



КОНФЕРЕНЦИЯ



О. В. Гладкова (Москва)

ЖИТИЕ ЕВСТАФИЯ ПЛАКИДЫ И СКАЗАНИЕ О ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЕ: ВОПРОСЫ ТЕКСТОЛОГИИ, ПОЭТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Сказание о Феодоровской иконе — произведение, которое складывалось, вероятно, на протяжении многих веков в сложном взаимодействии устной и письменной традиций¹. В его основу легли события середины XIII в., тогда как наиболее ранние его списки относятся к середине XVII в. Пространная редакция Сказания оказывается связанной с избранием на царство Михаила Романова в 1613 г.² и может быть датирована не позже первой половины XVII в.³

В исследовательской литературе уже было отмечено, что один из ключевых эпизодов Сказания — явление иконы Божьей Матери костромскому князю Василию — создавался под воздействием Жития Евстафия Плакиды⁴. Однако без внимания остались вопросы о том, каким переводом или редакцией Жития воспользовался автор пространной редакции Сказания, что именно привлекло его в древнем памятнике и какие художественные и идеологические задачи решались в процессе создания нового текста благодаря обращению к переводному агиографическому произведению эпохи начального христианства⁵. Перечисленным вопросам мы предполагаем посвятить настоящую статью; к тому же сопоставление Жития и Сказания предоставит возможность с новых позиций судить об очередности возникновения разных редакций Сказания.

Хронология возникновения редакций Сказания о Феодоровской иконе по сей день не ясна, что хорошо видно в достаточно подробном обзоре истории вопроса М. Д. Каган⁶. Сама исследовательница полагала, что старшей редакцией Сказания следует считать так называемую милотинскую⁷, или первую,

¹ Нечаева Т. В. «Сказание о Феодоровской иконе» первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч. 1. С. 142, 145 и др.

² Там же. С. 144. Т. В. Нечаева называет пространную редакцию редакцией А.

³ Достаточно убедительным выглядит предположение Т. В. Нечаевой о том, что пространная редакция (А) была создана в 1636 г., т. е. в год обновления иконы (Там же. С. 143).

⁴ Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси: Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина. Середина XIII — середина XV века. М., 2004. С. 179. Имеется в виду пространная редакция (А). Сама икона «Богоматерь Федоровская» принадлежит к широко распространенному типу «Богоматери ласкающей» («Гликофилусы», «Елеусы», «Умиления»)» (Там же. С. 183), Э. С. Смирнова датирует икону последней третью XIII в. (Там же. С. 179).

⁵ О предполагаемых времени и месте создания Жития Евстафия Плакиды см.: Гладкова О. В. Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» (предварительные замечания) // Мир житий. Сб. материалов конференции (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 26–37.

⁶ Каган М. Д. Сказание о иконе Богоматери Феодоровской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 408–409.

⁷ Представленную прежде всего в Четых Минеях Иоанна Милютина (ГИМ. Синодальное собр. № 808. Август. 1646–1654 г. Л. 764–771), хотя и не только в них. Благодарим Т. В. Марелло (Нечаеву) за предоставленные фотокопии рукописей Сказания, а также за консультации в процессе создания настоящей работы.

редакцию (по определению Т. В. Нечаевой, это редакция Б⁸, т. е. вторичная редакция), на основе которой была создана пространная редакция (по Т. В. Нечаевой, редакция А). Вопрос о третьей, краткой, проложной редакции М. Д. Каган оставляет открытым: «Предстоит решить, является ли проложная редакция второй после «милютинской» или она младше пространной и самая поздняя»⁹. Т. В. Нечаева определяет проложный текст Сказания как редакцию В, однако не останавливается на ее истории¹⁰.

К настоящему моменту можно с уверенностью утверждать, что одним из важнейших источников пространной редакции Сказания явился древнейший I перевод Жития: именно в части рукописной традиции I перевода¹¹ в результате ошибки переписчика сложился образ Плакиды — «веселого ловца» (в начальной характеристике охотника Плакиды вместо **все лова**, что соответствовало греческому оригиналу, на каком-то этапе стало писаться **весело лова**). Образ «веселого ловца» использован в Сказании: князь Василий отправляется на охоту, **также есть обычай княземъ веселитися**¹². Однако не все рукописи I перевода Жития содержат ошибочное чтение **весело лова**, что может помочь сузить круг предполагаемых источников. Оно, в частности, встречается в Житии Евстафия Плакиды в составе ВМЧ митрополита Макария, более ранних Четых Минеях Троице-Сергиевого монастыря (Тр. 666), в рукописях XVII в.¹³ Правильное чтение (**все лова**) можно увидеть в известнейших ранних рукописях, представляющих разные редакции I перевода Жития, — в Сильвестровском¹⁴ и Чудовском¹⁵ пергаменных сборниках XIV в. Эти ранние редакции никак не отразились в вышеназванных Минеях Четых. Можно предположить, что выбор текста Жития был обусловлен «высоким заказом», для которого необходимы были наиболее авторитетные источники — ВМЧ и/или «московская» (Троицкая) традиция переписывания Жития. Интересно, что вид Жития, сложившийся, судя по рукописям, в самой Костроме или в землях, территориально близких Костроме, и распространявшийся по волжским городам¹⁶, никак не отразился в Сказании.

Приведем наиболее заметные параллели двух текстов — Жития и Сказания пространной редакции (А), для наглядности приведем также сходные фрагменты по первой (Б) и проложной (В) редакциям Сказания:

Житие Евстафия Плакиды	Пространная редакция (А)	Первая редакция (Б)	Проложная редакция (В) ¹⁷
алчюцага напитага, жажь ^а щцага напаага, нагына удѣвага. впадающимъ в бѣдоу помагаа. ис темницъ изимага. и всѣмъ людемъ ѿнюдъ помагага.	и в домъ свое ^а нача ^а нической чинъ сво исполняя		
Ише ^а шоу бо емоу <...> по обычаю на	и обычай имѣаше блговѣрный и	та ^а же обычай е ^а кн ^а земъ ѣздити	пойде вне града на ловитву

⁸ Нечаева Т. В. «Сказание о Феодоровской иконе» первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст. С. 159–160.

⁹ Каган М. Д. Сказание о иконе Богородицы Феодоровской. С. 409.

¹⁰ Нечаева Т. В. «Сказание о Феодоровской иконе» первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст. С. 160.

¹¹ По нашей классификации, см.: Гладкова О. В. История текста христианского романа о Евстафии Плакиде // Литература Древней Руси. Сб. научных трудов. М., 1996. С. 29–43. I перевод цитируем по рукописи: РГБ. Троиц. (Ф. 304/1). № 666. Четья Минея неполного состава (сентябрь-октябрь). Конец XV в. Л. 81 об. — 91 об.

¹² Пространную редакцию (А) Сказания цитируем по рукописи: РГБ. Музейное собр. (Ф. 178). № 6459. Сборник. 1670 г. Л. 38–136.

¹³ Например, в Сборнике житий и слов первой трети XVII в. (ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 1434. Л. 64–86).

¹⁴ РГАДА. Собр. Моск. Син. тип. (Ф. 381). № 1 (53). Вторая половина XIV в. Л. 56а–64г.

¹⁵ ГИМ. Чудовское собр. № 20 (20). Конец XIV в. Л. 100а–108а.

¹⁶ Мы выделили этот тип текста в отдельный Верхневолжский вид, наиболее ранняя рукопись данного вида — РГБ. Костромское собр. (Ф. 138). № 17. Минея Четья. 1604–1605 г. Житие Евстафия. Л. 165–180.

¹⁷ Державина О. А. Древняя Русь в русской литературе XIX века. Пролог. Избранные тексты. М., 1990. С. 285.

ЛОВЪ СВОИ.	ВЕЛИКІИ КНЗЪ ВАСИЛІИ ГЕВРГИТВИЧЪ, НА ПОЛЕ СО ПСЫ ЛОВЧИМИ ЕЗДИТИ.		
ВЪ ЕДИНЪ Ѡ ДНІИ.	И ВО ЕДИНЪ ОУБѠ Ѡ ДНЕИ ПРЕДИРЕЧЕННЫЙ КНЗЪ ПОТЪХА НА ПШЛЕ СО ПСЫ.		
ПО ВСА ДНИ ВЕСЕЛО ЛОВА.	ТАКЖЕ ЕСТЬ ВБЫЧАИ КНЗЕМЪ ВЕСЕЛИТИСЯ.	(ТАКОЖЕ ВБЫЧАИ ЕСТЬ КНЗЕМЪ ТЪЗДИТИ)	яко обычаи есть князем веселитися
И НАЧАТЪ ГОНИТИ. И ВИДѢ ЕЛЕНЬ БОЛІИ ВЪ ВСЕМЪ СТАДѢ И КРАСИВІИ. ѠЛОУЧИ ЖЕ СА ЕЛЕНЪ ТЪ Ѡ СТАДА, ѠЛОУЧИ ЖЕ СА И ПЛАКЫДА С МАЛОМЪ ЧАДІЮ, И НАЧАТЪ С НИМИ ГОНИТИ ПО НЕМЪ. ГОНАЩИМ ЖЕ ИМЪ ИЗНЕМОГОША ВСИ. ПЛАКЫДА ЖЕ ЕДИНЪ НАЧАТЪ ГОНИТИ ПО НЕМЪ. ѠЛОУЧИ ЖЕ СА ДАЛЕЧЕ Ѡ ДРОУЖИНЫ. ДОЛГО ЖЕ ГОНАЩОУ ЕМОУ.	НАЧАША ПСЫ ГОНИТИ, АБИЕ ЖЕ И БЛГОВѢРНЫЙ ВЕЛИКІИ КНЗЪ ВАСИЛІИ ГЕВРГНЕВИЧЪ, ГОНИТЪ НЕУБЫЧНО.	НАЧАХУ ПСИ ЛАПАТИ ПРИТЪЖНО	
ПОМЫШЛАША ЖЕ В СЕВѢ. КОТОРЫМЪ ВБРАЗОМЪ ОУЛОВИЛЪ БЫ ЕСТЬ.	И ЧАЕТЪ СЕВѢ НѢКАКОВА ЗВѢРЯ ВИДѢТИ, ИЛИ КАКЪ БЫ ЕМУ ОУЛОВИТИ ВЕЩЬ СІА ТЛѢННАЯ.		
И ЗРАЩОУ И ДИВАЩОУСА.	ЗРИТЪ НА СЕЙ ПРЕЧЮДЪНЫЙ ВБРАЗЪ, ПРЕЧИСТЫЯ ВЛЪЦЫ НАШЕЯ БЪЦЫ, И ПРЕВѢЧНАГО МЛЪНЦА НА РЪКЪ ЕЯ ДЕРЖИМА ГЪДА НАШЕГО ИІСА ХРЪТА, НА СОСНОВѢ ДРЕВѢ СТОЯЩА. И ОУДИВЛЯШЕСЯ ЗЪЛЪ,		зрит пречюдную ону икону
СІА СЛЫШАВЪ СТРАТИЛАТЪ, И ПРИСТРААШЕНЪ БЫВЪ СПАДЕ С КОНА.	И СКОРО С КОНА СВОЕГО СЛѢЗЪ, И ПРЕДСТАВЪ ПРЕДЪ ВБРАЗОМЪ ПРЪСТЫЯ БЪЦЫ. И ПОМЫШЛЯА В СЕВѢ ЧТО БЫСТЬ ЧУДО СЕ,	скоро с коня своего слѣзе	И скоро с коня сниде



Сопоставление Жития и Сказания предоставляет интересный материал для наблюдений. Прежде всего, отметим грамматико-синтаксические параллели Жития и Сказания: как можно увидеть в таблице, последнее будто продолжает нагнетание глагольных форм энкомия Жития: **напигага, напаага, удѣвага, помагага, изимага, помагага** (Житие) — **исполня** (Сказание). Велика лексическая зависимость Сказания от Жития, повторяются как отдельные лексемы, так и словосочетания: **вбычаю** — **вбычай**, **въ единъ ѿ днй** — **во единъ... ѿ дней**, уже упоминавшееся **весело** — **веселитися**, **начатъ гонити** — **начаша... гонити**, **зрацоу и дивацоуца** — **зритъ... и оудивляшеса** и т. д.

Порой Сказание как будто комментирует Житие или, как уже говорилось, даже «продолжает» его: **помышляше же в себѣ. которымъ вбразомъ оуловилъ бы е̑** (олень. — О. Г.) (Житие) — **и чаеъ себѣ нѣкакова звѣря видѣти, или какъ бы емъ оулучити вещь сѣа тлѣнная** (Сказание).

Однако среди ряда вполне определяемых параллелей к I переводу Жития встречаются в пространной редакции Сказания образы, которые возможно соотнести не с I, а со II и с III переводами Жития¹⁸ или же с общей традицией сакрализации пространства в христианской книжности, — «чаща леса», «поле»¹⁹, «место пусто». В первой редакции Сказания этих образов нет, как нет их и в I переводе Жития²⁰. Во II и III переводах Жития упоминаются **частага мѣста** (II перевод²¹), **добрава** (так!) **частга** и **непроходый поугъ** (III перевод)²². Существовал также ряд сводных редакций Жития на основе нескольких переводов, однако ни в одной известной нам сводной редакции Жития не сочетаются «весело лова» и «частые» «место» или «добрава». Объяснений появления в Сказании явных параллелей с Житием I перевода в сочетании с названными образами может быть несколько. Во-первых, автор Сказания мог обращаться к нескольким переводам Жития одновременно, во-вторых, появление названных образов могло и не быть результатом заимствования из Жития, а, как уже было сказано, данью традиции. В-третьих, могла существовать сводная редакция Жития, обладающая указанными признаками, косвенным доказательством существования такой редакции может служить «Повесть о царе Аггее», где также сильно воздействие Жития Евстафия Плакиды и так же, как и в Житии, фигура властителя — царя Аггея — соотнесена с римским стратилатом, но олень появляется «в концы поля»²³. Впрочем, не исключено, что и в «Повести о царе Аггее» появление «поля» никак не было обусловлено Житием. Возможно, дальнейшее изучение рукописей традиции Жития Евстафия Плакиды поможет ответить на этот вопрос более определенно.

Подведение параллелей и их даже поверхностный анализ позволяют утверждать, что пространная редакция Сказания возникла позже первой редакции в результате целенаправленного дополнения ее по Житию — ни одной параллели с Житием в первой редакции нет. Если предположить другой порядок возникновения редакций (первая из пространной), то трудно представить, что сокращение прошло только с целью исключить заимствования вплоть до мельчайших деталей и грамматических форм, притом что сам источник заимствования в пространной редакции не назван. Приведем еще один пример заимствования Сказанием из Жития всего лишь одной лексемы. Так, в пространной редакции Сказания, может быть, не очень понятно на первый взгляд выглядят действия князя и его собак на охоте: собаки «гонят», князь «гонит необычно», но кого, неизвестно; добавлен переходный глагол без прямого дополнения, фактическая сторона по сравнению с первой редакцией осталась неизменной: объект охоты ни в той, ни в другой редакции не назван. Смысл добавления глагола становится понятен при соотнесении

¹⁸ О II и III переводах Жития см.: *Гладкова О. В.* История текста христианского романа о Евстафии Плакиде. С. 31–41.

¹⁹ «Поле» есть и в первой редакции, но в пространной оно повторено дважды.

²⁰ Как можно понять из контекста I перевода, действие происходит на некоей «горе», о сакральном смысле этого образа см. нашу статью: *Гладкова О. В.* Охотник, олень и гора в «Житии Евстафия Плакиды» // *Русская речь*. М., 2007. № 6. С. 78–82.

²¹ Цит. по рук.: Государственный архив Псковской области. Собр. Псково-Печерского монастыря (Ф. 449). № 60. Сборник. Третья четверть XV в. Л. 82–90.

²² Цит. по рук.: РНБ. Ф. I. 767. Сборник. Середина XVI в. Л. 8–18.

²³ *Гладкова О. В.* Царь-ниций (к вопросу об источниках «Повести о царе Аггее») // *Макариевские чтения. Иерархия в Древней Руси. Материалы 12-й научной конференции, посвященной Памяти Святого Макария. Можайск, 2005*. С. 310–318.

Сказания и Жития: глагол «гнать» заимствован из Жития Евстафия, где Плакида «гонит» оленя. В Житии глагол «гнать» символически многозначен, благодаря ему святой, с одной стороны, уподобляется апостолу Павлу, гонящему Христа (ср.: Деян. 9: 4–5), с другой стороны, Плакида «гонит» (читай: «прогоняет», «изгоняет») от себя сатану, которого, как и Иисуса Христа, символизирует олень²⁴. В словарях древнерусского языка нет примера употребления глагола «гонити» в значении «травить зверя, охотиться» без прямого дополнения²⁵, как в пространной редакции. Представляется, что в Сказании появление глагола «гнать», к тому же без обозначения объекта охоты, выполняет функцию некоего знака, указывающего на уподобление охоты и охотника костромского князя охоте и охотнику Плакиде — как и в случае с римским стратилатом, эта охота действительно необычна и приводит ко встрече с Истиной. Однако при всем при этом получается, что у костромского князя в данном случае и не может быть «тленного» объекта охоты, а тем более у его псов (согласно евангельскому изречению: «не давайте святыни псам» — Мф. 7: 6), в материальном, земном плане это «пустая» охота, охота без зверя, это «знак охоты», указывающий на прообраз. И это сакральное действие, приводящее к обретению святыни. Иными словами, автору Сказания нужен был глагол из Жития, но не нужен был объект охоты. Такой сложный символический подтекст становится более понятен при соотнесении Сказания и Жития.

Интересно, что и в Житии, и в Сказании охотники не стремятся к убийству потенциальной добычи²⁶, действительно, убийство в данном контексте — нонсенс: разве можно с мыслями об убийстве ехать на встречу со Святыней? Поэтому автор Сказания ниже поясняет: князь **чаеѣтъ / себѣ нѣѣкакова звѣря видѣѣти, или какъ бы емѣ оуѣлѣ / чити вещь сѣѣ тлѣѣнная**. Выбор очень «осторожных» глаголов, никак не связанных с семантикой убийства (**чаеѣтъ видѣѣти, оуѣлѣ чити**), вполне возможно, обусловлен опять-таки Житием Евстафия.

С другой стороны, само отсутствие объекта охоты обозначено и в первой редакции: **поѣѣха^а великии кнѣзь василеѣ на по/ле со псы ловчими .../ и начахѣ пси лапати притѣжно/ великии же кнѣзь на то мѣсто/ ѣскори приѣхати идѣже пси/ лающе притѣжно авне зриѣ сию пречѣ^анѣю/ иконѣ прѣѣтыпа вѣѣцы и т. д. (Л. 766)**, однако пространная редакция, следуя своим источникам — первой редакции и Житию, делает это отсутствие более рельефным.

Третья, проложная редакция (В) Сказания создана в результате сокращения редакции А: здесь сохранился образ «веселого ловца» («яко обычаѣ еѣтъ князем веселити^а»²⁷).

Все заимствования из Жития в Сказании пространной редакции ограничиваются эпизодом охоты язычника Плакиды на чудесного оленя, заимствуются некоторые синтаксические конструкции, образы-лексемы, при этом неизбежно смещаются смысловые акценты: в Сказании уже нет, конечно, противопоставления язычества и христианства, но остаются и по-своему интерпретируются сакрализация пространства и действий князя, его неожиданный переход из мира материи с его «обычаями» в постепенно открывающийся необычный мир идеального (**великий кнѣзь василиѣ геѣоргиевичѣ, гонитѣ нѣѣобычно**), предстояние перед Святыней и обретение ее. Костромской «великий князь Василий Георгиевич» уподоблялся и соотносился с воинами Христовыми: благодаря параллелям с Житием Евстафия он уподоблялся великомученику Евстафию Плакиде, на Георгия Победоносца указывало прибавление отчества князя («Георгиевич»), не говоря уже о наиболее явном соотнесении Сказания с Феодором Тироном²⁸. Таким образом, русский князь как будто вступал в небесное воинство и вместе со своим городом обретал высочайшее покровительство — самой Богоматери.

²⁴ О дуализме образа оленя, столь характерном для Средневековья, см.: Гладкова О. В. Охотник, олень и гора в «Житии Евстафия Плакиды». С. 79–82.

²⁵ Ср.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 74–75.

²⁶ Глагол «убить» вполне закономерно появляется лишь во II переводе Жития, см. об этом: Гладкова О. В. Охотник, олень и гора в «Житии Евстафия Плакиды». С. 80–81.

²⁷ Державина О. А. Древняя Русь в русской литературе XIX века. Пролог. Избранные тексты. С. 285.

²⁸ Нечаева Т. В. «Сказание о Феодоровской иконе» первой трети XVII в. С. 155.

Однако и этим не исчерпывается череда соотношений Сказания. Известно, что Евстафий Плакида воспринимался как «княжеский святой», вторым Плакидой со времен Нестора считался князь Владимир, Креститель Руси²⁹. Известно также, что Владимиру в крещении было дано имя Василий. Параллель «Плакида — Владимир — Василий» в Сказании налицо. С другой стороны, имя Василий, конечно, напоминало о «василевсе» — византийском императоре, точнее, о самом Константине Великом, с которым — прежде всего через явление Креста — также было связано почитание Евстафия Плакиды³⁰. Весь этот набор идеологем был хорошо известен со времен Киевской Руси³¹, его подхватили владимирские³² и затем московские князья³³, не потерял он своей актуальности, как мы видим, и при утверждении дома Романовых.

²⁹ Ср.: Гладкова О. В. Житие Евстафия Плакиды: от Нестора до Милорада Павича // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. 11. С. 282–286.

³⁰ Ср.: Никитенко Н. Н. К иконографической программе однофигурных фресок Софийского собора в Киеве // Византийский временник. М., 1987. Т. 48. С. 104. См. также: Никитенко Н. М. Київська рецепція візантійської агіографічної традиції: образ святого Євстафія Плакиди в літературі й мистецтві Русі // Никитенко Н. М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. Київ, 2003. С. 201–211.

³¹ Никитенко Н. Н. К иконографической программе однофигурных фресок Софийского собора в Киеве. С. 102–105.

³² Ср.: Гладкая М. С. Каталог белокаменной резьбы Дмитриевского собора во Владимире: Центральное прясло северного фасада. Владимир, 2003. (Дмитриевский собор во Владимире. Материалы и исследования. Вып. 3). С. 224–225.

³³ Ср.: Квливидзе Н. В. Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» и ее литературные параллели // Искусство христианского мира. М., 1998. Вып. 2. С. 49–55.