
А. Н. Ужанков

РЕЦЕНЗЕНТУ А. М. РАНЧИНУ

По прочтении размышлений А. М. Ранчина по поводу моей статьи «Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий»¹ мне так и осталось непонятным: какую цель преследовал господин рецензент?

Если он собирался указать мне на неполную библиографию по данному вопросу, так я и сам это оговариваю в начале своей статьи (С. 30–31) и к указанным им 4 исследованиям могу добавить еще 40!

Однако ни приведенные А. М. Ранчиным, ни другие еще мной привлеченные работы *на данном этапе* не вносят коррективы ни в одно из рассмотренных мною в статье положений. В цели статьи не может входить полная библиография, тем более та, что не противоречит основным выводам исследования. Это прерогатива монографии. Я же сосредоточил свое внимание не на точках зрения моих предшественников, полагая, что по данному ставшему уже почти хрестоматийным вопросу они хорошо всем известны, а на новой доказательной базе.

Если же А. М. Ранчин стремился подвергнуть сомнению мои выводы или опровергнуть *всю* систему доказательств, тогда ему следовало бы выступить с соответствующими контраргументами, а не просто помянуть не учтенные мной работы (исследования Г. Ленхофф и В. Биленкина к тому же только усиливают мою точку зрения) и не заявлять о «ряде недостаточных соображений».

Если рецензента не устраивает *комплексный подход* в изучении канонизации святых Бориса и Глеба, то необходимо рассматривать *все* приводимые *доказательства* в комплексе, а не выдергивать одно из контекста, и, даже не опровергая его, а лишь указывая на его недостаточное (с точки зрения А. М. Ранчина) обоснование, подвергать сомнению всю концепцию.

¹ Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 2. С. 28–50; № 1(3). С. 37–49.



Учитателя, незнакомого с моей статьёй, но познакомившегося с ее превратным толкованием А. М. Ранчина, может сложиться впечатление, что я строю историю сложения культа святых Бориса и Глеба на основе единичных фактов, причем, главным образом, на толковании разночтений, неточностей и т. д. Если рецензента не удовлетворяет сама концепция, то ему следовало бы попытаться ее опровергнуть, но при этом, разумеется, не исказить мои выводы!

В данном случае мы сталкиваемся с ситуацией, когда рецензент приписывает автору статьи чуждые ему выводы, со знанием дела излагает их, а затем долго и с удовольствием объясняет, почему они его не устраивают.

Воспользуюсь возможностью господину Ранчину и прошу прощения у читателей, что в каких-то местах мне придется обращаться к своей статье и повторяться.

В своей заметке на основании моей статьи А. М. Ранчин выделил *пять выводов* и прокомментировал их. Разберем эти комментарии.

Вывод первый. Праздник свв. Бориса и Глеба был установлен незадолго до 1093 г. В качестве базового моего аргумента А. М. Ранчин разбирает свидетельство ПВЛ под 1093 г. о *новом* празднике в Русской земле — свв. Бориса и Глеба, отмечаемом 24 июля.

А. М. Ранчин абсолютно прав, когда говорит, что «внимание к летописной статье 1093 г. до А. Н. Ужанкова проявил А. Поппэ, на основании именованя праздника *новым* отнесший канонизацию братьев к 1072 г.», но для меня осталось непонятным, почему мой рецензент решил, что я претендую на оригинальность в «интерпретации эпитета “новый”»? Если бы А. М. Ранчин был бы чуточку внимательней к моим словам и к тому, что он цитирует, то обнаружил бы мою полемику с А. Поппэ в приведенной им же самим двумя абзацами выше цитате из моей статьи: «Даже если бы он (праздник — А. У.) был установлен и в 1072 г., то есть спустя 21 год (т. е. в 1093 г. — А. У.), он не был бы такой уж и новый» и т. д.

Для меня, собственно, не было столь важным, как для А. Поппэ, что праздник свв. Бориса и Глеба под 1093 г. назван новым. Вынужден повториться, что для меня куда важнее было *отражение в летописи* самого раннего наименования Бориса и Глеба святыми: до 1086 г. они не называются святыми, а впервые так названы под 1093 г., с упоминанием «нового праздника».

Думаю, что А. М. Ранчину будет небезынтересно узнать, что и в отношении к равноапостольному князю Владимиру, о времени прославления которого он задается вопросом, летописцы будут использовать тот же прием: под 1229 г. Ипатьевская летопись все еще называет его Владимиром Великим (Стб. 758), но в 1254 г. в сходной ситуации уже святым (Стб. 821)! Впервые о дне памяти (преставлении) св. Владимира 15 июля 1240 г. укажет «Повесть о житии Александра Невского» (написанная не позднее 1264 г.²), поскольку именно в этот день Александр Невский одержит победу над шведами и после этого будет почитать св. Владимира. Так что начало почитания св. Владимира по «старинным источникам» устанавливается достаточно точно!

Следует также отметить, что в моей статье речь шла о *конкретном случае* употребления эпитета «новый» в отношении праздника свв. Бориса и Глеба *только* в ПВЛ и его толковании *только* в хронологическом (временном) значении. Поэтому некорректно говорить о других *возможных* значениях этого слова (всем известна полисемия церковно-славянских и древнерусских слов), следует говорить о данном в ПВЛ толковании. Но его А. М. Ранчин не опроверг!

Более того, на протяжении всей статьи я привожу еще целый ряд доказательств, свидетельствующих, что общерусская канонизация свв. Бориса и Глеба произошла между 1086 и 1088 г. (скорее, — к 1088 году, к 100-летию крещению Руси), для которой и было написано преп. Нестором первое житие святых — «Чтение о Борисе и Глебе». Странно, но этого вывода — одного из главных! — А. М. Ранчин почему-то не заметил.

² См.: Ужанков А. Н. Некоторые наблюдения над «Словом о погибели русской земли» (к вопросу о месте написания и времени присоединения его к «Житию Александра Невского») // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 113–126.

Рецензент вообще многого не замечает в статье, а потому и задает мне вопрос: «Как объяснить молчание летописи об установлении праздника в конце 1080 — нач. 1090-х г.?» Я отвечу на него, хотя уже привел в статье свое предположение по этому поводу: поскольку новопостроенная Всеволодом Ярославичем в период до 1093 г. церковь свв. Бориса и Глеба в ночь перед освящением (т. е. в канун праздника!) обрушилась, то новые торжества не состоялись, а тогда о чем писать в летописи? С этого времени стали просто отмечать память святых 24 июля.

Вывод второй. Я ни в малейшей степени не стремился «примирить противоположные мнения Л. Мюллера и А. Поппэ» о времени сложения культа свв. Бориса и Глеба. Я попытался представить историю сложения этого культа на протяжении столетия, причем основывался при этом не только на исторических сведениях и житиях святых, но и на истории служб им, чего не делал ни Л. Мюллер, ни А. Поппэ.

И этот вывод А. М. Ранчин не только не опроверг, но даже нашел мне союзника в лице Г. Ленхофф, за что ему большое спасибо!

Вывод третий. Гипотеза о существовании некоего прочерниговского глебоборисовского сочинения (условно названного учеными «Сказание о гибели Бориса и Глеба»), написанного при княжении в Киеве Святослава Ярославича, т. е. в 1073—1076 г.

Для меня эта гипотеза проходная, однако А. М. Ранчин посвящает ей самый обширный пассаж, причем с существенными домыслами и искажениями как моих выводов, так и наблюдений В. Биленкина, за которые он пытается спрятаться.

Однако рассмотрим все по порядку.

Я проанализировал два варианта благословения рукой святого (Бориса — в «Чтении» и Глеба — в «Сказании») и показал, какой из князей был заинтересован в соответствующем благословении.

А. М. Ранчин в связи с этим заметил, что «эпизод с благословением рукою одного из страстотерпцев... был уже ранее проанализирован В. Биленкиным, пришедшим к отчасти сходным результатам».

Во-первых, В. Биленкин проанализировал только эпизод из «Сказания» с благословением Святослава рукой Глеба, которого назвал «старшим святым» (по ходу отмечу, что в отношении к святым некорректно употребление эпитетов «старший» и «младший»; можно говорить о более раннем почитании Глеба, но не о его «старшинстве»). Что же касается эпизода из «Чтения» с благословением рукой Бориса, то В. Биленкин его не анализирует, а просто замечает: «Чтение» дает иной вариант события, но в этом случае решительно (!) отдаем предпочтение свидетельству «Сказания», так как рассказ Нестора в этом месте значительно беднее деталями и содержит некоторые противоречия»³ (Вот так! Таким доводам, как видно, А. М. Ранчин доверяет больше).

Во-вторых, справедливости ради нужно отметить, что статья В. Биленкина издана в 1993 г., однако годом ранее вышла моя статья, в которой уже приводились и анализ, и интерпретация этих эпизодов⁴. А. М. Ранчин с ней был знаком⁵, однако пожелал об этом умолчать, отдавая сомнительную пальму первенства В. Биленкину.

В-третьих, хотя статья В. Биленкина и названа «Чтение» преп. Нестора как памятник «глебоборисовского культа», в самой же статье исследователь столь категорично это не утверждает: «Хронологически труд Нестора принадлежит, конечно, к последнему, “борисоглебскому” периоду (по крайней мере, официально)», но в нем обнаруживаются «следы более раннего “глебоборисовского” слоя культа св. братьев» (С. 56).

Тогда становится уж совсем непонятным, что дало возможность А. М. Ранчину утверждать, что «выводы (так! — А. У.) В. Биленкина противоречат гипотезе (так! — А. У.) А. Н. Ужанкова в главном: А. Н. Ужанков считает “Чтение” Борисоглебским более поздним, чем Глебоборисовское “Сказание”, памятником. В. Биленкин — сторонник версии о более раннем происхождении “Чтения”»?!

³ Биленкин В. «Чтение» преп. Нестора как памятник «глебоборисовского культа» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 62.

⁴ Ужанков А. Н. К вопросу о времени написания «Сказания» и «Чтения» о Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы XI—XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 370—412.

⁵ Он ссылался на нее в своих «Статьях о древнерусской литературе» (М., 1999. С. 24).



Вся моя статья посвящена доказательству того, что «Чтение о Борисе и Глебе» преп. Нестора было написано до (к) 1088 г., а анонимное «Сказание о Борисе и Глебе» связано с майскими торжествами 1115 г.! В чем тут А. М. Ранчин видит противоречие? А то, что я обнаружил *черты* глеборисовского культа в «Сказании», а В. Биленкин в «Чтении» свидетельствует только о том (и это я подчеркиваю особо в статье, как и процитированный мною выше В. Биленкин), что в них отразилось более раннее почитание Глеба в Чернигове при Святославе, чем Бориса и Глеба в Киеве при Всеволоде и в дальнейшем. И в этом, как видим, нет противоречий между моими наблюдениями и В. Биленкина.⁶ С какой целью их пытается отыскать А. М. Ранчин — мне непонятно.

Также трудно понять, почему вывод, основанный на моих наблюдениях над более древним, чем в «Сказании», текстом о перенесении мощей святых в 1072 г. из Софийской I младшего извода и Воскресенской летописей, первоначально А. М. Ранчин называет «абсолютно справедливым», но уже в следующем абзаце объявляет «недостаточно аргументированным», хотя ни один из аргументов (о написании «Протосказания» при Святославе Ярославиче между 1073—1076 г., причастности к нему епископа-митрополита Нифонта, лучшей сохранности его в Софийской и Воскресенской летописях и т. д.) моим рецензентом не опровергнуты.

Правда, свое мнение А. М. Ранчин попытался «подкрепить» ссылкой на редактуру Воскресенской летописи, не обмолвившись при этом об указанных мной следах работы редактора (№ 2. С. 43. Прим. 74).

Что же касается замечаний самого А. М. Ранчина о «швах» и «дефектах» текста Воскресенской летописи, основанных на рассуждениях о «неверии» и «страхе» митрополита Георгия, то с ними согласиться никак нельзя.

Дело в том, что эпизод о «нетвердой вере» митрополита в святых братьев был необходим автору, чтобы объяснить, почему святые до тех пор (т. е. до 1072 г.) не были прославлены Церковью. И между этими двумя эпизодами на самом деле нет противоречия. Сначала митрополит со священниками «со страхомъ и любовию откры гробъ святою», убедился в нетлении мощей святых и потому «дивится архиепископу зѣло», то есть при обретении мощей он до конца еще не был уверен, что Бог прославил своих угодников. Но когда мощи святых перенесли в храм (и было ясно, что никто не соблазнился) и все еще раз убедились в чуде нетления мощей, «митрополита же обыде ужась, баше бо не твердо вѣруя ко святыма, и паде ниць просяще прощения»⁷, т. е. митрополита обьял ужас за свою *прежнюю нетвердую веру!* А потому он и стал просить у святых прощения. С православной точки зрения поведение митрополита вполне объяснимо: сначала он боялся «соблазниться» (ошибиться), но, когда убедился в истинной святости страстотерпцев, попросил у них прощения за слабую веру свою...

А. М. Ранчин заявляет, что все мои «аргументы... имеют отношение исключительно к истории текста и датировки “Сказания о чудесах”, а не всего “Сказания о Борисе и Глебе”». Между тем, он полагает (вслед за С. А. Бугославским), что «в рукописной традиции эти произведения представляют собой два самостоятельных текста», при этом он игнорирует разбор точки зрения С. А. Бугославского, сделанный А. А. Шахматовым и Н. Н. Ворониным, в котором исследователи показали несостоятельность рассуждений С. А. Бугославского.

⁶ В. Биленкин сделал любопытное наблюдение с устойчивым наименованием в «Чтении» Бориса *блаженным* (39 раз), а Глеба *святым* (41 раз). Это и дало ему повод утверждать, что Глеб — «старший святой», поскольку он увидел в этом «семантическую оппозицию»: «блаженный» — «святой», основываясь при этом на толкованиях, как он говорит, «нового словаря древнерусского языка» (СРЯ XI—XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 232), в котором «значение слова “блаженный”... только в третьем своем значении является синонимом святости» (С. 55). Я так понимаю, что если бы значение «блаженный=святой» стояло на первом месте, то исчезла бы и оппозиция и не было бы самой статьи В. Биленкина. В подобных исследованиях нельзя опираться на выводы словарей, а нужно руководствоваться Святым Писанием и понятиями, закрепленными в православии.

Блаженный — это тот, кто выполнил 9 заповедей блаженства (помимо 10 ветхозаветных), провозглашенных Иисусом Христом, и обрел Царство Небесное. Это — *путь всех святых!* Из двух братьев Борис первым следует этим путем (Сам Спаситель его указал), за ним, подражая брату, идет Глеб. В наименованиях «блаженный-святой» нет оппозиции. Это следует учитывать.

⁷ ПСРЛ. М., 2001. Т. 7. С. 341.



Наличие этих работ позволило мне «не учитывать и не опровергать» мнение С. А. Бугославского, с моей точки зрения также ошибочного⁸.

В своей статье, надеюсь, я доказал первичность «Чтения» перед «Сказанием». В «Чтении» рассказы о чудесах являются органичной и обязательной частью жития. Житие и не может быть без описания чудес — свидетельств святости, в противном случае это будет просто жизнеописание князя (как «Летописец Даниила Галицкого», т. е. первая часть Галицко-Волынской летописи) или «повести о житии» (но даже в ней одно-два чуда описаны: см. «повести о житии» Александра Невского, Петра и Февронии Муромских и др.).

Наличие «самостоятельного заглавия» в какой-либо части произведения не является еще свидетельством о его самостоятельном существовании. Так, например, в уже упоминаемом мною «Летописце Даниила Галицкого» «повествование делится на несколько логически завершенных глав, причем в начале каждой из них есть “название”, передающее ее содержание»... Одна из частей, сюжетно завершенная, хотя и имеет название «Побойще Батыево», тем не менее, является составной частью большой главы о «мятежах и ратях»⁹.

С. А. Бугославский (а за ним и А. М. Ранчин) не учли специфику жанра жития. Это не простое литературное сочинение¹⁰. Господь прославляет своего угодника нетленными мощами и даром чудотворений. Только их наличие служит поводом к канонизации святого¹¹. Этим святой отличается от прочих людей. Житие в обязательном порядке констатирует то и другое, как это сделал в «Чтении» преп. Нестор. И «Сказание» следует этому образцу. В 42 из 43 известных рукописных списков «Сказания о чудесах» оно помещено за основным текстом «Сказания о Борисе и Глебе»¹², являясь его логическим продолжением, ибо свидетельствует о пребывании святых на небесах и их прославлении Богом даром чудотворений. Вот почему в описании их мирской жизни употреблялись их мирские имена — Борис и Глеб, а при описании их вечного бытия — принятые во крещении — Роман и Давыд. (Ошибочно А. М. Ранчин считает эти имена монашескими: Борис (Роман) и Глеб (Давыд) монашеского пострига не принимали!)

А. М. Ранчин не понял, что помещенный в «Сказании о чудесах» рассказ о перенесении мощей святых в 1072 г. как раз и свидетельствует о цельности всего «Сказания о Борисе и Глебе», как оно создавалось агиографом после перенесения мощей страстотерпцев уже в 1115 г.

Я обосновываю именно этот вывод, а потому и датирующие аргументы отношу ко всему «Сказанию о Борисе и Глебе», а не только к одной его части — «Сказанию о чудесах».

Не следует забывать, что житие создавалось прежде всего ко дню памяти святого и всецело связано с песнопениями службы на этот день. Исследования Н. С. Сергиной и Е. В. Антоновой это прекрасно подтвердили¹³, причем реминисценции наблюдаются ко всему тексту «Сказания», а не к отдельным его частям. А. М. Ранчин же вообще не обратил внимания на эти серьезные

⁸ В примечании 13 А. М. Ранчин замечает, что он «пришел к выводу о существовании двух не дошедших до нас житий Бориса и Глеба, отразившихся в “Чтении” и “Сказании об убиении”», сославшись при этом на свою раннюю статью «К вопросу о текстологии Борисоглебского цикла», не так давно переизданную без изменений и учета новых исследований (См.: Ранчин А. М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 5–15). Однако рассуждения исследователя строятся исключительно на предположениях («Вероятно, объяснение таково...», «фрагмент из несохранившегося текста начинается, вероятно, с рассуждения...», «вероятнее всего предположить, что указанные в тексте внесения возникли под влиянием...», «можно предположить следующее толкование» и т. д.). Трудно опираться на гипотетические положения, в конечном итоге констатирующие: «...сам факт существования Жит — всего лишь выдвинутая мною гипотеза... решение вопроса о соотношении ЛП, Су, Жит и Д. св. — не более чем предположение». «Впрочем, высказанные предложения носят характер исключительно гипотетический» (С. 9, 15).

⁹ Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: история создания и художественные особенности // Кирилл и Мефодий: Духовное наследие. Материалы международной научной конференции. Май 2000. Калининград, 2000. С. 17–18.

¹⁰ Вот почему описание облика св. Бориса, предназначенное для иконописца, А. М. Ранчин называет «случайной припиской»! Что тут скажешь?!

¹¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской Церкви. Сергиев Посад, 1894. С. 24–26.

¹² Giorgetta Revelli. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. С. 460–469.

¹³ Сергина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994; Антонова Е. В. Службы св. Борису и Глебу в книжности Древней Руси. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1997.



исследования служб, которые внесли существенный вклад в датировку «Чтения» и «Сказания». Скорее же, думается, потому, что он их не может опровергнуть и даже подвергнуть сомнению, а поэтому для него проще умолчать о них...

Вывод четвертый. Здесь, как говорится, без комментариев. Достаточно сравнить две цитаты: одну из реплики А. М. Ранчина, другую — из моей статьи.

А. М. Ранчин пишет: «Утверждение А. Н. Ужанкова о том, что “Сказание” предшествовало “Чтению”, диаметрально противоположно мнению А. А. Шахматова о первичности “Чтения”, повлиявшего на формирование текста “Сказания”. А. А. Шахматов обосновал свою гипотезу сильными аргументами, и противоположная гипотеза должна основываться на аргументах, опровергающих шахматовские построения. Но А. Н. Ужанков этого не делает».

А вот что я писал в своей статье: «Исходя из вышеизложенного, я не могу согласиться с мнением С. А. Бугославского и его последователей, что Нестор писал “Житие Феодосия Печерского”, а, стало быть, и “Чтение о Борисе и Глебе” только после 1108 г., и *поддерживаю точку зрения академика А. А. Шахматова* — оба произведения были написаны Нестором до 1088 г.» (№ 2. С. 49).

Причем к доводам А. А. Шахматова (Нестор охотно в своих сочинениях забегает вперед в изложении судеб описываемых им лиц, но не сообщает ни о смерти 23 марта 1088 г. игумена Никона и об избрании нового игумена Иоанна, ни об обретении и перенесении в 1091 г. мощей Феодосия Печерского (для жития Феодосия факт знаменательный); ни об освящении Успенской церкви в 1089 г.) я добавил и свои: Нестор в «Житии Феодосия Печерского» называет себя «меньшим» (по возрасту) в монастыре, а после написания «Жития» пишет в 1091 г. «Слово о перенесении мощей Феодосия Печерского», в котором упоминает и «Житие». «Чтение», по свидетельству самого Нестора, написано им до «Жития Феодосия Печерского», т. е. до 1088 г.!

Вывод пятый. О месте создания полного «Сказания о Борисе и Глебе» и о риторических вопросах А. М. Ранчина по этому поводу.

Конечно, можно предположить, что «Сказание о Борисе и Глебе», связанное церковной службой с перенесением мощей свв. Бориса и Глеба 2 мая 1115 г. в *Киеве* и установлением третьего общерусского праздника святых, было написано в Переяславле или в любом другом месте, но это следовало бы обосновать хоть каким-то логическим рассуждением.

А. М. Ранчин считает мои суждения на сей счет (о близости ПВЛ и «Сказания», схожей манеры работы Сильвестра над ПВЛ и агиографа над «Сказанием», промонаховых тенденциях Сильвестровой редакции ПВЛ и «Сказания» и т. д.) недостаточными, при этом сохранив тайну — почему именно они недостаточны?

Мой рецензент полагает, что Владимир Мономах, весьма заинтересованный в прославлении свв. Бориса и Глеба и в Борисоглебском культе святых, в пику своему любимому (ктиторскому, основанному еще его отцом Всеволодом Ярославичем) Выдубицкому монастырю¹⁴, который, судя по всему, был одним из организаторов новых торжеств 2 мая 1115 г., предпринимал попытку во что бы то ни стало отыскать другой «центр книжности», в котором к нему так же бы благоволили, чтобы заказать в нем новое житие святых страстотерпцев.

В качестве гипотезы такая точка зрения, конечно же, существовать может, но, прежде чем ее выдвигать, нужно доказать, что Выдубицкий монастырь, которому покровительствовал Владимир Мономах, для этих целей никак не подходил, и что «Сказание о Борисе и Глебе» и служба к нему готовились не к майским торжествам 1115 г. — столетней годовщине гибели князей, а связаны со святительской деятельностью в Переяславле Лазаря или Сильвестра, причем в случае с последним уже после 1118 г., т. е. после юбилейных торжеств.

¹⁴ Кстати сказать, именно игумен Сильвестр включил в ПВЛ «Поучение» Владимира Мономаха, написанное князем Великим постом 1117 г.!

Создается впечатление, что возражения А. М. Ранчина вызваны просто стремлением возражать по любому поводу, даже вопреки всякой логике.

Так, А. М. Ранчин называет Олега Святославича «злейшим врагом Мономаха и его отца» (полагаясь, видимо, в большей степени на авторитет Д. С. Лихачева¹⁵ или стереотип мышления, но не на свидетельства древнерусских источников), а потому считает, «что уязвимое место гипотезы А. Н. Ужанкова — это обращение Мономаховых выдубицких книжников к проглубовскому и прочерниговскому... “Сказанию об убиении” 1070-х г.».

А знает ли мой начитанный рецензент, что майские торжества 1115 г., самые пышные из посвященных святым братьям, Владимир Мономах отмечал вместе со «злейшим своим врагом» — двоюродным братом Олегом Святославичем? И знает ли он, что Владимир Мономах не должен был сесть в Киеве в 1113 г. и что Киевский великокняжеский престол по праву старшинства в роду Ярославичей должен был занять Олег Святославич, но что «злейший враг» уступил его Владимиру Всеволодовичу, своему другу юности и куму (Олег крестил первенца Мономаха — Мстислава Владимировича), и даже защитил его от половцев¹⁶!

Что же касается гибели Изяслава Владимировича в столкновении с Олегом под Муромом, незаконно захваченном им у Олега, то тут лучше привести оценку этих обстоятельств самим Владимиром Мономахом из его послания к брату: «Судь от Бога ему пришелъ, а не от тебе... Дивно ли, оже мужь умерлъ в полку ти?.. Да не выискивати было чюжего, — ни мене в соромъ, ни в печаль ввести. Научиша бо и паропци, да быша собѣ налѣзли, но оному налѣзоша зло»¹⁷.

Владимир Мономах объясняет случившееся с православных позиций: по наущению дружинников Изяслав захватил город Муром, чем принес отцу «соромъ и печаль», а погиб — по воле Божией...

Вывод шестой, которого нет у А. М. Ранчина. Удивительно, но самый важный вывод мой дотошный рецензент не заметил: историю канонизации святых и написания их житий невозможно восстановить без изучения церковной службы им. Для нас очень важно, что церковная служба на 24 июля связана с «Чтением о Борисе и Глебе» преп. Нестора, а служба на 2 мая — с анонимным «Сказанием о Борисе и Глебе». Служба на 24 июля, как и само «Чтение», оказалась древнее майской службы и, соответственно, «Сказания о Борисе и Глебе».

Важно и то, что датировка «Чтения» и «Сказания» производится не на основе одного-двух фактов, как может показаться из рецензии А. М. Ранчина, а на основании совокупности разноплановых фактов, т. е. в результате комплексного подхода. Рассмотренные факты не противоречат друг другу (несмотря на то, что они разноплановы), но существенно дополняют друг друга и приводят к одному выводу.

И даже в завершении своего ответа рецензенту позволю не согласиться с его последним утверждением: по моему глубокому убеждению, не стоит ученому братья за атрибутику и датировку древнерусских произведений и отнимать время у своих коллег на прочтение предлагаемых им разысканий, если он не стремится обосновать и решить их с предельной точностью.

Литературоведение, как известно, точная наука.

Честь имею, господин рецензент!

¹⁵ Ср.: «Из... сочинений Мономаха особенно поразительно письмо его к Олегу Святославичу-Гориславичу “Слова о полку Игореве”. Мономах наголову разбил своего заклятого врага и убийцу своего любимого сына Изяслава, изгнал его за пределы Русской земли...» (Лихачев Д. С. Слово о походе Игоря Святославича // Слово о полку Игореве. Библиотека поэта. Большая серия. Л., 1967. С. 6–7).

¹⁶ Впрочем, это тема отдельного разговора, и я собираюсь посвятить ей специальную статью.

¹⁷ ПЛДР. XI — начало XII века. М., 1978. С. 412.