблю“) с крестом наверху, сказав ему: „Да спечелиш“ („Чтобы ты мог победить“). Но он не взял, сказав, что у него есть такая же золотая. Богородица отвернулась от Константинова царства и отдала кальчку туркам. Они победили. Потом пришли русские и хитростью обменяли кальчку на золотую карету. После отъезда русских, еврей, ведающий древний закон, объяснил туркам, что потеря кальчки означает потерю в будущем царства. (СБНУ, кн. 38, с. 16). С кальчкой – честным крестом может сочетаться в таких сюжетах голова Иоанна Крестителя, тоже увозимая русскими (СБНУ, кн. 12, 196–197; кн. 13, 188–194).

В некоторых вариантах сказания о гибели царства от греха получает развитие мотив его возобновления: царь перед гибелью посадил три головни на руинах своего города и сказал: „Когда из них вырастут деревья, тогда царство возродится“. Некоторое время спустя из головней вырастают большие деревья. Мотив прорастания головни восходит к апокрифу о происхождении крестного дерева, распространенному по всей Европе и особенно любимому в славянском мире. По апокрифу, крестное дерево выросло из трех головней, проросших в знак прощения греха. Таким образом, судьба креста оказывается универсальной моделью истории.

Вмещенность образов царства в обрядовый цикл отражается на характере важнейших национально-исторических идей Болгарии. Наличием обрядовых корней можно объяснить ту исключительную силу, с которой болгары верили в возрождение своего царства, несмотря на столь затя-

тинов и события разных периодов, то в песнях Константин – монолитный персонаж, связанный с константиноеленинским культом. Константином начинается и кончается христианское царство. Ср. начало колядки о гибели царства:

От как Господ свет создаде,
Сздаде го, предаде го,
Предаде го христиану,
Константину да царува.
А цар Константин се е посилил,
А Богу са жал нажали,
Жал нажали скръб наскърби...

(Бессонов, зап. 57).

** Греховность Константина тождественна греховности народа. Фаза гибели в истории царства связывается фольклорными представлениями с победой греха праведностью вообще. Точно так же оценивает причины гибели царства книжная традиция.

нувшееся турецкое иго. Ср.: „В духе утопизма, характерного для фольклорной традиции народ верит, что турки утратят свое могущество в силу тех же причин, которые привели к гибели болгарское государство. <...> Разрушенная гармония мира возобновится, и прежнее болгарское могущество вернется“ (Ж и в к о в, с. 10).

Полный набор символов царства и мотивов, тождественных мотиву воцарения; можно обнаружить в легендах о переходе царства на Русь.

Русские увозят калычку и голову Иоанна Крестителя (см. выше), болгарские царьградские царевичи бегут в Россию (К а ч а н о в с к и й, зап. 217) царь бежит в Русскую землю, взяв с собой царские регалии – шапку, чашу, книги (К а ч а н о в с к и й, с. 217). Вместе с крестом в Россию переходит святость царя и сопряженное с нею благополучие земли.

Передача царства тождественна крещению. В болгарском фольклоре имеется легенда, весьма близкая русской летописной версии крещения: русский царь хочет жениться на болгарской царевне „из Стамбола“. Она покоряется своей судьбе и привозит в Россию церковь. Потрясенный содержанием богослужения (священник режет младенца и дает всем по куску, младенец воскресает), царь решает креститься. Крещение царя есть вместе с тем его венчание на брак и на царство (М а з о н, 162–166, № 40).

Крещение – это наименование, наименование – создание царства. Согласно легенде, царь Константин с королевичем Марко крестили москвичей – московцев. Те прежде жили в валашской (нечистой) земле и не имели имени. Царь Константин осветил воду и велел всем вместе прыгнуть с моста. Так он окрестил их и дал им имя „мосто-скоци“ – „москвичи“ (СБНУ, кн. 6, № 7).

Наиболее полно ряд мотивов-синонимов представлен в легенде о царе Ясене, перенесшем царство на Русь. Имя царя напоминает о династии Асенеи и, вместе с тем, отсылает к солярному эпитету – „ясно“. Лицо царя светится. По легенде царь Ясен был пастухом на Руси. Русский царь, не знавший веры, решил женить сына на дочке Ясена. Но царевич ничего не умел делать и был не способен жить со своей женой. Тогда Ясен научил его плести рогожу и вылечил его от импотенции с помощью базилики*, т.е. крестил его. Лицо царевича засветилось. Тогда крестился и царь. С тех пор Россия и Болгария одно – Христиания (К а ч а н о в с к и й, с. 217).

* Базилика – субститут креста, символ столь же универсальный. По песням об обретенном кресте базилика растет на месте, где скрыт крест. А. Н. Веселовский отмечает греческое поверье, по которому царственное имя дано этому цветку Еленой. Этим цветком излечивали болезни, он используется при крещении и т. п.

Русская „книжная“ история не обладает цельностью и единством, присущим „книжной“ истории Второго Болгарского царства. Многочисленные источники создают бесконечно сложную, противоречивую и изменчивую картину восприятия и использования Константиновой парадигмы. Попытки И. С. Чичурова систематизировать случаи упоминаний о Константине Великом в так называемых памятниках публицистики Московского периода привели его лишь к выводу о разнообразии подхода к образу Константина (Ч и ч у р о в, 1975). Константин – символ Византии, а изменчивое, часто болезненное отношение к византийскому наследству – известный феномен русской истории. Перепады в отношении к Константинополю исследуются в многочисленных работах по истории политики и дипломатии русского средневековья (И к о н н и к о в, Т е р н о в с к и й, К а п т е р е в, С а в в а, В., С м и р н о в, З и м и н, К а з а к о в а, Л у р ь е, Х о р о ш к е в и ч и мн. др.). Наши задачи не пересекаются с задачами этих работ. Мы выявляем не причины, не реальные политические обстоятельства, служившие в каждом данном случае стимулом к образованию того или иного контекста для имени Константина и для атрибута его – креста, а постоянные свойства самых контекстов. В силу подчинения средневековой и народной словесности образцу, традиции, такие постоянные свойства в ней вырабатываются непременно. Имя царя Константина и символы с ним связанные, получают устойчивые значения, подобные общеязыковым. Если, например, политическая ситуация в некоторый период и может допустить полное отречение от византийского наследства, то в культурно-языковой сфере такое отречение невозможно. Константин – единственный празднуемый русской церковью святой царь. Место его в парадигме русских властителей – неколебимо. Имя Константина не может быть исторгнуто из парадигмы. И если оно оказывается скомпрометировано, то скомпрометированной оказывается сама парадигма идеального властителя.

На фоне единой церковнославянской традиции особенно ощутимо различие между широким общим почитанием Константина в Болгарии и настроенным отношением к нему в русской словесности, средневековой и народной. На русском материале неоднократно прослеживаются случаи какого-то вытеснения Константина и атрибута его из культурной памяти, или странного искажения его роли.

В „хождениях“ русских паломников можно обнаружить признаки скрытого нежелания признать Константина святым, равным прочим великим праведникам восточной церкви. Паломник педантично отмечает, у гробов каких святых он побывал и какие святые мощи он целовал: „И отголе идохом к святому Тарасию и целовахом мощи его, и отголе идохом к святей Еуфимии и целовахом мощи ея...“ (Хожения, с. 97). О святости Константина паломник как бы забывает: „Ту стоит гроб царя Константина велик; от ка-

мени багряна, аки аспиду подобна: инех же много гробов царских, но не святы; ту целовахом грешнии“ (Там же, с. 97). Подобная же холодность при упоминании Константинова гроба в Апостольской церкви сохраняется в хождении анонима и в Хождении Зосимы. В хождении Пимена в парадной редакции Никоновской летописи при описании Апостольской церкви Константин именуется святым великим и равноапостольным (там же, с. 113). Но в ранней редакции того же текста автор его Игнатий Смолянин даже не называет Константина святым (там же, с. 102).

Подчеркнутое внимание к культу Константина и Елены обычно исходило от верхов русского общества и связывалось с высшими государственными претензиями. При Иване III в Кремле была построена Константиноеленская церковь (впервые упомянута летописью под 1470 г. — З а б е л и н, с. 110). Ворота, возле которых она стояла, прежде называвшиеся Тимофеевскими или Нижними (З а б е л и н, с. 616), теперь получили название Константиноеленинских. Но эта акция не способствовала росту всенародного почитания Константина и Елены, поскольку по несчастному стечению обстоятельств в башне, примыкавшей к воротам и таже названной Константиновской, разместился застенок — пыточная (З а б е л и н, с. 652). Она-то по-видимому и определила репутацию нижней части Кремля. По ней ворота в XVII в. именовались Тайничными (Холмогоровы. Материалы... стб. 206).

Во Владимире был Цареконстантиновский монастырь. Летопись впервые упоминает о нем в 1276 г. (Никон. л., т. X, с. 152). В 1360 г. его обустроивал митрополит Алексей (Иосиф, с. 22), потом он стал патриаршим домовым монастырем. Вообще же церковный культ Константина и Елены имел весьма слабое распространение в эпоху Московского царства. Судя по данным о церквях, собранным в справочниках Холмогоровых, на территориях, примыкавших к Москве, среди сотен и сотен церквей почти не было Константиноеленинских (Холмогоровы, Исторические материалы...). В патриаршей вотчине в селе Порецком имелась церковь с приделом Константина и Елены (Холмогоровым Мат. Влад., вып. I, с. 80). Церковь царя Константина была в Угличе (З и м и н, 1986, с. 162). Праздник 21 мая не имел существенного значения в церковном календаре. Константин и Елена не удостоивались настоящего церковного почитания, несмотря на важность парадигмы царя для эпохи Московского царства. Однако слабость константиноеленинского культа совсем не означала отсутствия внимания к Константину и русской традиции вообще.

Уже в эпоху Киевского княжества парадигма Константина заявила себя в русской словесности. Князь Владимир — креститель Руси всеми обстоятельствами был подготовлен на роль Нового Константина. В легендах Начальной летописи образ Владимира задан как образ могучего властителя — царя. Будучи язычником, он обеспечивает процветание земли своей мужской мощью. Его беспредельное женолюбие подобно женолюбию великих ветхозаветных царей — Давида и Соломона. Приняв крещение, он как Константин

устрои страну силою креста. Корсунская легенда — сюжет о становлении идеального христианского властителя (см. Ж д а н о в), имеющий аналогии как в южно-славянском фольклоре, так и в самом житии Константина и Елены. Владимир берет город (по мнению Шахматова, Корсунь — субститут Царьграда), вступает в брак с царевной, крестится, излечивается от болезни. Каждый из этих мотивов является условием появления другого и символически тождественен любому другому (ср. болгарскую легенду о крещении русского царевича базиликой). В житии Константина из всех перечисленных мотивов редуцирован только мотив брака.

Подобие Владимира Константину декларировано Начальной летописью. Эпос провозгласил его Красным солнышком. Но русская традиция не закрепила за Владимиром функций мифологического царя устроителя земли. Важным в этом смысле представляется известный феномен „Повести времённых лет“ — пропуск 16 лет владимирова княжения.

Парадигма идеального христианского властителя реализовалась на русской почве одновременно с появлением первых государственных идей, но в ней сразу же определились некоторые особенности, которые воспрепятствовали в дальнейшем и образу Владимира, и образу самого Константина, и теме царства вообще внедриться в обрядовые представления, войти в обрядовый фольклор русских.

Похвала Владимиру Иакова мниха организована параллелью Константин — Владимир, Елена — Ольга. Ольга первой вступила на путь подражания Елене, Владимир следовал за ней в деле подражания первым христианским царям (Г о л у б и н с к и й, т. I с. 208).

В похвале Иакова намечена тема креста Ольга: „И приемши святое крещение възвратися в землю русскую, в дом свой, к людем своим,... несущи знамение честнаго креста“ (Г о л у б и н с к и й, с. 210). Крест здесь понимается не совсем так, как крест Елены, это скорее символическое обозначение крещения, чем реликвия. О Владимире сказано, что „он крест обрете“ (там же, с. 210).

Похвала Иакова мниха осталась единственным среди ранних текстов, который ввел Владимира в царственный ряд, уподобил его Константину и ветхозаветный великим царям. В „Слове о Законе и Благодати“ митрополита Илариона — Владимира включен в ряд апостольский. Здесь же дано развернутое сопоставление Владимира с Константином, но отдельно, помимо основного ряда уподоблений. И Константин у Илариона — более апостол, чем царь. Крест Владимира — крест веры, но не власти: „Ты же с бабою твоею Ольгою, принесъша крст от новааго Иерусалима Константина града. по всеи земли своеи поставиша оутвердица виру, его же <Костантина> убо подобник сый“ (М о л д о в а н, с. 97).

В составленных позже житиях Владимира и Ольги сопоставление их с первыми христианскими царями было вообще снято; снова вернулись такие

сопоставления в редакции, включенные в „Степенную книгу“ (С е р е б р я н с к и й , с. 40, 96–97).

Интересна судьба мотива „перенесение креста“, прослеженная Н. Серебрянским. В южнославянской редакции проложного жития Ольга была названа царицей, „Новой Еленой“ (С е р е б р я н с к и й , Приложение, с. 6); крест в южнославянской версии уподобился обретенному Еленой, т. е. понимался вещественно. Ольга принесла его на Русь, и он стоит в Софийском соборе (там же, с. 6). Такой, более материальный, чем это обычно для русской традиции, образ креста сохранился и в русской проложной редакции жития Ольги, как считает Серебрянский, под южнославянским влиянием (там же, с. 26). Воспоминания о царице Елене и царском титуле Ольги в русской редакции исчезли. Однако еще в XVII в. в Пскове хранился и почитался крест Ольги – как отзвук южнославянского житийного образа (там же, с. 37).

Итак, сходство крестителей Руси с первыми христианскими царями признавалось русской традицией как факт, но факт, вызывавший сопротивление. Крест Владимира – апостольский, а не константинов. В образе Владимира не получила настоящей реализации идея христианской власти, хотя она и была в него внесена. Но даже в таком, смещенном в сторону апостольства, виде парадигма христианского властителя не заняла подобающего ей места в пантеоне русских святых. Как отметил еще составитель Лавреньевской летописи, современники проявили равнодушие к памяти Владимира: он не прославился посмертным чудотворением (Лавр. л., с. 128, Серебрянский, с. 47). Дни почитания Владимира и Ольги (как Константина и Елены) не стали общерусскими праздниками (С е р е б р я н с к и й , с. 57).

В эпосе, так же как и в книжной традиции, сходство между Владимиром и Константином устанавливается, но, вместе с тем, в некоторый момент оказывается снятым.

Константин и Владимир являются в эпосе в вариантах одной былины – об Илье и идолище. В этой былине действие может происходить как в Царьграде, Иерусалиме, так и в Киеве. Для Царьградских вариантов характерна чуть большая степень присутствия Идолища, его большая власть, чуть более тесная связь между ним и правителем – Константином. В очень близких текстуально, по времени и месту записи вариантах „Ильи и Идолища“ из собрания Гильфердинга заметна разница в окончании былины, в отношении Ильи к правителю после победы. Илья в Царьграде: „– Уж ты царь Константин Боголюбович! (Обери-ка ты поганое тулово,) Да живи-ко ты в Царе-граде по старому)...“ (Гильф., № 232). Илья в Киеве – он разбил Идолище-Батыгу: „Тут-то где его глава, где-ка его тулово, (И возвел он тут князя на высок престол“ (Гильф., № 245). Обе версии былины, разумеется, взаимодействуют, и Владимир может оказаться в положениях столь же невыигранных, как и Константин. Различие версий можно было бы не учитывать, если бы былина об Илье и Идолище не получила бы развития в особом, зафиксированном уже в XVIII в. Сказании о хождении русских богатырей в Царьград.¹⁵

В сказании Константин Боголюбович – царь татарский – сидит в Царьграде с благоверной царице Еленой; вместе со своими богатырями – Идолищем, Тугарином Змеевичем и Идолом Скоропитом – он строит козни против Киева и киевского князя Владимира. Одержав победу над царьградскими богатырями, русские богатыри бьют челом Константину, свидетельствуют свое почтение царице и покидают Царьград. Парадоксальная позиция Константина Боголюбовича в Сказании смущает фольклористов. Орест Миллер назвал это изображение Константина дико-невежественным (М и л л е р , О., с. 760). Однако фольклор последовательно сохраняет за Константином именно такую парадоксальную роль. Константин боголюбив и, вместе с тем, сомнителен в конфессиональном отношении. Символический константинов локус – Царьград – всегда находится во власти каких-нибудь неправославных сил. Это нельзя отнести всецело за счет исторических обстоятельств. Не только Царьград, но и Киев очищен от вражеских сил, в то время как Царьград всегда омрачен их присутствием. Более того, если местом пребывания царя Константина оказывается Иерусалим – неизменно святая земля для фольклора, то и Иерусалим приобретает конфессиональный сомнительный статус: „Во той земле во турецкия, (Во святом граде в Иерусалимови) Жил себе некий царь Костянтин Сауйльвич) Малился у честных заутрини...“ (К и р е е в с к и й , 1983, № 497).

Сомнительный характер константинова православия может быть выражен через его отчество – Сауйлович, Елена часто наделяется отчеством – Азвяковна.

В редкой (2 варианта) и до сих пор нерасшифрованной былине о Сауле Леванидовиче интересующие нас имена встречаются в „классическом“ сочетании: царица Елена – мать Константина. Но Константиноушка Саулович, и мать его Елена Александровна царица Азвяковна и отец его царь Саул Леванидович – все исходно пребывают в Астраханском или Алыберском царстве. Соотношение этого царства с Московском – не ясно. Царь побивает угличских мужиков, воюет с сарацинами и татарами.¹⁶

Как и в книжной словесности, в фольклоре Константин и Елена сохраняют за собой роль царской парадигмы. Их имена – имена боголюбивых царей. Как и в книжной словесности, Владимир уподобляется Константину. Борясь против воздействия парадигмы на Владимира, книжная традиция вовсе удаляет его из сферы влияния парадигмы. Владимир не становится царем. Устная словесность в конце концов противопоставляет позиции Константина и Владимира как враждебные.

* Это стих о Федоре Тироне – единственный духовный стих, в котором является царь Константин. Присутствие его здесь, по-видимому, обусловлено тесной связью стиха с эпосом. Сюжет змеборчества требует традиционной эпической расстановки сил – пребывания властителя в эпическом центре.

Особенности царской парадигмы в русском фольклоре наиболее выразительно проявляются в текстах о воцарении Ивана Грозного. В песне о взятии Казани и в начальной части песни о гневе Грозного на сына сообщается о происхождении московского царения, русских царских знаков. В Царьграде или в Казани – субституте Царьграда¹⁷ царь Иван завоевывает себе царенье, побивает тамошних царей и забирает себе царские знаки. Царица в этом царском локусе – Елена, царь – Перфил (это имя соответствует названию царского знака, т. е. некоторым образом тавтологично):

А царя-то Перфила он под меч склонил,
А царицы-то Елены голову срубил,
Царскую перфилу на себя одел,
Царский костыль да себе в руки взял
(Истор. песни, № 211).

Супругом Елены в Казани может оказаться царь Симеон, тогда Иван царя казнит, а Елену жалует – приводит в крещеную веру.

По одной из сибирских записей собрания С. Гуляева поработаемый царь – Константин:

Казанское царство под меч склонил,
Царя Константина в полон полонил
(Миллер, 1904, 7–11; Гуляев, № 34)¹⁸.

Сама возможность сдвига образов царьградского царствования в сторону татарского говорит не только о том, что в Московской Руси высоко ценили татарский царский титул (см.: П а н ч е н к о, У с п е н с к и й)¹⁹, но и о существенных нарушениях внутри самой парадигмы. Идеальный царь, то есть царь как таковой (Константин с Еленой) мыслится без своего атрибута – креста, без которого он не мыслим в житии и в культе вообще. Фольклорный образ московского царя формировался с учетом еще одной царской парадигмы из пресвитера Иоанна Сказанья об Индейском царстве, где царит великий царь царей поп Иоанн. Оно было достаточно распространено в Московской Руси (И с т р и н, 1893). След его влияния – наименование царя Ивана „прозвителем“ в некоторых вариантах песни о гневе Грозного. Например (в этой песне, видимо, благодаря господству царской темы место действия – Царьград – понимаемый как Москва):

Было у нас да во Царьграде,
Да не было ни дадины, ни вотчины,
Да жил как был прозвитель-царь,
Прозвитель-то царь Иван Васильевич
(Истор. песни № 250, вариант Кривополеновой).

В сказании о Индейском царстве – царство попа Иоанна изображается как земля безмерного изобилия и вместе с тем как христианнейшее царство. Царь-поп Иоанн наделен в Сказании константиновым атрибутом – крестом. Во время шествий – ратных и торжественных – перед царем Иоанном несут „крест деревян, на нем же изображено господне распятие“ (Памятники XIII в., с. 468) или перед ним несут множество драгоценных крестов. Песни об Иване не помнят о связи наименования „прозвитель“ с царским титулом, но не помнят о связи его со священством.

В былинне о Волхе Воеславьевиче, повествующей как князь Волх отправился в Индейское царство, победил тамошнего царя и женился, Индейское царство представлено как „славное“, но не христианское, царят в нем царь Салтык Ставрुльевич и царица Азвяковна, молода Елена Александровна. Совершенно невероятно, чтобы в пределах одной культурно-языковой традиции существовали два разных символических Индейских царства – одно христианское, другое – нет. По-видимому в процессе усвоения образа Индейского царства русская традиция вытеснила из памяти его христианский ореол. Фольклорное Индейское царство – результат этой адаптации²⁰.

В истории формирования русских царских инсигний заметна тенденция к вытеснению креста-орудия власти из системы символов власти и царства. Византийский император, венчаясь на царство, получал из рук патриарха крест, который и держал в правой руке во всех торжественных случаях (в левой руке – скипетр; Б а р с о в, с. 12). Второй крест императора – наперсный – символизировал не власть, а ограждение, защиту, даруемую христианством. Соответствие византийской модели дают только монеты киевской эпохи, на которых Владимир Святославович изображен с крестом в правой руке (см.: И в. И в. Т о л с т о й). Это еще раз свидетельствует об устремлениях киевской власти к константиновскому образцу, устремлениях, ослабевших в северо-восточной Руси.

Русский обряд венчания на царство существенно расходился с византийским²¹. В русском обряде большую роль играл крест, которым митрополит благословлял царя, но его не вручали царю, он не становился орудием власти, оставаясь крестом русских митрополитов. На русского властителя возлагался наперсный крест – ограждение. Чин венчания Ивана IV по Никоновской летописи (с. 150): „И митрополит снем животворящий крест с блюда злата да положил на великого князя...“ Далее молитва: „Огради его (царя) силою животворящего твоего креста...“

В Сказании о Мономаховом венце, включаемом в XVI в. и в летописи, и в дипломатические документы, перечислены царские инсигнии, полученные русскими царями из Царьграда через посредничество Владимира Мономаха. Среди царских знаков в перечне значится крест животворящего древа (Д м и т р и е в а, с. 164, 183 и др.), но он понимается как на-

персний – символ христианства, а не христианской власти. Он не принадлежит по существу системе символов власти. Свидетельство тому – легкость, с которой обходятся без него фольклоризированные версии происхождения русских инсигний – Повесть о Вавилоне, песни о Казани, сказки о Барме (см.: Ив. Жданов).

В Сказании о Мономаховом венце не упоминается скипетр – символ, способный заменять собой крест константинов (как свидетельствует южнославянская традиция). Фольклорные песенные версии, наоборот, среди царских знаков более всего акцентируют „костыль“, т. е. жезл, скипетр. Фольклорный костыль не соотносим со скипетром-крестом византийской традиции, но точно соответствует русскому официальному пониманию скипетра. В официальную систему инсигний скипетр был включен во времена Федора Иоанновича, хотя в тексте чина он фигурировал ранее.

В древнейшем из сохранившихся на Руси тексте чина венчания (видимо, близкого греческому, пригл. XIV в.) присутствует формула „скипетр спасения“, синтезирующая жезл и крест) „деснице скипетр спасения“ – Барсов, с. 27). Возможность понимать скипетр как крест константинов сохраняется для русской традиции и далее. Митрополит Зосима в извещении о пасхалии мыслит скипетр именно в связи с Константином Великим, которому Бог показал знамение креста – „одоление и победу на враги, якоже и бысть; он же приат скипетр, непобедимо оружие – православную веру христову, и побежаа вся врагы...“ (РИБ, VI, стлб. 797–798). Однако официальный чин венчания избегает ассоциации между крестом и скипетром, заменяя формулу „скипетр спасения“ формулой „скипетр царства“. Например, в чине венчания Ивана IV молитва: „Дай же в деснице его скипетр царствия“ (Ник. лет., с. 150) – изменение это здесь никакими практическими обстоятельствами не мотивировано, поскольку скипетр Ивану не вручается вообще.

Закрепляет русское представление о скипетре новая редакция легенды об Андрее Первозванном, внесенная в „Степенную книгу“. По ней апостол, будучи на Русской земле, водрузил и крест, и жезл, „преобразовавше Божественным крестом в Рустей земли священное чиноначалие, жезлом же преобрази в Руси Самодержавное скипетроправление“ (Степенная, с. 7, 36). Формула „скипетр царствия“ устойчиво сохраняется в русском чине (Барсов, с. 35 и др.).

Характерно смещение Константиноеленинской традиции, осуществленное в повести о новгородском белом клобуке. Повесть сообщает о символе, восходящем к Константину Великому и оказавшемся на Руси в результате утраты в прочих странах чистоты православия. Но этот символ – не крест константинов, а белый клобук, означающий самостоятельность и величие священства. Таким образом, здесь, как и в других случаях, русская традиция демонстрирует настойчивое

стремление избегать символов, в которых синтезируются идеи христианства и царства.

Такого синтеза чуждаются и народно-обрядовые представления. Для русского народного календаря праздник Константина и Елены не имеет никакого значения. Нет ни духовных стихов, ни легенд, в которых отразились бы мотивы жития Константина и Елены. День Воздвиженья креста как двенадесятый праздник занимал важное место в церковном и в народном календаре, но и через его посредство константиноеленинская тема не смогла проникнуть в фольклор.

С. В. Максимов (с. 215) пришел к выводу, что русские крестьяне вообще не знают церковного содержания праздника. По народным поверьям, в этот день змеи сдвигаются и сползаются в одно место под землю, лешие сгоняют в одно место всех зверей, хлеб с поля двигается нагумно и т. д. По-видимому, Максимов был совсем прав, усматривая в таких рассказах проявление церковной необразованности. Церковное и аграрное значение праздника сохранялись в сознании информантов независимо друг от друга, соединяемые только общим мотивом „сдвижения“. При иной постановке вопроса можно получить иной рассказ о „сдвиженьи“. Но даже при хорошей осведомленности о церковном значении Крестовоздвиженья, информанты отказываются видеть исторический момент в обретении креста. Воздвиженье понимается в связи с чудом, движеньем, оживанием мертвого, к которому приложили крест. Современная запись рассказа о „сдвиженьи“: „Когда церковь-то была, праздновали-то Иисуса-то Христа. Ну его ведь распяли, Иисуса-то Христа, его казнили, Христос-то воскрес, это праздник-то. А это сдвиженье когда это узнать, что Господь на которам кресте был повешен-то, вот и называется сдвиженье. Крест-то клали на покойника и кресты-то и клали, узнавали. Вот и узнали. Два креста положили, на которых разбойники-то были повешены, а вот третий-то и положили крест на покойника, покойник-то и, ну, очкнулся, ожил. Вот и назвали сдвиженье Господне. – (А кто нашел крест?) А этот царь-то был. Царица Елена и царь Константин были. Они его сдвигали, крест-то. (А где они правили?) А Господь знает – где. Не одна тысяча лет прошла. – (Празднуют ли Константина и Елену?) Где-нибудь празднуют. Советский союз большой“.²²

С праздником Крестовоздвиженья не связано никаких духовных стихов. Соответствующий раздел в сборнике Безсонову пришлось заполнить южнославянскими песнями за полным отсутствием русского материала. В ближайшем соседстве с русскими – у украинцев – сюжет обретения креста играет большую роль в колядках. История хождения св. Елены за крестом здесь сохраняет связь с мотивами южнославянских апокрифических сказаний на ту же тему (Потеня, XVI, IXXXI) и восходит к житию Константина и Елены. В русской традиции есть духовный стих, совпадающий с украинской колядкой зачином, мотивом хождения по полю в поис-

ках креста, темой трех крестов, но Елена заменена здесь девой Марией. Украинские (Безонов, Калики, № 226, № 398; Головатский, IV, № 526): „Ходила-блудила свента Олена“. Русские (Безонов, Калики, №3 96–397): „Ходила дева по чисту полю...“. Не связанные именем Елены, образы стиха теряют временную приуроченность и вещественную конкретность: „Поди ты, дева во чисто поле: (Во том чистом поле) Три древа стоят; (Что первое древо кипарисово) А другое древо анисово, (А третье древо борбарисово). Из тех трех дерев (Церковь строена...“ (Безонов, № 396). Три древа здесь соответствуют не трем крестам Елены, а трем древам из особо любимых на Руси апокрифов о происхождении честного древа. В таких апокрифах повествуется о происхождении креста, например, из древа, сросшегося из трех головней во времена Авраама. В нем смешены три древесных породы. Такие сказания – единственный в русском апокрифическом репертуаре тип сюжетов, развивающий тему креста. Крест в них – вневременная данность, соотносимая с райским деревом, по существу мировое древо.

Таким мировым деревом крест остается и в русских духовных стихах: „Там было местечко пресвятое, (Там выросло древичко святое), Святое то древо купареза; (На том ли на древе купарезе) Там чуден крест проявился; (В том во кресте животворящем) Что быть Христу распятому“ (Безонов, № 607). Символ креста в духовных стихах извлечен из исторических контекстов и приближен к первообразу. Понимание креста здесь близко проповедям отцов церкви, повторяющим, что крест – прообраз основных форм, выражающий себя через дерево, человека, парус и т. д. Ср. в стихе: „На этом честном древе (Святой крест появился,) Как бы чадо распятое,) В руках-ногах пригвожденно...“ (Безонов, № 608). Такой – метафизический – образ креста в фольклоре весьма далек от аграрной символики. В русской обрядовой жизни крест наделяется магическими свойствами и служит для сельскохозяйственных обрядов*, но в этой функции он не только лишен церковно-исторического контекста, но, по существу, и христианского ореола вообще. До сих пор хорошо сохраняются воспоминания об обряде Крестопокоинной недели, обеспечивающем дождь и плодородие в целом (см.: Соколова, 94–97). В среду в середине поста пеклись кресты. Дети ходили по дворам и выпрашивали их песней: „Кресты-бересты, Великий пост, (Половина Говина переломится) Хрен да редька переводится (Сыр да масло заводится) Вы стряпухоньки, поварухоньки, (Загибайте хвосты, подавайте кресты, (Все по кресту, по

* Использование креста как атрибута народных обрядов у русских значительно слабее, чем у других славянских народов. У славян, в том числе украинцев и белорусов, крест в поле или при дороге составляет обычную деталь пейзажа (см.: Н. И. Толстой). У русских крест обычно стоит над могилой.

Великому Посту)“ – „Выходили дети с сумками из новины, по домам ходили, где по домам у дверей обливали водой из решета, а хозяйки-стряпухи загибали платя, отдавали кресты“²³.

Как неоднократно отмечали исследователи (Чичеров, Пропп, Розов и др.), русский обрядовый фольклор, в отличие от фольклора всех прочих славянских народов, почти лишен христианского элемента и слабо использует исторические темы. Духовные стихи и исторические песни могут использоваться во время аграрных праздников, например, наряду, с колядками, но очень трудно срастаются с ними²⁴, не становятся обрядовыми песнями по существу. Их символы плохо сливаются с аграрной символикой, несмотря на глубокое родство*. Символы духовных стихов стремятся к деконкретизации, к расподоблению с народно-обрядовыми символами.

Южнославянский материал показал, что звеном, связующим народно-обрядовое и христианское значение креста, является государственно-историческая тема. Крест как символ христианского царства обладает синтезирующей силой, способной слить небесное и земное.

Такими образом, слабое проникновение христианских мотивов в обрядовый фольклор великороссов следует объяснить не особенностями русского христианства как такового, а спецификой темы царства на северо-востоке, сдвинутостью парадигмы властителя в сторону от христианства, вытеснением креста как символа власти.

Главной святыней и важнейшим символом Московского государства был образ Богородицы Владимирской. Перенесение иконы в 1155 году из Киева во Владимир, а в 1395 году из Владимира в Москву знаменовало перемещение государственного центра. Особое почитание Богородицы соответствовало византийской традиции. Столица Византийской империи была посвящена Богородице. Крест Константинов и образ Богородицы образуют идеальный комплекс в символике христианского царства. Богородица – стена, ограда и покров, крест – оружие. Во Владимирской Руси равновесие внутри этого комплекса несколько нарушалось. „Женственный“ богородичный символ получал преобладающее значение, вытесняя крест.

* Историческая тема плохо сочетается с обрядовой, поскольку в представлениях о царстве недостаточно развита идея о царении как силе, обеспечивающей плодородие (нет креста – орудия устройства земли). Историческая песня может целиком основываться на обрядовой, например, свадебной песне. „Историзация“ может производиться только за счет внесения исторического имени или названия в обрядовый контекст. Но будучи историзирована, обрядовая песня уже почти никогда не возвращается в обрядовый фольклор (исключение – песня о Соколе-корабле, об этом см. ниже, в главе II). Введение исторической темы отрывает текст от обрядовой почвы.

В повести об учреждении Спаса* (см.: К л ю ч е в с к и й) видно стремление найти замену для креста как орудия победы. Князь Андрей Боголюбский, отправляясь в поход на болгар, берет с собой крест и икону Богородицы. Андрей обращается с молитвой к Богородице. В молитве его указано соотношение креста и образа Богородицы: „Имею ты стену покров, и крест сына твоего, Госпоже, оружие обоюду на врагы остро“ (К л ю ч е в с к и й, 21–22). К удивлению исследователей, ожидающих, что символ креста константинова получит развитие в Сказании, победа достигается не крестом, а иконой Спаса. Чудо от иконы Спаса толкает Андрея к более активным завоевательским усилиям, к сожжению вражеских городов и пр. Об иконе Спаса ничего не было сказано в начале. Н. Н. Воронин объяснил противоречие в Сказании, обнаружив сохранившуюся от XII в. двустороннюю икону. На одной стороне ее изображен крест**, на другой – Спас. Сместив по ходу повествования акцент с креста-оружия на икону, Сказание моделирует достаточно распространенную для русских воинских повестей ситуацию, при которой икона – особенно икона Богородицы – оказывается оружием победы, чей она по природе своей быть не может.

Сходный пример вытеснения креста-орудия с его позиции обнаруживается во II редакции „Казанской истории“. Перед самым взятием Казани троичские иноки приносят царю крест, „аки некое непобедимое и пламенное оружие и неукридомое сокровище крест запечателенен“ (Казанский летописец, стлб 456). Это не копьё Константина, а складень, в котором находится другое сокровище – икона (явление Богородицы Сергию Радонежскому). Иван – победитель Казани – сравнивается с Константином Великим (стлб. 463), но, несмотря на это, образ Аникитоса практически не проникает в текст „Казанской истории“.

* Первое августа – общий для всех восточных церквей праздник Происхождения креста. В этот день Константинополь обносили крестом для очищения его и изгнания бесов. Праздник Происхождения номинально сохранялся в русской церкви, но по содержанию подменялся Спасом. Церкви Происхождения креста, довольно многочисленные, в XVI–XVII вв. могли называться в источниках „во имя всемилостивого Спаса происхождения честных древ“ (Холмогоровы, Ист. мат. Моск., вып. V). В сказании об учреждении Спаса заметно желание укрепить значение русского праздника ссылкой на греческий авторитет. По сказанию, Андрей утверждает праздник совместно с императором Мануилом после побед, одержанных ими одновременно.

** Русские воинские повести если и допускают упоминание креста-оружия, стремятся не давать ему вещественного воплощения. Сергей, по Сказанию о Мамаевом побоище, „дать великому князю крест Христов – знамение на челе“; „Пересвету и Ослябе он же „дать им в тленных место оружие нетленное – крест Христов нашы тна скымах“ (Памятники XV в., с. 146). В этой особенности русской символики можно усмотреть и отталкивание от латинской, особенно орденской, традиции, и сопротивление греческому константиноленскому культу.

„Казанская история“ – единственное в древнерусской словесности развернутое повествование о том, как русский христианский властитель берет нехристианский город и крестит его. Сама тема требует параллелей из жития Константина Великого, победившего византийцев силою креста. Но вопреки требованиям темы, Казанская история обходится совершенно без всяких константиноеленинских реминисценций. Будучи сравнен с Константином (во второй редакции), царь Иван тут же сопоставляется с Александром Македонским и Августом-кесарем (стлб. 463), что снимает акцент с миссионерской роли царя-победителя.

Отказ от использования идеальной парадигмы и последствия этого отказа особенно заметны в сцене, изображающей въезд царя Ивана в побежденную Казань. Официальный Летописец Начала царств, хорошо известный составителю Казанской истории, в соответствующем фрагменте более или менее следует христианскому канону. Здесь царь Иван въезжает в город вслед за животворящим крестом, несомым впереди процессии. Иван направляется к царскому двору и воздает благодарение Богу: „И видеша православнии людие животворящий крест и царя благочестивого в запустенной мерзости Казаньской“ (Ник. лет., т. XIII, с. 220). Образ креста организует всю эту сцену. Совсем иначе – в „Казанской истории“. Здесь описание царского въезда оказывается под сильным влиянием сцены въезда Магмет-султана в Царьград из Повести о взятии Царьграда турками в 1453г.*

Образ креста оттеснен на задний план и теряет свою организующую роль. Перед Иваном несут хоругви, образ Спаса, Богородицы и крест. Приехав на площадь, он „соиде с коня своего, дивясь во уме своем, и чюдясь: пав на землю благодаряще Бога“ (КИ, стлб. 168). Магмет-султан: „И пришед на поле у великия церкви, слезе с коня и пад на землю лицом, взят персть и посыпа главу, благодаряще бога и почюдився оному великому зданию...“ (ЦП, с. 262). Сведение на нет роли креста как символа побед христианского воинства приводит в конечном счете к тому, что Иван оказывается уподобившимся Магомету в своих реакциях на событие. Магомет удивляется величию и красоте христианской святыни и победе своей над этой великой силой. Изумление Ивана своей победой не подобает христианину. Русская традиция, отказавшись от образа креста константинова, не имеет средств для символизации христианской агрессии. Казанское христианство парадоксальным образом символизируется образом Казанской Божьей матери. По церковному преданию, икона та была найдена некоей девицей в Казани в 1579 г. Нахождение иконы, закопанной в Казанской земле, должно означать исконность казанского христианства. Свой функции защиты – ограждения икона выполняет не в Каза-

* О влиянии Повести о взятии Царьграда на „Казанскую историю“ см. во II части.

ни, а в Москве. Ее заступничеству отнесено спасение Москвы от иноземных войск в 1612 г. (см.: Никольский, с. 517).

В начале XVI в. было установлено празднование Владимирской Божьей матери в день 21 мая. Как это следует из устав кремлевского Успенского собора, по пышности оно должно было приближаться к двенадцатым праздникам. Оно заслонило вполне рядовое празднование Константину и Елене в этот же день (см.: РИБ, III, стлб. 96–97). Судя по дате праздника – 21 мая – предполагалось некое со-противопоставление культа Владимирской Божьей матери как русского государственного – царскому греческому культу.

Почитание Божьей матери, и Владимирской, и Казанской, в Московском царстве было, по-видимому, глубоким и всеобщим*. Но культ Богородицы – защиты, ограды – не мог быть устойчиво связан с идеями и символами власти. Проникая в народную обрядовую жизнь, культ Богородицы не влек за собой государственно-исторических ассоциаций, царских имен. Образ Богородицы не принимал на себя функции креста константинова – оружия и орудия власти, т. е. не мог стать символом, синтезирующим христианское, государственное и обрядовое начала.

На макариевских соборах было установлено общерусское празднование 21 мая князю Константину Муромскому, крестителю Муром. На этого малоизвестного святого как бы возлагалась миссия уподобиться соименному великому императору.

О князе Константине Муромском летописи ничего не сообщают. Неизвестно даже, когда приблизительно был крещен Муром. Предполагается, что до общерусской канонизации существовало местное муромское почитание этого святого, но определенных доказательств тому нет. В пространном житии, созданном для нужд общерусского культа, Константин Муромский трактуется как новый Владимир. Житие образовано фрагментами из разных текстов, посвященных крестителю Руси (С е р е б я н с к и й, 234–238; Д м и т р и е в а, 1985).

Косвенным образом влияние парадигмы Константина Великого сказалось на группе текстов, именуемых Муромским циклом. В цикл, наряду с житием Константина Муромского, входят две повести об обретении чудотворных крестов (см. о них: Брун, Буланина). Обе – и Повесть о Марфе Марии, и Повесть о чудесах Виленского креста – созданы в XVII в. Образ креста в них напоминает крест константинов в большей степени, чем это обычно в древнерусской традиции. Крест является Марфе и Марии во сне и „глаголет“ (Повесть XVII в., с. 53). Ангелы, пришедшие в образе старцев и принеся крест, утверждают, будто только что были в Царьграде. Крест дан двум женам „на спасение и благоденствие, миру

* История Богородичного культа на Руси, сказания о чудесах от Богородичных икон – темы, почти совсем не затронутые исследователями.

всему же на исцеление недугом и разрешению страstem и бесом на прогнание“ (там же, с. 52). Кресту приписывается общерусское значение: его якобы возят в Москву царям, святителям и всему православному христианству (с. 53).

Виленский крест найден брошенным в разоренной литовской церкви после битвы за Вильну в 1658 г. Русский воин забирает и уносит его в Россию (ср. болгарские легенды о переносе креста).

Изучение Муромского цикла находится только в начальной стадии (исследования Брун посвящены предварительным датировкам). Пока невозможно установить, существовали ли в древности местное муромское почитание Константина Великого и креста его, отразившееся на поздних легендах, или легенды – порождение новых веяний XVII века.

В первой половине XVII века в русских верхах возникает интерес к кресту константинову²⁵. Это объясняется и изменениями в идеологии царской власти, новым отношением к византийскому наследству, и проще – влиянием греков. Замечательно, что первые же попытки привести символы русского царства в большее соответствие с образцом создали ситуацию, известную по болгарским легендам о перемещении в Россию креста-калычки и головы Иоанна Предтечи.

Период конца XVI–XVII вв. был ознаменован перемещением в Московское царство множества святынь, составляющих прежде славу Царьграда как святой земли. Как видно из документов, опубликованных Н. Каптеревым, в 1630 г. царь Михаил и патриарх Филарет получили известие из Ватопедского монастыря, что в обители на Афоне хранится крест, с которым царь Константин ходил на недругов. Образ креста константинова был тогда еще столь мало актуален для русских властителей, что они отождествляли его с Иерусалимским крестом. В царствование Михаила переписка о кресте не имела последствий. Переговоры продолжались при Алексее Михайловиче. Теперь речь шла уже и о главе Иоанна Злауста (в документах она пугалась с головой Предтечи, а потом была представлена афонскими мотухами как голова Андрея Кесарийского – Каптерев, 70–71). Алексей Михайлович проявил полную осведомленность о значении креста и выразил горячее желание видеть обе святыни в Москве. В 1665 году они были ему доставлены. Ватопедские монахи, по их уверениям, предполагали отвезти святыни назад. Правительство не вернуло их и компенсировало монастырь крупными денежными суммами. Через 10 лет ватопедские монахи прибыли в Москву снова и просили вернуть святыни, ссылаясь на то, что турки, узнав об увозе головы и креста, стали сильно теснить монастырь и грозят разорить его (с. 68). Мотив беспокойства турок прямо совпадает с мотивом волнения турок после утраты калычки в болгарской легенде. Н. Каптерев рассматривает действия греков в этом случае как доказательство греческого корыстолюбия. Совпадение событий с содержанием легенды о перенесении царства заставляет предположить наличие

более серьезного смысла в действиях греков. По-видимому, за перевозом главы и креста в Россию стояла не только крыть, но и желание выполнить предназначенное – передать символы царства новому царю. Крест константинов так и не был возвращен на Афон. Глава Иоанна Златоуста стала числиться среди слятынь Успенского собора (Иосиф, 9–10). В конце XVII в. крест константинов упоминается как находящийся в русских войсках (Лит. панегирики, с. 145). В первой половине XVIII в., по данным Каптерева, царское правительство продолжало выплачивать Ватопедскому монастырю компенсации. Дальнейшая судьба реликвии неизвестна.

Г. В. Вилинбахов указывает на распространенность эмблемы креста константинова на русских знаменах в XVII веке. Значение этой эмблемы еще более повысилось в период основания Петербургской империи.

Однако такое повышение интереса к кресту императора Константина в верхах русского общества XVII–XVIII вв. не привело к изменению фольклорной ситуации. Народные взгляды на природу русского царства сложились в эпоху Московского государства и не менялись под влиянием последующих перемен в идеологии верхов.

В заключительном стихе „Голубиной книги“ по варианту Кирши Данилова совершенно неожиданно в форме оговорки упоминается Московское царство:

... Почему Иерусалим всем градам отец?
Потому Ерусалим всем градам отец,
Что распят в нем был Иисус Христос,
Иисус Христос, сам небесный царь,
Опрочь царства Московского

(Кирша Данилов, с. 213).

В свете всего вышесказанного можно предположить, что последним стихом здесь передано ощущение некой неправильности в соотношении Московского царства с его идеальным праобразом.

Итак, житие Константина и Елены и крест константинов, символ, вобравший в себя сущность этого жития, были предназначены играть исключительную роль в формировании средневековых государственных представлений южных и восточных славян. Житие повествовало о создании первого христианского государства, о том моменте, когда прежде отрешенное от дел государственного устройства христианство и прежде языческое государство соединились, образовав новое целое. Символом такого соединения стал крест константинов, являющий собой и оружие, и скипетр-жезл, и крестное древо-распятие, и средство обеспечения здоровья, благополучия, плодородия. Этот символ был по природе своей наделен способностью соединять, совмещать представления разных сфер. Так, проникнув в южно-славянскую народно-обрядовую словесность, в сферу символов плодородия, аграрного

земледельческого календаря и пр. он привлек за собой свои христианские и государственно-исторические контексты.

Болгарская и русская средневековые традиции весьма по-разному ассимилировали константиноеленинское житие и символ – крест константинов. Южнославянская почва восприняла и то, и другое, целиком воспользовалась синтезирующей силой символа. На северо-востоке славянского мира эти греческие образцы вызвали сопротивление. Власть традиции и авторитета не допускала полного неприятия заданной идеальной парадигмы. Об образце нельзя было забывать. Русская словесность времен Московского царства постоянно испытывала воздействие образов константиноеленинского круга и в ответ стремилась преобразовывать, перестраивать их. Анализ русских источников – фольклорных и книжных – позволяет выявить появление некоторого беспорядка и смятения там, где контекстами предусмотрено присутствие креста константинова или символа, ему подобного. Объяснение причин этого обстоятельства далеко за пределами наших возможностей. Для нас важно лишь указать на наличие конфликта в отношении к идеальной парадигме христианского властителя – как на существенную особенность устной и письменной словесности Московского царства.

Глава II СЛАВЯНСКИЙ ЦАРЬГРАД

Славянские народы, давшие Константинополю имя „Царьград“, мифологизировали его как источник царственной силы. Касаясь славянских предсталиний о Царьграде, А. Н. Веселовский (1876, 163–164) и И. И. Жданов (1895, с. 124) обратили внимание на известные в византийской истории факты раздачи варварским вождям знаков царского достоинства. Однако следует подчеркнуть, что славянские князья не просто стремились получить от императоров знаки и титулы, но старались завоевать Царьград или какой-нибудь его субститут ради истинного воцарения.

Так в X в. болгарский властитель Симеон, движимый жадой царской власти, воевал Царьград. Успокаивая Симеона, константинопольской патриарх произвел над ним церемонию, подобную венчанию на царство. Симеон, однако, остался этим обрядом недоволен и впоследствии самовольно принял царский титул. Болгарская приписка к славянскому переводу византийской Хроники Константина Манассии гласит: „При сем Романе Болгарский царь Симеон и до самага Царяграда поплени, царский дом пожже“ (Чертков, с. 107; Хрон. 1512, с. 358). Болгарский редактор времен II Болгарского царства вводит в мировую историю и упоминание о царском титуле Симеона, и сообщение о его победах над Царьградом.

Чем менее был убежден властитель в устойчивости своих прав на царский титул, тем более он стремился овладеть Царьградом для утверждения этих прав. И наоборот, спокойное сознание своей „царственности“ отменяло необходимость движения к Царьграду. Цари II Болгарского царства не порываются брать Царьград, царство обладает всей полнотой „царенья“, классический локус царской власти теперь находится внутри него, это Новый Царьград – Тырново. В житии тырновского патриарха Иоакима – первого после освобождения от греческого рабства и возобновления патриархии – дано атрибутивное словосочетание: „цра град Трънова“ (К о д о в, 45–46).

В Хронике Манассия болгарский переводчик слегка изменяет то место текста, где говорилось о падении Рима под напором варваров и о расцвете Нового Рима – Византии. Похвала византийскому императору Мануилу заменяется похвалой болгарскому царю Ивану-Александру. Объектом прославления оказывается Тырново, занимающее позицию Царьграда: „И сия убо приключишуся старому риму. наш же новый цариград, доит. и растит, крепится и оmlаждается. буди же ему и до канца расти. ей царю всеми црствуй...“ (М а н а с и й, с. 91, 183)²⁶.

Старый Царьград (Константинополь) считается пребывающим в пределах Болгарского царства, хотя его и завоевали крестоносцы. Вся сила предполагается сосредоточенной в руках болгарского царя. Иван-Асен II (1218–1241) заявлял: „Тъкмо сущымъ градовом окръсть Цареграда и самого того града дръжаху фрязи. нъ и ти под руку царства моего повиноваху ся понеже инога царе на имеху разве мене“ (Г е о р г и е в, с. 41). Иван-Асен присваивает себе титул – „царь болгаром и греком“ (И в а н о в, 576–577). Старый Царьград рассматривается как передавший свой символический статус Новому Царьграду. Сияние старого Царьграда меркнет в свете Нового и растворяется в нем. В конечном счете, как показывает болгарский фольклор, царство Константина и царство Асены сливаются до неразличимости. Угасание их мыслится как единое событие.

Этот идеальный порядок оказался недостижим в русских условиях. При всем внешнем сходстве, формула „Москва – Новый Царьград“ резко отличается от формулы „Тырново – Новый Царьград“. Если во втором случае имеем символическое отождествление и географическое взаимовыключение, то в первом – ничто подобное невозможно.

Составитель русского Хронографа 1512 г., используя болгарский перевод Манассия, вернул фрагменту о цветении Нового Рима исходный смысл: „Наш же новый Рим, Царьград...“ (Хрон. 1512, с. 285). В конце Хронографа после сообщения о гибели христианских царств турецким нашествием и плача о падении Царьграда вновь воспроизведен период о цветении нового царства, но оно не названо здесь ни Римом, ни Царьградом, а просто – Русской землей. Говоря об единственности, историческом одиночестве но-

вого царства, русский хронист не считал возможным воспользоваться историческими формулами, навязываемыми ему источником. Вероятно, он в какой-то мере учитывал, что утверждение Нового Рима (Константинополя) и Нового Царьграда (Тырново) происходило еще при жизни старого Рима и старого Царьграда. После гибели Константинополя Русской земле не у кого взять царственную силу и приходится искать ресурсы ее в себе самой. Для Русской земли недостижима идеальная ситуация включенности прежнего средоточия царской власти в новое царство.

Одна из важнейших легенд Московского царства – „Сказание о Мономаховом венце“, – вошедшая в чин венчания, а затем и в состав „Сказания о князьях владимирских“, носила компенсирующий характер. Владимир Мономах предстает в этой легенде как завоеватель царьградских областей, напугавший своей силою Царьград и в результате получивший от Царьграда знаки царского достоинства. Основополагающей для „Сказания о Мономаховом венце“ И. И. Жданов (Ж д а н о в, 1895) считает Корсунскую легенду (завоевание св. Владимиром греческих областей – Корсуны – и получение им из Царьграда царевны Анны). В этой легенде Жданов опознает сказочно-мифологический сюжет о воцарении через завоевание царства и брак с царевной. Соответствующие мифопоэтические предстваления были не чужды официальной идеологии XIV в., когда Корсунскую легенду вместе со „Сказанием о Мономаховом венце“ стали использовать для обоснования прав русских великих князей на царский титул. „Сказание о Мономаховом венце“ может разрастаться в таких документах за счет упоминания других воинских походов, совершенных русскими князьями на Царьград или районы, как-либо с ним связанные (походы Олега, Святослава).

Историческая мысль Московского царства открыла в старом русском летописании неиспользованный летописной традицией резерв сказаний о попытках воцарения (подходы на Царьград первых князей) и о воцарении (Корсунская легенда).

Донныне остается неясным, было ли в XVI в. возвращено ранним сказаниям и, в особенности, Корсунской легенде их исходное значение, впоследствии лишь забытое летописью, или Московское царство переосмыслило их для создания более правильной ретроспективы. Не только Жданов, но и Шахматов (Разыскания, гл. V) склонялись к первому мнению. М. В. Левченко, исследовавший в недавнее время Корсунскую легенду, со ссылками на византийские источники вновь подтвердил, что сюжетная схема легенды – это схема пути приобретения царских знаков по представлениям той эпохи, в которую развивалась деятельность Владимира Святославовича. М. В. Левченко считал, что Владимир мог действительно получить инсигнии или стремиться к их получению (Л е в ч е н к о, 1958).

Начиная со „Степенной книги“ и в особенности в XVII в. исторические произведения Московского царства легко приписывают старым русским

князьям царские титулы. Вместе с тем является тенденция – приписывать им же и удачные походы на Царьград.

В сказании о великой княгине Ольге по рукописи XVII в. рассказано, как Ольга сама осаждала Царьград 7 лет, затем возложила на греков дань – по птице от каждого двора – и подожгла город. Смиловившись над городом, Ольга велит погасить огонь, при ней служат литургию, она, потрясенная богослужением и иконой Одигитрии, писанной апостолом Лукой, решает принять крещение. Сюда же присоединена история о попытке императора взять Ольгу в жены (Халанский, 1902).

А. Н. Попов указывает на хронографическую переделку летописного известия о походе Игоря на Царьград. Поход теперь заканчивается взятием Царьграда (Попов, Обзор, I, с. 175).

Победа над Царьградом приписывается русским богатырям в уже упоминавшемся выше Сказании о хождении русских богатырей в Царьград. Но здесь поход и победа лишены того идиллического характера, который они имеют в историях о старинных князьях. Взятие Царьграда теперь – не просто овладение желаемой ценностью. Царьград нужно отвоевать, чтобы вернуть ему прежний высокий символический статус и только тогда можно будет этим статусом воспользоваться.

Драматизм исторической ситуации, при которой Царьград остается под властью завоевателей – турок, передано Повестью об Азовском осажденном сидении донских казаков. Описание осады сопровождается постоянными упоминаниями о Царьграде и обещаниями освободить его. „Побываем у него, царя, за морем под его Царем градом, посмотрим ево, царя и град, строение кровей своих, там с ним, царем турским, переговорим речь великую...“; „Так бы нам над вами учинити нынече с обрасца вашего взять бы его Царьград взятьем из рук ваших...“ (Повесть XVII в., 61–62). Несокрушимость Азова перед турецкой силой противостоит сокрушенности Царьграда.²⁷ К прискорбию казаков русский царь не хочет освобождать Царьград и велит им покинуть Азов.

Словесность Московского царства отвечала на сложность исторических обстоятельств не только плачами о падении Царьграда, не только „Сказанием о Мономаховом венце“ и прочими переложениями старых летописных известий. Была найдена возможность воспроизвести правильный „миф“ о природе московского царения – о взятии царства и обретении царственной силы. „Казанская история“ – одно из обширнейших и знаменитейших сказаний эпохи Московского царства – и явилась, повидимому, таким „мифом“.

Имя Царьграда нигде не названо на протяжении текста „Казанской истории“, но в ней осязательно присутствует воздействие „Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.“²⁸ Использование „Повести“ не ограничивается заимствованием живописных воинственных сцен. Эти случаи отмечены А. С.

Орловым (Орлов, 1908, 1945) и Г. З. Кунцевичем. И расстановка сил, и последовательность событий, и характер их оказываются в „Казанской истории“ подчинены духу „Повести“.

В распоряжении автора „Казанской истории“ находился „Летописец начала царств“ – источник официальный, авторитетный, весьма красноречиво и подробно повествующий о событиях войны с Казанью.²⁹ Стиль и идеи этого источника удовлетворяли автора „Казанской истории“ до такой степени, что он часто переносил в свой труд большие фрагменты из Летописца, ничего не меняя в них. Но Летописец сохранял значение господствующего источника для „Казанской истории“ лишь до описания момента начала последней осады. Здесь потребность в фактической точности вытесняется необходимостью обозначить символический смысл событий казанского взятия. Действующие лица „Казанской истории“, сражающиеся стороны начинают разыгрывать свою драму по сценарию столетней давности – по „Повести о взятии Царьграда“.

Начало сражений под городом:

„И бяхуся с русью, выезжая по 7 дней, и не хотяще им дати ко граду приступов чинити, – рустей же силе велицей сущей всегда прогоняху во град, бьюще казанцев, един бо казанец бяхуся со сто русинов, и два со двема сты...“ (КИ, с. 131). „... бяхуся с турки, не дающе им стьнобьенныя хитрости нарежати, но убо силе велице и тяжце сущи, не возмогоша им никоея пакости сотворити, зане един бяхуся с тысящею, а два – с тьмою“ (ЦП, с. 222).

Ногаи, к помощи которых тщетно зывают казанцы, соответствуют фрягам (ЦП), к которым посылает за помощью цезарь. И ногаи, и фряги считают гибель тех, кто взывает к ним, неизбежной и отказывают в помощи. (ср.: ЦП, с. 228, КИ, с. 134).

Одинаковым образом распределяются обязанности царьградских и казанских воевод (КИ, с. 135, ЦП, с. 224).

По городским стенам враг бьет из двух особых громадных пушек, „ядра имеющим в колено человеку и в пояс...“ (КИ, с. 136, ЦП, с. 228).

„Казанская история“ подчиняется Царьградской повести и при отсутствии непосредственного текстуального воздействия. Упорство казанцев в сохранении своей веры, жертвенная готовность к смерти ради нее, описываются с почтительным сочувствием. Монолог казанцев перед последним приступом: „Да не будем отметницы добрыя веры нашия срацынския и не пощадим пролити крови своея, да ведоми не поидем в плен работати иноверным на чужей земли, христианом, по роду меньшим нас и украдшим благословение“ (КИ, с. 146).

Автор „Казанской истории“ смело использует обозначение турок с позиции греков из „Повести о взятии Царьграда“, для обозначения русских с позиции татар: „И не видети бы нам того, ни слышати, что рускими твоими

людми, свинойды погаными, населен и обладаем столный град наш, Казань..." (КИ, с. 130). Ср.: молитва греческого патриарха: "... и не дай же достояния твоего в поношение сыродцем сим..." (ЦП, с. 248).

Доблесть русских в „Казанской истории“ не унижается под воздействием „Повести о взятии Царьграда“, поскольку автор „Повести“ не склонен был принижать доблесть турецкого воинства. Формула, оценивающая обе сражающиеся стороны в последней битве, общая для „Казанской истории“ и „Повести о взятии Царьграда“: „И страшно бе видети обоих храбрости и мужества..." (КИ, с. 152) (ср.: ЦП, с. 248).

Отчужденный, враждебный взгляд на турок устойчиво сохраняется в Царьградской повести, в то время как казанцы в „Казанской истории“, заняв позицию греков „Повести“, оказываются объектом сострадания, не только маханически переходящего вместе с заимствованной цитатой, но и культивируемого внутри текста „Казанской истории“: „И смерть свою пред очима своима видяще, веселяхуся, и лутче живота смерть вменяху, яко не лестно за закон свой и за отечество и за град свой пострадаша“ (КИ, с. 151).

Особого усилия потребовал от автора „Казанской истории“ образ главного персонажа – царя Ивана Грозного. В „Повести о падении Царьграда“ Константин – строитель царства, и Константин, погибший вместе с царством, не различаются достаточно отчетливо. Соответственно в „Казанской истории“ первый Константин является в образе Ивана в рассказе о строительстве Свияжска (с ним же оказывается связанным и царь Саин – основатель казанского царства). Константином гибнущим, последним, Иван остается на всем протяжении рассказа об осаде. Поведение Ивана здесь значительно более активно, чем это следует из „Летописца начала царств“. Иван как Константин беспрестанно объезжает войска: „... и моля, и наказуя, и укрепля... и утешая“ (КИ, с. 143, то же с. 136; ср.: ЦП, с. 228, 226 и др.). Вельможи предлагают царю покинуть место гибели во имя спасения его драгоценной жизни, но он отказывается, готовый пасть вместе со всеми. Дважды в Царьградской повести: „... но да умру зде с вами..." (ЦП, с. 234, 244). В „Казанской истории“: „... да умру с вами зде на чужей земли..." (КИ, с. 136).

Перед самой гибелью города Иван в „Казанской истории“ из царя Константина перевоплощается в Магумета. Иван-Константин на коне с мечом в руке рвется в сражение (ЦП, с. 250; КИ, с. 150), но вельможи останавливают его (Константин хотел сразиться с самим Магуметом); здесь пути Ивана и Константина расходятся. Константин бросается в гущу турок и одерживает свою последнюю победу. В следующей битве он погибает. Иван же послушался, отошел „и стояше, смотря издалеца бывающаго“ (КИ, с. 151). Он занял позицию Магумета (ср.: ЦП, с. 236, 250 и пр.). Магумет не участвует в сражениях, а, наблюдая издали, раздает распоряжения. (Согласно „Летописцу начала царства“, Иван вел себя третьим образом: он молился

во время взрыва и последнего штурма и медлил вступать в сражение, хотя был неоднократно призываем к тому гонцами.)

Как Магумет, Иван въезжает в побежденный город. Въехав на площадь, Магумет-Иван совершает акт, символизирующий овладение градом: „...слезе с коня и пад на землю лицом, взят персть и посыпа главу, благодаряще бога“ (ЦП, с. 262). То же – в „Казанской истории“ (с. 160). Ничего подобного не знает официальный „Летописец“.

Описание казанского взятия в „Казанской истории“ представляет собой сложное соединение сведений летописного происхождения со сведениями, почерпнутыми из „Повести о взятии Царьграда“ или обусловленными ее влиянием. Это соединение призвано извлечь из событий казанской войны все возможные черты сходства с царьградской эпопеей и иногда привести их и туда, где сходство не обнаруживается. Компилирование источников, таким образом осуществляемое, есть несомненный творческий акт. Результат его – сближение казанского взятия со взятием Царьграда – чрезвычайно важен в системе исторических представлений 2-ой половины XVI – 1-й половины XVII вв. Казань становится тем царственным градом, овладение которым приводит к воцарению.

Роль казанского похода в воцарении Ивана IV открыто определена в „Казанской истории“. Здесь создана симметричная конструкция, состоящая из двух ключевых для темы воцарения глав: о венчании Ивана на Царство и о совете Ивана с боярами о походе на Казань. В главе о венчании игнорируются обычные доказательства преемственности царского титула на Руси – т. е. „Сказание о Мономаховом венце“. Автор пользуется здесь утверждением Новгородской летописи о беспрецедентности царской власти Ивана IV: „И проже бо никто же от прадед его словяше в Руси царь..." (с. 73). Вместо идеи русской преемственности здесь утверждается подобие первому и второму Риму: „...И венчан святыми бармами и венцеи Мономаховым по древнему чину царскому, якоже и римьстии цари и гречестии православнии цари поставляхуся..." (с. 73).

Утверждая беспрецедентность Иванова воцарения, автор „Казанской истории“ тем самым берет на себя обязанность сообщить чем началось воцарение. Как в песне о гневе Грозного все начинается с „выведения“ измены, так и здесь царь сначала „мятежники старья изби, владевшая царством... не по правде“ (с. 74) и затем, как в песне, пошел на Казань. Предшественники царя великие князья поминаются в этой главе как неудачливые завоеватели Казани: они брали ее, но не умели удержать. Так резюмируется здесь вся предшествующая судьба русской государственной власти.

В главе „Совет с бояры“, наоборот, использовано сказание о „Мономаховом венце“ при описании обстоятельств, предшествовавших казанскому походу Ивана IV. Здесь перечислены три похода на Царьград старых русских князей. Четвертым в их ряду должен стать поход Ивана на Казань

(с. 114). Предыстория воцарения для „Казанской истории“ – это Казанские походы прежних великих князей. Предыстория казанского взятия – это походы древних князей на Царьград. Предыстория воцарения меняется местами с предысторией казанского взятия, благодаря чему взятие Казани получает значение акта воцарения.

Автор „Казанской истории“ игнорирует проблемы преемственности. Предшествующие великие князья оказываются в роли, которую можно уподобить ролям старших братьев в сказке о получении царевны и царства: они недорешают задачу, не удерживают царства, недополучают его. В главе „Совет с бояры“ автору приходится в контексте „Сказания о Мономаховом венце“ помянуть о прецеденте – получении Мономахом царского титула. Но благодаря особенной разработанности терминов царства в этих двух главах, противоречий между ними по существу не возникает. Иван „воцарился на царство великим царством“ (с. 73), а Мономах только „наречется“ и к тому же не царь, а „царь Мономах“ (с. 114), великие князья царствовали, вельможи владели царством не царствуя и т. н. Вся эта терминология приводит „Казанскую историю“ в соответствие с фольклорными представлениями о возможности существования царя без царства, царства без царя, сосуществование царя и царства при отсутствии „царения“ и пр.

Итак, ревнуя подвигам старых князей, Иван, достигший царского венца и титула, совершит высший подвиг – окончательно возьмет то, что уже брали и не удержали князья – царство Казань (Царьград). Такова задача и понимание ее в „Казанской истории“.

В XVI – XVII вв. символический статус Казани как источника русского воцарения одинаково ощущался и представителями официальной точки зрения, и носителями фольклора. В. Савва опубликовал целую группу документов XVI–XVII вв. преимущественно дипломатических, в которых казанскую победу предлагается рассматривать как обоснование прав Ивана на царский титул. Приводим текст из наказа посольству 1554 г., составленный на случай, если поляки будут возражать против царского титула. „... А наши государи от начала по своему государству по Русские зовутца цари, которые венчаютца; а и опричь Русские земли ныне государю нашему Бог дал царство Казанское, и что ему государю нашему Бог дал, и то хто у него оставит? и государь наш ныне, з Божьею волею, пишетьца царем Русским и Казанским, и то, панове, место Казанское и сами знаете извечное царское потомужь, как и Русское“ (С а в в а, с. 297). Европейские дипломаты, как показывает В. Савва, относились к таким доводам с глубоким недоумением. Они не ведали о символическом статусе Казани и не понимали мифо-поэтического представления о том, что для воцарения в собственном царстве нужно овладеть другим царством – источником царственной силы.

Для русского исторического фольклора поход на Казань совпадает с моментом воцарения; и даже с началом Московского царства.

Когда восияло сонце красное,
Тогда воцарился Грозен царь,
Грозен царь Иван Васильевич,
И задумал царь под Казань пойти,
И Казанское царство мимоходом взять,
И казанского цря со престола снять,
Снять с его корону царскую.
(Исторические песни, с. 357)

Или

Когда зачиналась каменна Москва,
Тогда зачинался и Грозной царь,
Что Грозной царь Иван сударь Васильевич.
Как ходил он под Казань-город и под Астрахань,
Он Казань-город мимоходом взял,
Полонил царя с царицею;
Полонил царя с царицею;
Выводир измену изо Пскова,
Изо Пскова и из Новагорода...
(Исторические песни, с. 358)

В песне о взятии Казани из сборника Кириши Данилова Казань прямо названа источником царения; Иван казнил царя Симеона:

...Он и взял с него царскую корону,
И снял царскую перфиду,
Он царский костыль в руке принял
И в то время князь воцарился
И насел в Московское царство,
Что тогда де Москва основалася
И с тех пор великая слава.
(К и р ш а Д а н и л о в, с. 152)

В некоторых вариантах „Песни о гневе...“ эту функцию источника царения выполняет Царьград:

Я повынес-то царенье из Царяграда,
Царскую перфиду на себя надел...
(Исторические песни, с. 317)

Получение регалий из Царьграда – так же, как и в случае с Казанью, результат агрессии Ивана против города.

Фольклорный взгляд на Казань как источник русского царения подробно исследовался Ив. Ив. Ждановым (1895), А. Н. Веселовским (1896) и Вс. Миллером (1909). По причинам более или менее случайным их обстоятельные и глубокие наблюдения по этому вопросу уклонились несколько в сторону от существа дела. Тогда считалось, что параллельно с

царьградской версией происхождения русских царских регалий, отраженной в „Сказаниях о князьях владимирских“, существовала еще и вавилонская версия, представленная „Сказанием о Вавилоне“ и сказками о Бармеярыжке. Вавилон трактовался при этом как средоточие языческой скверны, противоположность христианскому Царьграду³⁰. Фольклорная Казань в соответствующих исследованиях понималась как антоним Царьграда и синоним Вавилона³¹.

Недавние исследования показали, что письменная и устная версии вывоза русских царских регалий из Вавилона сложились значительно позже, чем „Сказание о Мономаховом венце“ и „Сказание о князьях владимирских“ – т.е. царьградская версия. Обе версии не дублировали друг друга (см.: Д р о б л е н к о в а, 1970). „Сказание о Вавилоне“ в первоначальном виде имело византийские корни и было посвящено проблемам византийской императорской власти. Т. е. речь в нем шла об источниках византийского царства. Вавилон не противопоставлялся Византии, а ассоциировался с ней как великое, мировое царство, предшествующее Византии.* Сам Вавилон в Повести охраняется змеем и освящается находящейся там гробницей трех отроков, и именно к ней спешат посланцы византийского царя.

Ю.М. Лотман и Б. А. Успенский указывают на двойственность в идее „Москва – третий Рим“, связанную с двойственностью в символическом значении Константинополя: как теократический центр – это Новый Иерусалим, как политический – Новый Рим. Однако исследователи подчеркивают, что эта внутренняя разорванность значения обнаруживает себя лишь в Новое время. Средневековое сознание не ощущает ее, ибо не разделяет политического и теократического начал (Л о т м а н – У с п е н с к и й, 237–239)**. Инок Филофей игнорирует языческий характер римской власти. Рим для него уподобляется Византии как христианский центр, погибший от ересей. Подобным образом Хронограф 1512 г. имеет в виду лишь последовательность сменяющих друг друга мировых царств, а отнюдь не противопоставленность царств языческих и христианских. Передача владычества от одного царства к другому осуществляется высшей силой на протяжении всей истории.

* Образ Вавилона в эпоху Московского царства также предоставляет возможность для двойных истолкований. В „Казанской истории“ в отдельных фрагментах Казань может ассоциироваться с Вавилоном или Египтом как местом страданий русского „плен“. В таких случаях Иван IV понимается как Моисей, выводящий „плен“. Тема плена вводит свою систему ассоциаций ветхозаветных цитат, отчасти противоречащую основной, поскольку взятие царства и выведение плена – действия разнонаправленные.

** Видимо, к веяниям нового времени следует отнести и понимание Вавилона как противоположности Царьграду, т. е. вообще внесение антагонизма в символическую систему соотношения мировых царств.

Так мыслил историю и Иосиф Флавий: победы римлян означают, что „Бог от всех отъем от язык владычество и ныне приложи к Италии“ (М е щ е р с к и й, 1953, с. 382).

В тех частях „Казанской истории“, где имеет место достаточно высокая степень символизации, Казань понимается как „мировой град“. Казанцам принадлежало владычество, а значит – они находились под защитой высших сил. Легендарный царь Улуахмет – второй из двух основателей Казанского царства – удостоен победы над русскими как божьей милости, а русский князь наказан поражением, ибо он нарушил клятву, данную Улуахмету: „Покорение царя Бог на смирение преложи, победи великого князя нашего Московского свирепосердия, яко да клятвы не преступают, аще и с поганым сотворяют. О блаженное смирение, яко не токмо нам, крестьяном, бог помогает, но и поганым по правде пособствует“ (КИ, с. 52).

Таким образом, для средневековой системы представлений, для формулы „Москва – третий Рим“ не может существовать источника царской власти, оцененного как „скверный“, „поганый“.

Итак, Казань служила функциональным эквивалентом Царьграда и для официальной публицистики, и для фольклора, и для книжной „Казанской истории“. По общим представлениям взятие Казани – средоточия царской власти – позволяет Москве обрести царение и стать Новым Царьградом. Но только официальные документы, не погруженные в контекст словесности, не подчиненные власти культурных традиций, могли изображать казанское взятие как историю воцарения в чистом виде. Тексты другого типа, фольклорные, книжные, не могли осмыслить взятие царственного града вне ассоциаций со столь актуальным в эпоху Московского царства взятием Царьграда турками. Иван IV неизбежно оказывался уподобляем Магмет-султану.

Трактаты Ивана Пересветова – замечательный пример приспособления конкретных практических соображений к идеологическому контексту эпохи. Комплекс произведений Пересветова обычно примыкал в источниках к „Повести о взятии Царьграда турками в 1453.“ История царьградского падения оказывается обязательным фоном для идей о новом царстве. Иван Пересветов знает, что правильный порядок вещей требует уподобления царя Магмету султану, взявшему Царьград, идеальная парадигма клонится в сторону Магмета. И Пересветов с турдом, с натяжками делает из Магмет-султана идеального властителя: Магмет хочет принять крещение, но сеиты отговаривают его словами: „Аще бо тое веру Бог любил и Он бы тебе ее не выдал“. Султан „Бога в сердце держал и крестьянской веры из мысли не выпустил до скончания века своего, и поту чела своего уживал, Господь Бог приказал первое отцу нашему Адаму поту чела своего уживати, а Магмет-салтан. Турской царь, снял образец жития света сего с крестьянских книг. Турский царь Магмет-салтан сам был мудрый философ по своим книгам по Турским, а се греческия книги прочел, написав по-турски слово в

слово, ино у царя Магметя великие мудрости прибыло вдвое“ (Н и к о н о - в с к а я летопись по 1453 г. – Ник. лет., т. XII, с. 102).

Привнесенность образов падения царства в историю становления Московского царства заметна в фольклоре. Пример тому – поволжское предание о золотых воротах Казани.

Золотые ворота – символ царственного града, прежде всего – Царьграда. Овладение воротами символизирует овладение царством. По „Откровению“ Мефодия Патарского в русской редакции, золотые ворота Царьграда сами открываются перед измаильтянами (В е с е л о в с к и й , 1875, ч. II, с. 65). По аналогии с Царьградом золотые ворота имелись в Киеве и Владимире³².

В поволжском предании рассказывается, как царь Иван нес золотые ворота из Казани и по дороге утопил их в озере. Характерна неуверенность информантов: может быть, ворота нес не Иван из Казани, а Батый из Владимира, по дороге на Рязань (см.: В с . М е л л е р . Русские инородческие предания о Казанском походе Ивана Грозного. – Очерки, Т. Щ.) Дело созидания нового царства – перенесение ворот – здесь рассматривается как прерванное. Завоеванная Казань ассоциируется с захваченным татарами Владимиром, Иван – с Батыем. Взятие Казани представляется здесь не взятием царства во имя воцарения в своем царстве, а погублением царства.

В связи со всем этим Казань в русских фольклорных текстах легко может принять на себя роль Рязани, т. е. русского города, погибшего от злого татарского нашествия. В песне об Авдотье Рязаночке во всех известных вариантах Рязань называется Казань:

Подступал тут царь Бахмет турецкий,
И разорил он старую Казань-город подлесную,
И полонил он народу во полон сорок тысячней,
Увел весь полон во свою землю.
Оставалась во Казани одна женка Рязаночка...
(Исторические песни, с. 47).

Авдотья Рязаночка, героиня Казани-Рязани, вопрошение жизненной силы города: она возвращает ему жизнь после гибели.

В „Повести о разорении Рязани Батыем“ для символического обобщения судьбы города служит образ княгини Еупраксеи: „...И абы ринуся из превысокого храма своего с сыном своим со князем Иваном на среду земли, и заразися до смерти“ (Памятники XIII в., с. 186). Казанские предания как бы стремятся уподобиться рязанскому. В Казани показывают башню Сумбеки, последней казанской царицы. В башне она оплакивала своего мужа, и отсюда ее, якобы, взяли, чтобы отвести в плен к русскому царю (Ш п и л е в с к и й , с. 465, 469). Другое местное предание рассказывает о жинщине, которая, не имея сил перенести покорение Казани, кинулась в воду озера. Она поклялась мстить русским, и теперь сидит на дне в образе змеи (змея – символ Казани)

и ждет своего часа (Ш п и л е в с к и й , 72–73). По-видимому, взаимодействие этих преданий и рязанские ассоциации подготовили почву для позднейшей версии, носителями которой являются современные экскурсоводы. Они рассказывают, как Сумбека бросилась с башни при взятии Казани и разбилась о землю. (В действительности она была увезена в Москву.)

Таким образом, мотив казанского взятия внутри единой русской традиции наделен двойным смыслом: это и овладение городом-царством во имя воцарения в собственном царстве, и падение города под пятой завоевателя. Оба смысла сосуществуют и могут проявляться одновременно. Так „Казанская история“ – высокотожественное сказание о воцарении и великой победе молодого царя – наполняется русскими обрядовыми плачами, вложенными в уста казанцев:

„...И днесь мимо иде добраго жития нашего и заиде красное солнце ото очию нашею, и свет померче. О горы покройте нас! О земля, мати, раздигни уста своя ныне скоро, пожри нас чад своих живых, да не видим горкия смерти сия внезапно, со единого пришедшия вдруг на всех нас“ (Каз. лет., стлб. 156).

* * *

Для всей русской системы представлений о Царьграде-Казани весьма важен параллелизм – женщина / город, взятие города / воцарение / свадьба. Рассмотрев, как построена свадебная метафора царьградско-казанского взятия, мы можем проверить наблюдения, сделанные в первом разделе главы.

В Священном писании – в древнееврейской и греческой словесности город (сущ. ж. р.) символически изображается как женщина, отношение царя, правителя с городом, страной – описываются как брачные (см.: Ф р а н к – К а м е н е ц к и й , Фрейденберг, 1978). При переводе греческих и еврейских текстов на церковнославянский язык образ града-женщины обычно разрушался, соответствующие параллелизмы теряли свою естественность. Так например, и „Рыдание“ Иоанна Евгеника о падении Константинополя (текст существенно повлиявший на символические изображения Московского царства) лишилось при переводе (XV в.) важных параллелизмов. В подлиннике по наблюдениям Н. А. Мещерского были параллели между плачущей столицей и плачущей о детях своих Рахилью; парица городов, ставшая рабой, соотносилась с рабыней Агарью (стала рабой внуков рабыни Агари). При переводе такое соотношение становилось менее выразительным: „Дивный царь градом раб ныне уже и внуком рабыни Агари“ (М е щ е р с к и й , 1953, 82–84).

Однако, несмотря на искажение при переводах, параллелизм „женщина / город“ обладал в текстах высшего для славян авторитета таким весом, что так или иначе проникал в славянские тексты.

А. Н. Веселовский считал, что образ города-женщины развился в русской традиции, и устной, и письменной, уже в достаточно архаические времена

под влиянием христианской образной системы. Христианский символ „Богородица – стена“ развился, по Веселовскому, в фольклорный образ плачущей стены:

„А ходила та Мать Пресвета Богородица,
И плакала стена мать городова
по той-ли по вере христианския.
Будет над Киев град погибелье..“

(Рыбн. III, № 11; Гильф. № 231). (см.: Веселовский, Южно-русские былины, IV, с. 226).

В письменной традиции этому соответствуют образы жен, плачущих на стене, в „Слове о полку Игореве“ и в Куликовском цикле. Подобная сцена есть и в „Казанской истории“³³. Как это характерно для поэтики всего текста, сцена построена на совмещении несовместимых обычно эмоций – Казанские жены и девицы восходят на стены „яко на великий праздник свой или на женьственый пир, сведяще конец свой, и на смертя готовяхуся, жадаючи лутше умерети, неже долго мучитися и жити зле.“ (КИ, с. 143). Разодетые в лучшие одежды, они три дня ходят по стене, любуясь русским войском, красуясь перед ним и стремясь к нему: „И аще бы им мочно птицею или зверем метнувшися со стены летет и к ним бежати!“ (с. 144). Они рыдают и ужасаются зрелищу русского войска и жаждут его, как царство жаждет своего завоевателя. Вместе с тем, это и библейские матери: „И плакахуся матери сынов своих, и власы простерши, и перси своя открывающе.“ (с. 144), – они молят сдать город.

Все эти противоречивые эмоции – плач и веселье, жажда соединения и смерти – совместимы, если поставить их в связь с брачной обрядовой ситуацией. Сниженный вариант такой сцены есть в песнях о взятии Казани: царь копает подкопы под город, прикатывает бочку с порохом –

Затеплял же он свечу воску ярого
Татарки – казанки на стене оне стояли,
На стене оне стояли, ж... показали:
„Еще вот те, государь-царь, Казань-город взять!“
Государево сердечко рассердитовалось...

(Исторические песни, с. 98)

Параллелизм „взятие города / брак“ довольно слабо разработан в древнерусской книжной традиции³⁴, зато очень хорошо известен в фольклоре. Взятие города – обычная для фольклора метафора свадьбы. Терминология славянской свадьбы включает специальный слой военной лексики, поддерживающей этот параллелизм³⁵: „В свадебных и других песнях, кроме общих указаний на то, что сваты – войско, старший сват – воевода, сватовство – война, невеста – полонянка, находим в частности добывание города и девицы“ (Потеня, 1887, с. 653). А. Н. Потеня описал ряд славянских колядных сюжетов, развивающих параллелизм „взятие города / брак“. Например, молодец добывает

город, горожане, откупаясь, предлагают ему разные ценности. Он соглашается принять только девицу. (Потеня, 1887, LX и др.).

К параллелизму „взятие города / брак“ часто подсоединяется третий член – мотив воцарения. Такой трехчленный параллелизм организует общерасторженные сюжеты о завладении царевной и царством. Присутствие его подразумевается в Корсунской легенде (по Жданову, 1895). В свадьбе третий член параллелизма может реализоваться в той мере, в какой термины, обозначающие жениха и невесту, являются титулами носителей власти (См.: Байбурин – Левинтон, 1975).

В русской свадьбе и в святочных брачных играх девица и молодец обычно называются княжной, княгиней, князем, реже – царевной, царевичем, царем и т. п. Так, в распространенной у славян игре „ворота“ „девица“, „царевна“, „княжна“ стоит среди „города“, в кругу, „царевич“ ходит вокруг „города“. Песня призывает к взятию города: „Разрубай, царевич, ворота“... (Шейн, 1055–1062)³⁶.

Осаждаемый город в обряде может называться Царьградом:
Подойду, подойду, под Царь-город подойду,
Вышибу, вышибу, копьем стену вышибу
(Потеня, 1887, с. 657).

Такое наименование города редко для русского фольклора, чаще встречается в украинском³⁷ и широко употребительно в южнославянском.

Царьград в южнославянском обрядовом фольклоре вообще город брака. Там находятся жених и невеста, ехать в Царьград означает вступать в брак и т. п.

Вот болгарская песня – метафора сватовства, исполняемая во время своеобразного колядования на Лазарев день: (приводим только сокращенный перевод). Едет добрый молодец ко Царьграду с сильным войском на вороном коне, воины устали, загрустили, расплакались..., Молодец спрашивает – почему? Они отвечают: Нету травы для лошадей, воды для людей. Есть только один источник. Воду продает девушка, две капли – денежка. Добрый молодец отвечает: „Мы туда поедем, я источник куплю, девушку залюблю“ (СБНУ, кн. II, с. 22, № 10).

Обычное наименование жениха в южнославянских колядках и других песнях брачной тематики – царь Константин (ср.: Миладинови, № 550; СБНУ, кн. 53, № 326 и др.). Константин может быть отцом жениха-царевича или невесты-царевны. Девица в песнях часто отказывается выйти замуж в Царьград, за Константина. Она объясняет свой отказ тем, что Царьград далеко или не объясняет совсем. Отказ от замужества – устойчивый мотив свадебной поэзии.

Итак, Царьград в южнославянском фольклоре не принимает отчетливого облика столицы-невесты, возлюбленной царя. Такой символизации ме-

шал мужской род топонима. Но постоянное присутствие имен Царьграда и царя Константина в свадебных контекстах показывает, что для южных славян трехчленность параллелизма „вдятие города / брак / воцарение“ естественна и постоянно подразумевается.

Исторические отношения между властителем и страной могут отразиться в фольклоре сюжетом на семейно-брачную тему. В этом плане особенно показателен сюжет о гибели юнака Момчила (СбНУ, кн. 53, № 487–492, 494–497; Качановский, № 181, 183; Миладиновци, № 105 и др.).

Момчил – историческое лицо. Во время междоусобиц XIV в. он основал свое государство со столицей Ксанти и крепостью Перитерион. Бывший союзник Момчила, соединившись с турками, напал на него. Армия Момчила была разбита, сам он бежал к своей крепости, но жители ее закрыли перед ним ворота и он был убит преследователями (Диников, 445–453). В эпосе мотив измены города „артикулируется“ как мотив измены супруги. Жена хочет выйти замуж за другого юнака и закрывает перед Момчилом ворота дома (измена может быть и не мотивирована).

В русском фольклоре за Царьградом не закреплено значение брачного города. Причины эти можно уяснить, обратившись к песне о Соколе-корабле. В тексте песни скрыто присутствует мотив брачной устремленности к Царьграду, но он не получает правильного разрешения. Песня о Соколе-корабле – одна из трех русских исторических песен, используемых как обрядовые. Она и не является собственно ни исторической, ни эпической. Это колыбелька с эпическими и историческими именами и деталями. По сюжету песни Илья Муромец с прочими богатырями плавает по морю на Соколе-корабле. Он вступает в конфликт с турецким султаном. Один из вариантов конфликта – посылание стрелы в султана. В формулах, которыми сопровождается стреляние, легко опознаются формулы свадебной песни:

(Свадебна песня)

Николаюшка по кораблику похаживает,
Золото ружье заряживает,
Калене-стреле наказывает:
„Ты лети, лети, каленая стрела,
Выше лесу, выше темного,
Шире поля, шире чистого.
Ты убей, убей, каленая стрела,
Серу утицу на заводе-воде,
Белых лебедей на желтем, на песке,
Милу девицу в высоком терему.“¹³⁸

(Песня о Соколе-корабле)

... Илья Меромец по кораблю похаживает,
свой тугой лук натягивает,
Калену стрелу накаладывает,
Ко стрелочке приговаривает:

– Полети, моя каленая стрела,
Не на воду, не на землю,
А пади, моя каленая стрела,
В турецкий град, в зелен сад,
В зелен сад, во бел шатер,
Во бел шатер, за золот стол

...
Самому Салтану в белу грудь..
(Илья Муромец, с. 286)

В свадебной песне стреляние в девицу символизирует брак. Память о свадебных символах еще достаточно сильна в песне о Соколе-корабле. Стрела здесь направляется в зеленый сад – обычное место пребывания невесты – девицы. Однако Илья Муромец со своего свадебного Сокола-корабля вынужден стрелять не в невесту-царевну, а в султана. Мотив убийства де-символизируется и теряет свой обрядовый смысл. То есть, захваченность Царьграда Салтаном мешает ему выполнить в русском фольклоре роль обрядового символического города.

Значительно успешнее с ролью брачного города в русском фольклоре справляется Казань.

Песня „Молодец зовет девицу в Казань“ принадлежит к числу наиболее распространенных в историческом фольклоре. Это песня образована вмещением топонима „Казань“ и исторических деталей в обрядовый свадебный контекст. Исходная обрядовая песня исполняется в тот момент, когда ждут жениха перед свадьбой (К и р е е в с к и й, 1911, № 767; Киреевский, 1929, № 2366. I – обрядовый, 2 – исторический вариант, оба записаны в Симбирской губернии). По свадебной песне молодец зовет девицу (или соловей – кукушку) в далекую землю (символика брака), девица отвечает ритуальным отказом. Здесь сталкиваются два описания далекой земли. По версии молодца – это земля изобилия. Камни там самоцветные, реки текут водой. Когда в песню вводится наименование далекой земли – Казань, версия девицы-кукушки становится мрачнее. Казань – земля гибели, реки в ней текут кровью, трава – волосы человеческие, камни – черепа. (Исторические песни, № 84–105). Это описание имеет соответствие в одном из плачей „Казанской истории“: „Иногда в тебе реки медвенные и потоцы винные в тебе тецаху; ныне же в тебе реки людей твоих крови проливаются...“ (КИ, 101–102).

В исторической песне, благодаря конкретизированному историческому описанию далекой земли Казани, отказ девицы от поездки теряет свой обрядовый обратимый характер. Песня оказывается как бы „застрявшей“ между ситуацией символического отказа, подразумевающего согласие и брак, и отказом историзированным, необратимым. Брачная далекая земля – Казань, оказывается царством смерти в слишком буквальном смысле и потому не может выполнить свое обрядовое назначение.

В фольклоре есть и более оптимистическая интерпретация казанского взятия как свадьбы. Это фрагмент из шуточной песни „Свиньи хрю, поросята хрю“ в сборнике Кирши Данилова:

Когда Москва женилась, Казань понела,
Понизовные города в приданья взола...
(К и р ш а Д а н и л о в, с. 221)

Образ города – женщины – невесты – вдовы, параллелизм „взятие города (брака) воцарение“ особенно ярко представлен в книжной „Казанской истории“. Этот текст стал полем взаимодействия библейских и фольклорных символов.

Женственную сущность Казани воплощает в „Казанской истории“ царица Сумбека. Этот образ мало связан с летописными источниками, он весь строится на реминисценциях из библейских книг, прежде всего – из Плача Иеремии, Книги пророка Иеремии, Апокалипсиса, с добавлением фольклорных свадебных мотивов. Сведения о Сумбеке, кажущиеся на первый взгляд конкретными, историческими, в действительности имеют символический смысл и мотивируются лишь на фоне библейских источников. Сумбека – дочь Сиона, дочь Вавилона. Она живет в блюде с Кошачком, ибо „прелюбодейство“ и „похотение“ – свойства города в пророчествах о его гибели (ср.: Иер. 13,27). Сумбека намеревается убить свое дитя, она хуже прелютого зверя и лукавой змеи, которые не пожирают исчадий своих (КИ, с. 93) – ибо такова дочь Сиона по плачу Иеремии (гл. 4)³⁹.

Плач Сумбеки на реке при оставлении града цитирует Апокалипсис (Ср: Апок. 18:2–4, 10–11, 14). „Горе тебе, горе тебе, граде кровавый, горе тебе, граде унылый, что ли еще гордостью возносишься? Уже спаде венец из главы твоя (здесь Плач Иеремии 5,16) и яко жена худая вдовая явльшия осиротевши...“ (КИ, с. 101).

Безмерная красота Сумбеки и общий горчайший плач по ней – это красота царства и плач о гибели царства. Плач Сумбеки по городу – вдове соседствует с ее вдовьим плачем над гробом мужа-царя. Этот плач строится на мотивах обычной русской вдовьей причети, роднящих его с плачем Евдокии по Дмитрию Донскому (К у н ц е в и ч, 379–380).

Сумбека поставлена в двойственное отношение к идее брака (как и казанские жены на городской стене). Она жаждет брака с царем Шигалеем (Шигалей – заместитель царя Ивана), но дарит ему брашно, от которого пса разрывает на куски, и срацишу, одев которую некий отрок падает мертвым*. Брак не осуществляется и Сумбека горестно оплакивает отказ Шигалея.

* Соответствующие мотивы содержатся в песне о смерти царицы Анастасии. Царица предупреждает царя Ивана об опасности брака с иноземной невестой. Царь не слушается. Иностранная невеста привозит рубашки, от которых псы разрываются (Исторические песни, № 266).

С особой тщательностью описан в „Казанской истории“ увоз пленной Сумбеки из Казани. Сцена увоза никаким другим источникам не известна и, видимо, составлена самим автором. Подробности сцены имеют достаточно прямое отношение к свадебной символике. Сумбеку увозят на струге, предназначенном для царской охоты*, под общий плач. Струг „борз хождением, подобен летанию птицы и утворен златом и серебром, и место царицыно посреде струга, теремец цклян доспет, аки фонарь светел, златыми цками покрыт, в нем же царица сидяще, аки свеща горя...“ (с. 100).

Корабль, увозящий невесту, обычен для свадебной песни (Лир. рус. св. № 144–148, 219, 248–249). Корабль жениха может быть представлен как волшебный Сокол-корабль, украшенный золотом и серебром (Лир. рус. св. № 287–288). Стеклянный терем может быть поставлен в связь с обычным в свадебной поэзии высоким теремом „со крытым красным крыльцом / Со косящатым окном / Со хрустальным со стеклом“ (Ш е й н, № 1561). В тереме обычно находится невеста, или здесь происходит встреча невесты с женихом. Образ „царица – свеча“ имеет соответствие в понимании сватанья как зажигания свечи и параллелизме „девица/свеча“ (Ш е й н, № 1628). Свеча в руке девушки – невесты – символ горя (Лир. рус. св., № 260).

Далее в описании образ „царицы как свечи“ оказывается заменен образом царицы, положенной на постель (непоследовательность, естественная для фольклора): „И положиша ю в теремце, яко на царской постели аки больну и пьяну упившуся непосыпную печалию аки вином“ (100–101). Фольклорно-библейское совмещение образом пира, смерти, брака сближает этот фрагмент со сценой конца битвы в „Слове о полку Игореве“: „Ту ся брата разлучиста на брезе быстрой Каялы; ту кровавого вина не доста, ту пир докончаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую“. Такая близость указывает на общность приемов освоения библейской и фольклорной символики в этих двух памятниках.

Тема брака царя с городом-невестой не доводится до конца в „Казанской истории“. Увоз на свадебном корабле, сопровождаемый плачами, разрешается не свадебным пераходом от слез к ликованию, не стихами из книги пророка Исаяи, а апокалиптическим плачем о гибнущем граде, о вдове, уронившей венец с головы. Хотя в дальнейшем и сообщается о браке Сумбеки с Шигалеем, но уже сухо, без всякой торжественности, без цитат и символов. Автор сообщает, что Шигалей не любил царицу: „... И живяше она, во отлучении от него, и не в светле храмине, заключена аки в темнице, и спати с ней не схожашеся“ (КИ, с. 172).

* Рудимент параллелизма „свадьба /охота“. Здесь же в „Казанской истории“ воевода, увозящий царицу, обозначается как орел, уносящий „сладок лов“; жених в свадебных песнях – охотник, сокол.

Сумбека – одновременно невеста и вдова, как Казань – одновременно город, отдающий свою царственность новому царю, и город, гибнущий под пятой завоевателя. То, что в литературе Нового времени легко представить себе как совмещение двух разных точек зрения, (стереоскопический эффект), здесь, в средневековой словесности, дано на единой плоскости, как одна позиция. Эту позицию нельзя объяснить и отсылкой к мифологическим формам мышления. И фольклор, и книжная повесть о Казани не оперируют простейшими мифологическими антитезами. Брачная тема в „Казанской истории“ и фольклоре разрабатывается не через оппозицию „жизнь – смерть“, рождение через смерть и т. п., как в обрядовом фольклоре, а иначе – брак здесь осуществляется и, вместе с тем, осуществление его невозможно. Условность хода мысли и преобразование элементарных фольклорных моделей, приводящие к созданию особо сложных оценок – все это сближает „Казанскую историю“ со „Сказанием о Мамаевом побоище“, „Задонщиной“ и „Словом о полку Игореве“.

И так, Казань выполнила в русской словесности роль города-царства, который нужно взять, чтобы воцариться.

Для того, чтобы воцарение состоялось, символы царства должны были быть получены от живого царства. Константин взял еще могучий Рим и перенес его символы, статуи, столпы – в Византию. Симеон „венчался“ с еще могучим Царьградом и Болгарское царство стало накапливать в себе царьградскую царственную силу. Но все они погибли прежде, чем воцарился Московский царь.

Повесть о Вавилоне, в сущности, была предназначена для утешения московским книжникам – мыслителям. Она показывала, что инсигнии можно получить и в мертвом царстве, если в нем сохраняется искра жизни – священная гробница трех отроков. Об искре веры, сохраняющейся в Царьграде, говорил и хронограф 1512 г. Но такое утешение было явно недостаточным. Поиски живого царства привели историческую мысль XVI в. к Казани.

Казань не была Новым Царьградом, таким как Тырново или Москва, а старым, не берущим, а отдающим царственность. Использование Казани для той роли, которую в более благоприятных исторических условиях должен был сыграть Царьград, неизбежно должно было сказаться на русских представлениях об идеале царственного града вообще. В идеальную парадигму царственного града проникли черты Казани. Этот случай преобразования идеальной парадигмы, в отличие от описанного в первой главе, легко объясним простыми историческими причинами. Ко времени становления рассматриваемых образов Царьград – идеальный локус царской власти – пал, был захвачен турками в 1453 г. Погиб идеальный Царьград – образец, теперь подражание ему, все равно неизбежное для нового царства, приводило к господству мотивов гибели над мотивами процветания или к проникновению в идеальный образ тюркских черт.

Сложность московской парадигмы Царьграда сопоставима со сложностью московской парадигмы царя, рассмотренной в I главе. Это позволяет полагать, что причина, выявленная для второго случая, может быть перенесена на первый, то есть, возможно, на московский идеал царя, на его сложность и конфликтность повлияло прежде всего событие 1453 г., вернее его отражение в словесности Московского царства. Однако, допустимо и перенесение сюда вывода I главы: особенности обеих парадигм имеют, по-видимому, корни гораздо более глубокие и обширные, чем это представлялось нам ранее.

¹ Сокращение некоторых наиболее ярких легендарных мотивов может носить концептуальный характер. По мнению А. Н. П о п о в а (ч. 2, 29–30), патриарх Евфимий, считая историю константинова зачатия компрометирующей, сокращает соответствующие эпизоды, в остальном следуя минейному житию. Но в других случаях причины сокращений нельзя объяснить пока не решены проблемы текстологии. В Еллинском летописце, например, есть описание чудес, случившихся при зачатии Константина (л. 254 об.), которого нет в Хронике Амартола (А м а р т о л, с. 330) – источнике Еллинского летописца, но это описание есть в минейном житии. Серебрянский, изучавший традицию прологов, мимоходом коснувшись Константинова жития, указал на существование двух типов проложного жития – апокрифического и неапокрифического. По-видимому, он различал эти типы в зависимости от насыщенности текста чудесами. Термин его весьма неточен (С е р е б р я н с к и й, с. 23).

² Миней четья на май. Нач. XV в. – РО ГБЛ, ф. 304, № 669; Миней четья на май (Тулуповские миней) XVII в. – РО ГБЛ, ф. 304, № 676, л. 588 об.-л. 634.

³ Е л л и н с к и й летописец II ред. (1485 г.) – РО ГБЛ, Пискаревское собрание, № 162, л. 254–284.

⁴ Хронограф XIV в. – РО ГБЛ, в. 304, № 728, л. 367–392; Библейская книга (хронограф) XV в. – РО ГБЛ, ф. 310, № 1, л. 393–400. По мнению К л о с с а, этот хронограф восходит к предыдущему, из троцкого собрания.

⁵ Миней служебная – РО ГБЛ, ф. 304, № 558 (за май), л. 106–111; Евангелие учительное XVI в. – РО ГБЛ, ф. 304, № 103 – Поучение месяца мая 21 на память святого и равноапостольного царя Константина и матери его Елены, л. 521 об.-522 об.

⁶ Иную версию биографии Константина содержит Паралипоменон Зонары. Но поскольку в ней нет ничего о кресте Константина, мы этой версии здесь не коснемся. – П а р а л и п о м е н о н З о н а р ы. – РО ГБЛ, ф. 113, № 665, сб. XV–XVI вв., л. 92 об.-94.

⁷ Архимандрит Сергей (Месяцеслов, т. II, с. 290) сообщает, цитируя источники своей информации в качестве доказательства, что в Софийском соборе хранилось три части креста: две – принесенные Еленой, одна – Ираклием. Но большая часть креста находилась в Иерусалиме, вплоть до взятия его Саладином в 1187 г. (Терновский, с. 189).

⁸ Служебная Миней XV в. РО ГБЛ, ф. 304, № 558, л. 106 об.

⁹ См. комментарий Й. И в а н о в а о Болгарской апокрифической летописи – „Сказание Исае пророка како възнесен бысть агглом до 3-го небесы“.

¹⁰ Софийская псалтирь или „Иван Александров песнинец“ – 1337, см. СБЛ-II, Ораторская проза, 146–147.

¹¹ Лондонское евангелие известно еще как „Четвероевангелие на Иван Александър“ – 1356 г., см.: Ораторская проза, 148–149.

¹² В правой руке царя может быть скипетр с крестом или крест. (М у ш м о в, 1324; П е н ч е в, 12–25). Крест иногда заменяется лабарумом – обычно в тех случаях, когда изображаются двое царь и царица, царь и царица или царица с царевичем (Мушмов, 1925, с. 186;

Пенчев, с. 15, с. 22). Иногда крест как знак вытесняется монограммой царского титула – являясь тем самым субститутом его (Пенчев, с. 14).

¹³ Записано от Вька Вайчева Чавдарова, Долно Ботево, окр. Хасковский, Болгария. Записала Ф. Бадаланова, 1979. – Архив Института Фольклора БАН.

¹⁴ История Иуды, священника, помогшего найти крест, изложена в Слове историческом о обретении пречестного Креста Хруса уединенного. (Минеи четъи, стлб. 684).

¹⁵ До сих пор не завершён спор о соотношении Сказания с былинами об Илье и Идолище и об Алеше и Тугарине. Спор был начат А. Н. Веселовским, который считал Сказание первичным по отношению к былинам (Южно-русские былины, 356–368). Вс. Миллер оспорил это мнение и предположил, что былина об Илье и Идолище первична по отношению к Сказанию, а из двух версий „Илья и Идолища“ первична – царьградская (М и л л е р, Очерки. Т. II, 59–64; тут же тексты: 148–165).

¹⁶ А. Н. Веселовский предполагает существование какого-то греческого первоисточника у этой былины, он связывает имя царя – Саул Леванидович – с библейской и византийской традициями (А. Н. В е с е л о в с к и й. Южно-русские былины. М. 28–35).

Былина какими-то неясными намеками связана с историей Московского царства. Царевич или царь находится в Угличе в заточении. – См.: Кирша Д а н и л о в, 444–445.

¹⁷ Об этом см.: М. Б. П л ю х а н о в а. Казань и Царьград. – В: кн. Монтаж в культуре., М., в печати.

¹⁸ Комментаторы современного издания исторических песен не приводят эту запись, считая ее неполноценной (Истор. песни, с. 661).

¹⁹ А.А.Зимин подчеркивал этот факт в связи с историей Симеона Бекбулатовича. Зимин предполагал также, что царь Василий Иванович имел намерение завещать престол татарскому царевичу Петру (З и м и н, 1986, 24–34).

²⁰ Вс. М и л л е р (К песням о взятии Казани. Очерки. Т. III, 205–215) рассмотрел сходство и взаимодействие песен о взятии Казани и былины, о Волхе. Некоторые сопоставления и выводы его – не убедительны, но само сближение этих памятников весьма плодотворно. Почва для взаимодействия песен о Казани и былины о Волхе показывает, что на некотором этапе своего существования эта, весьма архаичная, былина включилась в деятельность по формированию историко-символических образов. Предложение о том, что Волх Всеславович существенен для парадигмы русского властителя, осторожно выдвинул и Р. О. Якобсон. Задолго до Якобсона эта же модель была выдвинута и тут же скомпрометирована неубедительными обоснованиями в исследовании Шамбинаго.

²¹ В.Савва считал, что русское венчание следовало не императорскому чину, а византийской кесарской хиротонии (С а в в а, с. 126), М. А. Шахматов показал, что русский обряд претерпел существенные изменения и постепенно приблизился к императорскому.

²² Записано в с. Туровское Галичского района Костромской обл. от А. А. Самолетовой, 1903 г. рождения. Записали О. Стафеева, И. Шевеленко, 1986. – Архив кафедры русской литературы ТГУ.

²³ Записано в 1986 г. в с. Сырково, Галичский р-н, Костромской обл. от Любови Орловой. Записали И. Гурвиц, А. Блимбаум. – Архив кафедры русской литературы ТГУ. Обзор подобных же записей в архиве кафедры фольклора МГУ, см.: Агапкина – Топорков.

²⁴ Известно только три исторических сюжета, используемых для виноградаря (см.: Б е р н ш т а м – Л а п и н).

²⁵ Попытку создать некое соответствие кресту константинову можно усмотреть уже в действиях Бориса Годунова. В 1694 г. по повелению Бориса был сделан крест с золотым окладом на кипарисовом древе. В кресте заключались частицы животворящего древа и мощи величайших святых, в том числе и императора Константина (см. РИБ, III стлб. 695–696).

²⁶ Об этой цитате и ее перемещении на Русь см.: Р а д ч е н к о, с. 23 Shaeder, s. 51; Steremooukhoff p. 86 и др.

²⁷ „Повесть об Азовском взятии“ была как бы контрверзой „Повести о падении Царьграда“. – З и м и н, 1958, с. 444.

²⁸ „Повесть о взятии Царьграда“ повлияла на I ред. „Казанской истории“, которая и цитируется здесь по изданию Г. Н. Моисеевой. Издание Г. Н. М о и с е е в о й воспроизводит самый ранний из сохранившихся списков (по Моисеевой – конец XVI в., по Дубровиной – 10 – 2 – начало 20-х гг. XVII в.) В следующей редакции часть, испытывавшая влияние „Повести о взятии Царьграда“ была совершенно изменена. Впрочем, Е. Л. Кинан считает, что последовательность редакций была противоположной (Keenan) I ред. или I тип редакций Л. А. Дубровина датирует промежутком 1954 – начало XVII в.; протограф I ред. – предположительно составлен при жизни Ивана Грозного, по мнению З. Г. Кунцевича – в 60-е гг. XVI в. (см.: К у н ц е в и ч, 1905; Д у б р о в и н а, 1981). Повесть о взятии Царьграда турками цитируется здесь по Троицкой редакции, хотя вполне вероятно, что составитель Казанской истории пользовался Хронографической редакцией. Проблемы текстологии и „Повести“, и „Казанской истории“ еще не решены. Для нашего анализа небольшие текстуальные расхождения между двумя редакциями „Повести“ не столь существенны.

²⁹ (ЛНЦ) Автор „Казанской истории“ мог пользоваться „Летописцем во II редакции в составе Никоновской летописи. О „Летописце“ см.: К л о о с, 1980.

³⁰ С этими научными мнениями отчасти связывается идея Вл. С. Соловьева о двоверном, вавилонско-византийском, характере русского царства (Вл. С о л о вь е в, 1986).

³¹ Такое положение вещей заставило Вс. Миллера тщательно разыскивать неуловимые связи между вавилонскими повестями и „Казанской историей“, но воспрепятствовало ему обратит внимание на близость „Казанской истории“ к „Повести о взятии Царьграда“. Миллер обнаружил по существу только одну черту сходства между Вавилоном и Казанью – обилие змей, „змеиность“, что по его мнению и означало языческую скверну. Но змея означает кроме того и царственность. Платон Заринский, комментировавший предания о казанских змеях, привел параллельные фольклорные материалы, показывающие, что образ змеи регулярно связывается с представлениями о природе царства (З а р и н с к и й, 7–8, 14–15, 57–75). Фольклорное представление о царице змей, у которой можно забрать корону и тем получить счастье, сохранилось до сих пор. В Александрии по Хронографу 1512 г. судьба новорожденного Александра символизирована образом змеи, обходящей вокруг яйца и умирающей, положив голову в яйцо. Толкователь объясняет царю: „Будет ти сын, имать обойти весь мир, покоряя всех змий бо царский образ есть, а яйцо – подобие миру...“ (Хрон., 1512, с. 186).

Царьград – тоже змеиный город. Константин Великий превез в свою столицу колонну с изображением священных змей, стоявшую прежде в Дельфийском храме. Эти „меданые змеи“ были хорошо известны русским паломникам (см.: Хождения, с. 87, 399). Рассказ об изгнании змей при основании Казани в „Казанской истории“ близок сказанию, перешедшему в русские источники, в частности, в Никоновскую летопись из Хроники Георгия Амартола – о волхве, очистивше Византию от змей (КИ, с. 47; Ник. лет. т. IX–X, с. 22). По преданию, записанному болгарским фольклористом М. Цепенковым, змея, принесенная аистом, упала на землю Царьграда и помешала основанию его. Змею убили, рассекли на части и засыпали камнями. Убийство змеи толкуется как плохой знак, предвещающий сокрушение Царьграда, поскольку змея – „хозяин города“. С другой стороны, в том же предании акт убийства змеи получает еще одно, противоположное толкование: появление змеи знаменует турецкое нашествие, рассечение ее и обсыпание камнями означает, что турецкому игу придет конец. Для пророчеств об исторической судьбе Царьграда вообще весьма характерна подобная двусмысленность, и потому двусмысленный образ змеи для них особенно удобен. К подобному типу принадлежит и русское предание из „Повести о взятии Царьграда турками“ о битве орла с змеем при основании Царьграда. Здесь оба противоположных толкования даны в соотнесении с разными следующим друг за другом этапами в истории царства. По-видимому, основание царства вообще должно символизироваться битвой змеи с кем-либо.

В предании об основании Царьграда по Вуку Караджичу Царьград был основан там, где боролись „два лиха“ – змея и терновник (К а т а д с ч и т s c h, 1852, с. 808; К а р а д ж и ч, 1972, с. 516).

³² Сведения о священных, золотых воротах Руси и легендах, с ними связанных см.: Аделунг, с. 181 и далее.

³³ Добавочным стимулом к появлению такой сцены в „Казанской истории“ могла служить соответствующая троянская сцена. В „Троянском сказании“ (вообще повлиявшем на „Казанскую историю“) греческие жены с царевнами и Еленой восходят на городские стены, чтобы видеть ополчение (Троянские сказания, с. 41).

³⁴ Такие случаи, как правило, указывают на связь текста с фольклором – Корсунская легенда, образ „Слова о полку Игореве“ – борьба Всеслава за Киев как бросание жребия о любимой девице. В связи с этими употреблением и на материале фольклора параллелизм „взятие города/брак“ изучался Вс. Миллером (Слово о полку Игореве, 1877, 121–122), Ждановым (Жданов, 1890, 1895), во многих работах Потебни.

³⁵ См. Байбурин – Левинтон, 1972, 1975. В южнославянской свадебной терминологии слой играет, по-видимому, еще более категорическую роль.

³⁶ Об игре см.: Zilunskij.

³⁷ Например, Антонович – Драгоманов, с. 15 – Царь осаждает Царьград, не хочет брать никакого откупа, успокаивается, лишь когда ему выводят „панну в короне“. Здесь же другие колядки с упоминаниями о Царьграде.

³⁸ Записано от Самолетовой К. В. (родилась в Ярославле), с. Туровское, Галицкий р-н, Костр. обл., 1986 г. записали О. Стафеева и И. Шевеленко – Архив кафедры русской литературы, ТГУ.

³⁹ З. Г. Кунцевич (381–382) отмечает заимствования в главах о Сумбеке из Плача Иеремии – 5, 16; 1.1: из Апокалипсиса – 18.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- | | |
|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Аделунг | – Аделунг, Ф. Корсунские врата, находящиеся в Новгородском Софийском соборе. М., 1834. |
| Амартол | – Истир, В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. I, Пг., 1920. |
| Агелова | – Ангелова, Р. Игра по огню. Нестинарство. (Народен обичай в България). София, 1955. |
| Андреев | – Андреев, Й. Търновската книжовна традиция и идеята за Третия Рим. В ст.: Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблак – живот и творчество. Трети международен симпозиум, Велико Търново, 12–15 ноември 1980 г., С., 1984, 310–317. |
| Антонович | – Драгоманов-Антонович, В. Драгоманов, М. Исторические песни малорусского народа. Т. I Киев, 1874. |
| Арнаулов | – Арнаулов, М. Очерци по българския фолклор. Т. II, София, 1969. |
| Арнаулов | – Студии върху българските обреди и легенди. Т. I, София, 1971. |
| Архив ИФ БАН | – Архив Института фольклора БАН. |
| Архив МГУ | – Архив Кафедры фольклора МГУ. |
| Байбурин | – Байбурин, А., Левинтон, Г. Тезисы к проблеме „Вол-Левинтон, 1972 шебная сказка и свадьба“. – В кн. Сборник статей молодых филологов к пятидесятилетию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972. |
| Левинтон, 1972 | |
| Байбурин | – Байбурин, А., Левинтон, Г. „Князь“ и „княгиня“ в русском свадебном величании. – Русская филология, IV. Тарту, 1975 г. |
| Левинтон, 1976 | |

- | | |
|----------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Бакалов | – Бакалов, Г. Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. София, 1985. |
| Бакалова | – Бакалова, Е. Ктиторските портрети на цар Иван Александър като израз на политическата и религиозната идеология на епохата. – Сп. Проблеми на изкуството, 4, 1985 г., 45–57. |
| Барсов | – Барсов, Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883. |
| Бессонов | – Болгарские песни из сборников Ю. Венелина, Н. Катранова и других болгар. Издал Петр Бессонов. М., 1855. |
| Бессонов. Калики | – Калики переходные. Сост. П. Бессонов, вып. I–VI, М., 1863. |
| Бернштам-Лапин | – Бернштам, Т. Лапин В. Виноградье – песня и обряд. В кн. Русский Север. Л., 1981. |
| Бончев | – Бончев, Н. Сборник от български народни песни. Варна, 1884. |
| Брун, 1979 | – Брун, Т. Муромская „Повесть о чудесах Виленского креста“. – ТОДРЛ, 1979, XXXIV т. |
| Брун, 1980 | – Брун, Т. К вопросу о возникновении Сказания об Унженском кресте. |
| Буланина | – Буланина, Т. Об именах героев „Повести о Марфе и Марии“. – ТОДРЛ, 1983. Т. XXXVII. |
| Буслаев | – Буслаев, Ф. Повесть града Иерусалима. – Летописи русской литературы и древности, изд. Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1859. |
| Былины | – Былины в записях и пересказах XVII–XVIII в. М.-Л., 1960. |
| Вакарелски | – Вакарелски, Хр. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. – Тракийский сборник, кн. V, 1935. |
| Вальденберг, | – Вальденберг, Вл. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг, 1916. |
| Веселовский, 1875 | – Веселовский, А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды. – ЖМНП, 1875, апрель – май. |
| Веселовский, 1876 | – Веселовский, А. Н. Отрывки византийского эпоса в русском. Славянский сборник. Т. III, Спб., 1876. |
| Веселовский, 1896 | – Веселовский, А. Н. Сказание о Вавилоне, скинии и св. Граале. – Изв. Отд. рус. яз. и словесности имп. А.Н. Т. I, кн. 4, 1986. |
| Веселовский. | – Веселовский, А. Н. Мелкие заметки к былинам, ЖМНП, 1889, ч. 5. |
| Мелкие заметки. | |
| Веселовский. Разыскания | – Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов: VI–X, СПб., 1883 (Приложение к т. XIV зап. АН). |
| Веселовский. Южно-русские былины | – Веселовский, А. Н. Южно-русские былины I–II. Сборник ОРЯС, 1881. Т. XXII; III–XI – Сборник ОРЯС, 1884; т. XXX. |
| Вилинбахов | – Вилинбахов, Г. В. Основание Петербурга и имперская эмблематика. – Труды по знаковым системам, 1984. Т. XVII. |
| Виноградова | – Виноградова, Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. |
| Воронин | – Воронин, Н. Н. Сказание о победе над болгарами в 1164 г. и празднике Спаса. – В сб.: Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963. |
| Георгиев | – Георгиев, Е. Литература на втората българска държава. Ч. I. Литература на XII в., София, 1977. |

- Георгиева
Гильф.
Головацкий
Голубинский
Гольдберг
Гуляев
Гюзелев
Динев
Дмитриева
Дмитриева
Добрев
Драгоманов
Дробленкова
Дубровина
Дуйчев, 1944
Дуйчев, 1972
Дунаев
Дьяконов
Евсеев
Евсеев
Жданов, 1890
Жданов, 1895
Ждраков
Живков
ЖМНП
Забелин
- Георгиева, И. Българска народна митология. София, 1983.
 - Онежские былины, записанные А. Гильфердингом. Т. II-III, М.-Л. 1950-1951.
 - Головацкий, Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. I. Думы и думки. М., 1876; ч. 2 Обрядовые песни. М. 1877.
 - Голубинский, Е.Е. История русской церкви. Т. I, ч. 1-2, М.
 - Гольдберг, А. Л. Идея - „Москва - Третий Рим“ в цикле сочинений первой половины XVI в. - ТОДРЛ, Л. 1983, XXXVII.
 - Былины и исторические песни из Южной Сибири. Записи С. Гуляева. Новосибирск, 1939.
 - Гюзелев, В. Възобновяването на българското царство в средновековната книжовна традиция. - Литературна мисъл, София, 1980, кн. V.
 - Динев, П. Български фолклор. София, 1980.
 - Дмитриева, Р. П. Сказание о князях владимирских. М.-Л. I
 - Дмитриева, Р. П. Житие Константина Муромского и его сыновей Михаила и Федора. - ТОДРЛ, 1985, XXXIX.
 - Добрев, И. Происход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. София, 1982.
 - Драгоманов, М. Славянските сказания за рождението на Константина Великий. Ч. 1-2, СбНУ, 1980, кн. II-III.
 - Дробленкова, Н. Ф. К вопросу о средневековом историзме (обежанин в Сказании о Вавилоне граде). - В кн.: Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979.
 - Дубровина, Л. А. Казанский летописец: Историко-текстологическое исследование. Дис. на соиск. уч. степ. канд. истор. наук, М., 1981.
 - Дуйчев, И. Из старата българска книжнина. Кн. I-II, София, 1943-1944.
 - Дуйчев, И. Българско Средновековие. София, 1972.
 - Дунаев Б.И. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. М., 1916.
 - Дьяконов, М. Власть московских государей. Очерки по истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.
 - Евсеев, Памфил. Сочинения. Т. II, изд. II, СПб., 1850.
 - Евсеев, И. Е. Толкования на книгу пророка Даниила в древнеславянской и старинной русской письменности. - Древности. Труды славянской комиссии Московского археологического общества. Т. III, М., 1902.
 - Жданов, И. Песни о князе Романе. - ЖМНП. Т. 268, 1890.
 - Жданов, Ив. Русский быльевой эпос, I-V, СПб., 1895.
 - Ждраков, З. Сцената „Въздвижение на кръста“ и датиране на стенописите от църквата „Света Петка Самарджийска“ в София. - Сп. Изкуство, кн. 2, 1990, 40-47.
 - Живков, Т. Русия и развитието на българската фолклорна традиция. - Български фолклор, кн. 1, 1978.
 - Журнал Министерства народного просвещения.
 - Забелин, И. История города Москвы. Ч. I, М., 1905.

- Заринский
Зимин, 1958
Зимин, 1982
Зимин, 1986
Златарский
Иванов, 1925
Иванов, 1931
Иванова
Иванова Р.
Иконников
Илья Муромец
Иосиф
Иречек
Исторические песни
Истрин
Истрин, 1893
Йорданов
Каптерев
Каравелов
Каравелов-Лавров
Караджич
Кауфман
Кацаров
Качановский
Киреевский, 1911, 1929
Киреевски, 1983
КИ
Кириллов
Кирша Данилов
Каз. лет.
- Заринский, Пл. Сборник исторических и археологических исследований о Казанском крае. Вып. I, с. 1, Казань, 1980.
 - Зимин, А.А. И.С.Пересветов и его современники. М., 1958.
 - Зимин, А.А. Россия на рубеже XV-XVI столетий. М., 1982.
 - Зимин, А.А. В канун грозных потрясений. М., 1986.
 - Златарский, В. История на българската държава през Средните векове. Т. I-II, София, 1971-1972.
 - Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925.
 - Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1931.
 - Иванова, К. Патриарх Евтимий и агиографската традиция в Средновековната литература. - Литературна мисъл, 1977, кн.
 - Иванова, Р. Българска фолклорна сватба. София, 1984.
 - Иконников, В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1896.
 - Илья, Муромец. Подг. А. М. Астаховой, М. Л., 1958.
 - Архим. Иосиф (Левицкий). Краткие сведения о Московских соборах и монастырях, находящихся в Кремле. М., 1869.
 - Иречек, К. История на българите. София, 1972.
 - Исторические песни XIII-XVII веков. Изд. Б. Н. Путилов М.-Л., 1960.
 - Истрин, В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические произведения Даниила в византийской и славяно-русской литературах, М., 1897.
 - Истрин, В. Сказание об Индейском царстве. М., 1893.
 - Йорданов, И. Още веднъж за монетите на Теодор-Петър. - Нумизматика. Кн. 4, 1982, София.
 - Каптерев, Н. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885.
 - Каравелов, Л. Записки за България и българите. Избрани произведения. Т. III, София, 1938.
 - Болгарские народные песни, собранные Любеном Каравеловым. Изд. П. Лавровым. М., 1905.
 - Сабрана дела Вука Караџића. Изданье о стогодишници смрти Вука Караџића 1864-1964. Кн. XVII, Етнографски списи. Београд, 1972.
 - Кауфман, Н. Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. Т. I-II, София, 1982.
 - Кацаров, Г. Народни поверия от древно и ново време. София, I.
 - Памятники болгарского народного творчества. Вып. I. Собр. Вл. Качановский. СПб., 1882.
 - Песни, собранные П. В. Качановский. Новая Серия, вып. I-II. М., 1911-1929.
 - Собрание народных песен. П. В. Киреевского. Записи П. Якушкина. Т. I, Л., 1983.
 - Казанская история. М.-Л., 1954.
 - Кириллов, И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914.
 - Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.
 - История о Казанском царстве (Казанский летописец). - ПСРЛ. Т. XIX, 1903.

- Ключевский – Ключевский, В. О. Сказания о чудесах Владимирской иконы Божей матери (ОЛДП, т. XXX). СПб., 1878.
- Кодов – Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките, София, 1969.
- Клосс – Клосс, Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв., М., 1980.
- Кунцевич – Кунцевич, З. Г. История о Казанском царстве. СПб., 1905.
- Левинтон – Смирнов – Левинтон, Г., А. Смирнов, И. П. „На поле Куликово“, Блока и памятки Куликовского цикла. – ТОДРЛ, 1979, XXXIV.
- Левченко – Левченко, М. В. Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире. – Византийский временник. Т. VII, 1953.
- Лир. рус. св. – Лирика русской свадьбы. Подг. Н. П. Колпакова. Л., 1973.
- ЛНЦ – Летописец начала царств. – ПСРЛ, т. XXIX, 1965.
- Лотман – Лотман, Ю. М. Символ в системе культуры. – Труды по знаковым системам. Т. XXI.
- Лотман – Успенский – Лотман, Ю. М., Успенский, Б. А. Отзвуки концепции „Москва – третий Рим“ в идеологии Петра Первого. – В кн. Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Максимов – Максимов, С. В. Собрание сочинений. Т. 17. СПб., 1912.
- Маринов – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. I. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981.
- Малинин – Малинин, В. Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Манаси – Летописца на Константин Манаси. Уводни бележки на Ив. Дуйчев. София, 1963.
- Мачинский – Мачинский, Д. А. „Дунай“ русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии. В кн.: Русский Север. Л., 1981.
- Месяцеслов – Архим, Сергей. Полный Месяцеслов Востока. Т. I–II. М., 1875–1876.
- Мещерский, 1953 – Мещерский, Н. А. „Рыдание“ Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод. – Византийский временник. Т. VII, 1953.
- Мещерский, 1958 – Мещерский, Н. А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л., 1958.
- Миладиновци – Български народни песни, собрани одъ братья Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина в Загреб, 1961.
- Милетич – Милетич, Л. Повестта за падането на Цариград. Т. 12, СбНУ.
- Миллер, 1904 – Миллер, Вс. Исторические песни из Сибири. – Известия ОРЯС, кн. IX, кн. I, 1904.
- Миллер, 1909 – Миллер, Вс. К сказкам об Иване Грозном. – Известия ОРЯС. Т. XIV, 1909, кн. 2.
- Миллер, Очерки – Миллер, Вс. Очерки русской народной словесности. Т. I–III, СПб., 1890–1924.
- Миллер, Слово о полку Игореве – Миллер, Вс. Взгляд на „Слово о полку Игореве“. М., 1877.
- Миллер О. – Миллер, Орест. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1896.
- Минеи Четьи – Великие Минеи Четьи. Сентябрь, дн. I–15. СПб., 1868.

- Молдован – Молдован, А. М. „Слово о законе и благодати“ Илариона. Киев, 1984.
- Мушмов, 1925 – Мушмов, Н. Една нова сребърна монета от царица Ирина и сина ѝ Михаил. – В сб.: Сборник в чест на В. Златарски, София, 1925.
- Мушмов, 1924 – Мушмов, Н. Монетите и печатите на българските царе. София, 1924.
- Ник. лет. – Патриаршая или Никоновская летопись. – ПСРЛ. Т. IX–XIII, М., 1965.
- Никольский – Никольский, К. Пособие по изучению устава богослужения в православной церкви. СПб., 1874.
- Памятники XVв. – Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982.
- Памятники XIII в. – Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981.
- Памятники К.-Б. – Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кумелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862.
- Панегирики – Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики. М., 1983.
- Панченко-Успенский – Панченко, А. М. Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий. Концепция первого монарха. – ТОДРЛ, 1983, XXXVII.
- Пенчев – Пенчев В. Бележки към някои български средновековни монетосечения. – Нумизматика. Кн. I, 1984.
- Пирлинг – Пирлинг, П. Россия и Восток. СПб., 1892.
- Повесть XVII в. – Русская повесть XVII века. М., 1954.
- Позднеев – Позднеев, А. В. Стазание о хождении Киевских богатырей в Царьград. – В кн.: Старинная русская повесть. М., 1941.
- Попов, Обзор – Попов, Н. Обзор Хронографов русской редакции. Т. I–II, М., 1866; III, М., 1869.
- Потебня – Потебня, А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен, II: Колядки и шедровки, Варшава, 1887. (Филологический вестник).
- Поэзия – Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- Прозоровский, 1877 – Прозоровский, Д. И. О значении царского титула до принятия русскими государями титула императорского. – Известия имп. русского археолог. об-ва. Т. 8, 1877, вып. 8,5; Т. 9, 1880.
- Прозоровский, 1882 – Прозоровский, Д. И. Об утварях, приписываемых Владимиру Мономаху. – Записки отд. русской и славянской археологии. Имп. Рус. Археолог. об-ва, Т. III, 1882.
- Пропп – Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники, Л., 1963.
- Путилов, 1960 – Путилов, Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков, М.-Л., 1960.
- Путилов, 1961 – Путилов, Б. Н. К вопросу о составе разинского песенного цикла (Былина о Соколекорабле) – Русский фольклор. Т. VI, 1961.
- Радченко – Радченко, К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.
- РИБ III – Устав церковных обрядов, совершавшихся в Московском Успенском соборе. – Русская историческая библиотека. Т. III, 1876.

- РИБ VI – Памятники древнерусского канонического права. Русская историческая библиотека. Т. VI, 1880.
- Розов – Розов А. Песни русских зимних календарных праздников. Проблема классификации колядок. Дисс. на соиск. уч. степени доктора филол. н. Л., 1978.
- Савва – Савва, В. Московские цари и византийские василевсы. Харьков, 1901.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. 1–18; Сборник за народни умотворения и народопис, кн. 19–53. София, 1889–1924.
- Салмана
СБЛ – Повести о начале Москвы. Подг. М. А. Салмина. М.-Л.
– Стара българска литература. Т. I. Апокрифи; Т. II. Ораторска проза; т. III. Исторически съчинения. София, 1982–1987.
- Серебрянский – Серебрянский, Н. Древние-русские княжеские жития. – ЧИС 1915, кн. 254.
- Соболева – Соболева, Н. А. Символы русской государственности. – Вопросы и стории. № 6, 1979.
- Смирнов, Н.
Соколова – Смирнов, Н. А. Россия и Турция в XVI–XVII вв. Т. I, М.
– Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды у русских, украинцев и белорусков. М., 1979.
- Соловьев, В.
Сперанский, 1954–56 – Византизм и Россия. – Вестник Европы. Т. I, 1896.
– Сперанский, М. Н. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII вв. – ТОДРЛ. Т. X, XII, 1954–1956.
- Сперанский, 1958 – Сперанский М. Н. Сказание о семи богатырях – повесть XVII в. – Slavica. Т. XXVII, 1958.
- Степенная
Стойкова – Книга Степенная царского родословия. Ч. I. М., 1775.
– Стойкова, Ст. Към проучването на една обща тема в българския и гръцкия фолклор. Песента за падането на Цариград. Български фолклор, кн.3, 1985.
- Стоилов – Стоилов, А. П. Предвестие за падане на царство. – В: ИНЕМ, VII, 1927.
- Терновский – Терновский, Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875.
- Тихонравов – Тихонравов, Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. I–II. СПб., 1863.
- Толстой, Ив. Ив. – Толстой, Ив. Ив. Древнейшие русские монеты великого княжества Киевского. СПб., 1882.
- Толстой, И. И.
Толстой, Н. И. – Толстой, И. И. Статьи о фольклоре. М. 1966.
– Толстой, Н. И. Из славянских этнокультурных древностей. – Труды по знаковым системам. Т. XXI.
- Топоров, 1979 – Топоров, В. Н. Об одном классе символических текстов. – В кн.: Balkano-Balto-Slavica, Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
- Топоров, 1982 – Топоров, В. Н. Древняя Москва в балтийской перспективе. – В кн.: Балто-славянские исследования, 1981. М., 1982.
- Топоров, 1983 – Топоров, В. Н. О следах эпической стихотворной традиции в старорусских повестях о начале Москвы. – В кн.: Балто-славянские исследования, 1982. М., 1983.
- Троянские сказания
Тъпкова-Займова – Троянские сказания, Л., 1972.
– Тъпкова-Займова, В. Търново между Ерусалим, Рим и Цариград. (Идеята за престолен град). В сб.: Търновска книжов-

- на школа. Т. 4 Културно развитие на българската държава – крайт на XII–XIV век. Четвърти международен симпозиум В. Т., 16–18.X.1985, С., 1985.
- Франк-Каменецкий – Франк-Каменецкий, И. Г. Отголосок представлений о матери-земле в библейской поэзии. – Язык и литература. Въезд в Иерусалим на осле. – В кн. Ф.: Миф и литература в древности. М., 1978.
- Халанский, 1902 – Халанский, М. Заметки по истории древнерусского героического эпоса. – Известия АН, 1903, т. VIII, кн. 2.
- Хрон., 1512 – Хронограф редакции 1512 г. – ПСРЛ. 1911. Т. XXII, ч. I.
- Хожения – Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984.
- Холмогоровы, 1884 – Холмогоровы, В. И. Материалы для истории и статистики Московских церквей. М., 1884.
- Холмогоровы,
Исторические материалы – Холмогоровы, В. И. и Г. И. Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Вып. I–XIII, М., 1881–1892.
- Холмогоровы. Мат.
Влад. – Холмогоровы, В. и Г. Материалы для истории Владимирской епархии. Вып. I–IV. Владимир, 1894–1896.
- Хорошкевич – Хорошкевич, А. Л. История государственности в публицистике времен централизации. – В кн.: Общество и государство феодальной России. М., 1975.
- Хорошкевич, 1980 – Хорошкевич, А. Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI вв. М., 1980.
- Чертков – Чертков, Д. Я. О переводе манассиной летописи на славянский язык. – Русский исторический сборник. Т. VI. М., 1843.
- Чичеров – Чичеров, В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков. Очерки по истории народных верований. М. 1957.
- Чичуров, 1975 – Чичуров, И. С. К вопросу о формировании идеологии господствующего класса Древней Руси. – В кн.: Общество и государство феодальной России. М., 1975.
- Чичуров – Чичуров, И. С. Место „Хронографа“ феофанав ранневизантийской традиции (IV–начало IX в). – В сб.: Древнейшие государства на территории СССР. М., 1983.
- Чолаков – Чолаков, В. Български народен сборник. Ч. I. Болград, 1872.
- Шамбинаго – Шамбинаго, С. К. Песни времен царя Ивана Грозного. Сергиев Посад, 1914.
- Шахматов, А. – Шахматов, А. А. Разыскание о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Шахматов, М. – Шахматов, М. Государственно-национальные идеи „чиновных книг“ венчания на царство московских государей. – Записки русского научного института в Белограде. Вып. I, Белград, 1930.
- Шейн – Шейн, П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Т. I, вып. I–II, 1898.
- Шпилевский – Шпилевский, С. М. Древние города и другие болгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877.
- Яворский – Яворский, Ю. А. Византийские сказания о Льве Премудром

- в русских списках XVII-XVIII веков, - Известия ОРЯС, 1900, т. XIV, кн.2
- Buckvis - Buckvis, Cl. Der Slaves devant la leçon Turque a taube des temps modern. - Revue de l'universite de Bruxelles, 1955, jan. - apr.
- Dujčev - Dujčev, Iv. La conquête turque et la prise de Constantinople dans la literature slave contemporaine. - Byzantinoslavica, 1953.

MEDIEVAL SYMBOLS OF POWER IN SLAVIA ORTHODOXA

Florentina Badalanova-Pokrovska
Marija Plyuhanova

(Summary)

This text attempts to explore the „ideal paradigm“ of the ruler, immanent to Medieval Orthodox Slavia (Slavia Orthodoxa), symbolized by the image of Tsar Constantine. Its adoption in the context of the Bulgarian royal institution substantially differs from its adoption in the circle of Ivan the Terrible (or Peter the Great); this in turn provokes a new semiotic interpretation of the titles, regalia and insignia of the ruler, immanent to the Russian and Bulgarian „monarchist“ idea of the state. A special place is given to the theme „Translatio imperii“ and / or „Reinovatio imperii“ and seeing its significance and application as an ideological „strategy of sets“: „Turnovo – new Tsarigrad“ and „Moscow – new Tsarigrad – the third rome“.

The basic theoretical-methodological view point of this text consist in the parallel comparison of Literary (cannonical, as well as apocryphical) and Folklore traditions, not in their principle counterposing in the complex analysis and interpretation of the Medieval cultural phenomenon Slavia Orthodoxa.

OSTEUROPA-INSTITUT
an der Freien Universität Berlin
- BIBLIOTHEK -