

# ДИСКУСІЇ

Анджей Поппэ

## Св. Глеб на березе

Заметка о ремесле исследователя\*

Тридцать лет назад в американском журнале о русской культуре была опубликована статья, посвященная предполагаемому следу варяжской языческой традиции в почитании святого Глеба<sup>1</sup>. Ее автор, сосредоточившись на религиозной обрядности скандинавов-язычников, выдвинул гипотезу о том, что в почитании Бориса и Глеба обнаруживаются явные следы связанного с культом Одина похоронного жертвенного ритуала – подвешивания тела именной жертвы на дереве. Убийцами Глеба Э. Райсман считает варягов, принесших этот обряд на Русь, где он привился в атмосфере двоеверия, присущего местному христианству. Доказательства своего положения автор усматривает в посвященных святым князьям произведениях<sup>2</sup>.

К основному и, пожалуй, единственному доказательству применения языческого скандинавского обряда к телу Глеба Э. Райсман приступает лишь на десятой странице своих рассуждений. С изворотливой свободой он замечает, что в летописной статье 1015 г. выступает чтение *на брезе*, понимаемое доселе как «на берегу», но ввиду неясности правописания оно может иметь альтернативное значение «на березе», тем более что в проложном сказании ему соответствует чтение *в дубраве, межю двема колодама*<sup>3</sup>. Ссылка на

---

\* За исправления, устраняющие нарушения норм русского языка, приношу благодарность Наталии Викторовне Пак.

1 E.S. Reisman, “The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition?” *The Russian Review* 37, 2 (1978), 141–157. Замечу, что в состав редколлегии входило трое ученых, занимающихся историей Руси, но, по-видимому, не имевших возможности высказаться о предложенной к печати статье.

2 Reisman, “The Cult,” 142, 150–151.

3 Глеб был заклан поваром Торчином на своем *кораблице* в устье впадающей в Днепр *Смядыни*, и поэтому понятно, почему его тело было найдено на берегу реки *на пусте месте*. Сопоставляю ниже цитаты из разных текстов, не затрагивая тут вопроса об их взаимоотношении.

ПВЛ под 1015 г. *Глебу же оубьену бьвию и повержену на брезѣ межю двема колодама* (ПСРЛ 1: 137; ПСРЛ 2: 124); в НПЛ: 173 вместо *на брезе межю двема колодама* читается *на месте пусти межю двема колодама*.

Сказание: 43: *убиену же Глебови и повержену на пусте месте межю дѣвма колодама... И сему убо святууму лежащю дѣлго время*.

Нестор, Чтение: 12–13: Глеб просит экипаж своего *кораблеца* не сопротивляться и

этот вторичный по отношению к летописному текст нужна Райсману из-за дубравы, так как дуб — чистое дерево — более «жертвотворен», чем береза, хотя и она может служить жертвенником. Чтобы тело Глеба достигло вертикального положения, дан «перевод» проложного текста с устранением отрывков и *положиша, и прикрыша*: “in an oak grove, between two trunks” (в переводе на русский язык: «в дубовой роще, между двумя стволами»). Однако ни в древнерусском, ни в современном языке никак нельзя сказать о стволе растущего живого дерева как о колоде. Натяжка тут налицо. Колода — цельное толстое бревно, отрубок — имеет другое соответствие в английском языке: *log, clog*. Тогда как *trunk* — это прежде всего основной ствол (the main stem or body of a tree), колода же — часть толстого ствола (*log — a piece of a bulky trunk, a portion of the trunk or a large limb of a fallen tree*)<sup>4</sup>. Райсман последовательно сокращает текст, избегая в своих цитатах всех слов, которые свидетельствуют о горизонтальном положении тела Глеба (см. прим. 3), вынесенного на берег Смядыни *в пустыни*, в пустом месте, т. е. в необитаемой, ненаселенной местности, где после появляются «ловы деюще» (под влиянием этого упоминания в *Сказании* и могла возникнуть в Прологе *дубрава*).

Во всех этих толкованиях ярко выступает грубая потребительская трактовка источника. Никакого альтернативного значения *на березе* не было и быть не могло. Райсман намеренно игнорировал контекст описания гибели Глеба во всех посвященных святым братьям и мученикам произведениях. Характерно, что само известие привлекается не как основной источник, исходный пункт всего построения, но лишь как иллюстрация изложенного до представления читателю текста о березе и стволах-колодах. При этом мысль о восприятии молодым на Руси христианством варяжской языческой традиции похорон принесенного в жертву князя на двуствольном дереве

---

*отступите к берегу... убив Глеба оканьши же изнесоша [из корабля] тело святого, повергоша в пустыни под кладю.*

Пролог, список XIV в. Моск. Типограф. Библ. № 173 (368): 97: *И положиша и [убитого Глеба] в дубраве межю двема кладюма, и прикрыша и, расекше корабличь его.*

Тексты цитируются с упрощением орфографии по: *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им*, изд. Д.И. Абрамович. Пг. 1916. С. 12–13, 43, 97.

4 См. под указанными словами *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, ed. A.S. Hornby with A.P. Courie <sup>3</sup>1981; *Webster's Unabridged Dictionary*, <sup>2</sup>1998; *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. Т. 3 и 4, М., 1990, 1991.

Не ясно, как следует понимать выражение *межю двема колодама* в *Сказании* и в летописи, но, судя по миниатюрам XIV и XV вв. (в Сильвестровском сборнике и Радзивилловской летописи), имелись в виду цельные необработанные бревна, а не выдолбленные половины гроба, т. е. колоды, хорошо известные в этом значении на Руси. Нестор толково поправил на более реалистичное указание захоронения *под кладю*, что следует понимать как «под выдолбленной колодой».

внушается читателю заранее. Нерадивость ли это начинающего автора или попытка подтрунить над невнимательностью ученых коллег? Вопрос можно оставить без ответа. Ссылки на эту статью изредка появлялись в библиографических приложениях, но, по всей видимости, прочитана внимательно она никем не была<sup>5</sup>.

\*\*\*

Не обошлось без неповинных жертв, доверившихся Э. Райсману, из которых мне известны две. Одной из них стала молодая литературовед: подозревая какую-то неувязку, она обошла полным молчанием эпизод с березой и с неким дистансом сослалась на мнение Райсмана о языческих, варяго-скандинавских аспектах культа Бориса и Глеба. Ей важно было отметить параллелизм взглядов Б.А. Рыбакова и Э. Райсмана на языческий по сути характер культа святых князей-страстотерпцев с той разницей, что если первый подчеркивал родные, славяно-языческие истоки мотивов и обрядов, связанных с почитанием Бориса и Глеба, второй приписывал их присутствие варяго-языческим ритуалам<sup>6</sup>. И сама Г. Ленхофф отмечает веяние синкретических мотивов на культ Бориса и Глеба.

Трудно было бы понять, почему Г. Ленхофф обошла молчанием наиболее уязвимый «березовый» аргумент построения Райсмана, если бы не выступающая в ее рассуждениях склонность к интерпретациям в ущерб предварительным источниковедческим разысканиям. Далекая от взглядов, которые определяли истоки культа Бориса и Глеба как языческие, она готова

<sup>5</sup> На брезе = на берёзе сделалось забавным анекдотцем для досуга.

<sup>6</sup> Gail Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts* (Columbus, Ohio, 1989), 13, 128, 155; о воздействии язычества: 32–41. В советское время присутствие языческих и сильных синкретических (двоеверие) мотивов в христианстве восточных славян крайне преувеличивалось, а славистами часто воспринималось буквально. Слово *двоеверие* вошло в международный ученый обиход. Этот домысел, нередко сознательный, ослаблял запреты и препятствия в исследованиях истории русского христианства, христианского искусства, церковного зодчества и т. п. Любопытно, что пользовались этим способом разрядить атмосферу в первую очередь филологи, искусствоведы, археологи. Итак, независимо от их научной оценки, начатые в 1960-е годы исследования Б.А. Рыбакова о славяно-русском язычестве, как и благоволение этого влиятельного и властного академика, расширяли пределы ученых занятий христианством на Руси. Весомыми были тут и заслуги исследователей, возглавляемых академиком Д.С. Лихачевым. На закате советской системы появлялись исследования, нередко с витиеватыми заголовками, как, например, капитальный труд Б.А. Успенского. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. М., 1982; в польском переводе В.А. Uspeński, *Kult św. Mikołaja na Rusi* (Lublin, 1985).

усматривать в житиях свв. князей-страстотерпцев дохристианские мотивы. Но нужно признать, что, в отличие от Райсмана, Ленхофф не сокращает цитируемые тексты, на основании которых предлагает свои интерпретации. Так, привлекая описания необычных явлений возле брошенного тела убитого Глеба, она видит в культе огня пережиток язычества, а в свидетелях этих огненных знамений — доказательство первоначально народного (а не княжеского, династического) почитания Бориса и Глеба. Ленхофф имеет полное право так понимать и толковать цитируемые ею тексты, но этим интерпретационные возможности не исчерпываются. К содержанию этих текстов стоит присмотреться ближе: [Господь] *не остави в неведении [покинутое нетленное тело Глеба] но показа [1] овогда бо видеша столъп огньн, овогда свеце горуце и пакы пения ангельские слышаху [2] михоходящии же путьмь гостие, уни же ловы деюще и пасуце*<sup>7</sup>.

Где же тут пережитки язычества? Ведь свечи обычны в церковной практике, обычны и ангелы, их пение, — это символ невидимого храма Господня, а предвещающие огненные столпы сплошь и рядом выступают в агиографической литературе, чтобы далеко не удаляться, — в *Житии* Феодосия Печерского. А как быть с гипотезой о народно-двоеверном культе Бориса и Глеба? В тексте о почитании не говорится ни слова, автор *Сказания* констатирует лишь, что проходившие мимо *видяще и слышаще* эти явления. Согласно словам того же агиографа, казалось бы, пустошь, а выходит, что вблизи большак, которым путешествуют со своим товаром гости, т. е. не просто купцы, а их верхушка — заезжие из других городов и стран. *Ловы деюще* могла не только знать, но свести охотящихся к простонародью трудновато. Но зато простолюдинами были несомненно пастухи и пастушки, нередко изображаемые на фоне христианнейших событий. Тут они выступают вестниками, но еще не почитателями св. Глеба.

Предложенное толкование текста, наряду с интерпретацией Ленхофф, — это только две возможности, но их может быть и больше. Тут дается не более чем предостережение, указывающее, что толкование никак не может быть начальным этапом исследования, но скорее заключительной частью такового; обстоятельства и датировка события, его описания должны быть при этом изучены. И снова предоставляется возможность использовать опыт Г. Ленхофф, которая подчеркивала религиозный смысл необычного появления огня на месте захоронения Бориса и Глеба, отмеченный в *Сказании чудес*: один из варягов наступил на их земляную могилу. *Томь часе огонь шиед от гроба и зажъже нозе его*<sup>8</sup>. Исходя из предложенной датировки первой части *Сказания чудес* не ранее 1072–75 гг., можно предполагать с

7 Lenhoff, *The Martyred princes*, 38; Абрамович Д.И. *Жития*. С. 53. 43–44.

8 Абрамович Д.И. *Жития*. С. 53.

большой долей вероятности, что осквернять могилу в Вышгороде никак не могли правоверные христиане, но это могло случиться с помраченным латинской бестею варягом. В другом случае в самом *Сказании и страсти* Бориса и Глеба и в летописной статье 1015 г. сообщается, что св. Бориса добила мечами два варяга<sup>9</sup>. Но прежде чем толковать их присутствие в том же духе, следует поставить вопрос о датировке обоих названных текстов, а единомыслие тут не достигнуто. Если принять, что запись о варягах в том или ином виде (саги, летописной записи) появилась вскоре после гибели Бориса и Глеба в 1015 г., т. е. в 20–30-е годы XI в., а во всяком случае до «схизмы» 1054 г., то конфессиональный момент отпадает, но возрастает подозрение в участии Ярослава, поскольку в борьбе со Святополком он пользовался помощью варяжских наемников. Нельзя исключить, что автор *Сказания* (его источник, относимый некоторыми исследователями ко времени властвования Ярослава Мудрого) как бы нечаянно проговаривается и сообщает своим современникам скрытый смысл, включив в действие варягов<sup>10</sup>.

\*\*\*

И хотя без вины виноватая Г. Ленхофф не разделяла взглядов Э. Райсмана, заодно с ним она подверглась критике в методически направленной, судя по названию, статье<sup>11</sup>. А.М. Ранчин — литературовед и методолог —

9 Абрамович Д.И. *Жития*. С. 37; ПСРЛ 1: 134.

10 Прежде чем увлекаться интерпретациями и готовыми толкованиями *Пряди об Эймунде* (список XIV в.), нужно уделить должное внимание ее источниковедческому анализу. Следует разделить мнение, что как исторический источник этот литературный памятник в деталях не надежен и малодостоверен. См.: Джаксон Т.Н. *Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.): Тексты, перевод и комментарий*. М., 1994. С. 87–119, 161–174; пять лет спустя автор обоснованно усилила свою критику достоверности *Пряди*, см.: *Древняя Русь в свете зарубежных источников*. Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 513–523. В связи с *Прядью об Эймунде* весь, казалось бы второстепенный, вопрос о времени появления первой записи об убийстве Бориса и Глеба приобретает исключительное значение. В моих исследованиях основной причины гибели обоих князей я пытался доказать, что Владимир Великий назначил своим наследником Бориса. Это решение лишало киевского стола Святополка, к которому он должен был перейти по праву старшинства, и видов на таковой в будущем его младших братьев. Следовательно, именно Святополк был более других заинтересован в ликвидации Бориса и Глеба. Понятно, предложенная реконструкция событий 1013 и последующих лет требует обоснования. См.: Поппэ А. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба. *ТОДРЛ*. Т. 54, 2003. С. 304–336 и его же. «А от болгарыне Бориса и Глеба». *От древней Руси к России нового времени: Сборник статей в честь А.Л. Хорошкевич*. М., 2004. С. 72–76.

11 Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2001, № 2. С. 69–81. Автор уже более двадцати

рекомендует изучающим памятники словесности следовать принципам герменевтики, объясняя само понятие на особый манер и сложно. Историк объясняет герменевтику проще, может быть слишком просто, — как дисциплину, занимающуюся внутренней критикой, объяснением и толкованием текста письменных источников, его исправности и смысла в определенных исторических условиях. Для медиевиста, впрочем, удобнее оперировать более широким понятием источниковедения, охватывающего, кроме герменевтики, полный инструментарий мастерской медиевиста с привлечением необходимых данных вспомогательных дисциплин.

Свое изложение А.М. Ранчин обогащает примерами, почерпнутыми из разных текстов и статей, в том числе кратко представляет положения Г. Ленхофф и Э. Райсмана о пережитках язычества в культе Глеба. Отмечая, что оба автора читают текст, чтобы «обнаружить стоящие за ним реалии и мифологемы, отраженные книжником не намеренно», он заключает: «Эти интерпретации небесспорны, однако вполне правомерны» и добавляет: «это не истолкование смысла текста, а реконструкция исторических событий и ментальности»<sup>12</sup>. Такой вывод трудно воспринимать как упрек в адрес Ленхофф, ибо восстановление событий на основании сохранившихся прямых и косвенных следов входит в задачу любого исследователя. Что же касается статьи Райсмана, то Ранчин извинен тем, что эта статья была ему знакома только в пределах того, что сообщила о ней Ленхофф. А.М. Ранчин ограничивается предложенными интерпретациями текстов, целиком устранив из виду источниковедческую основу таких толкований. Привлеченные Ленхофф данные об огненных чудесах для доказательства их языческого и народного происхождения Ранчину хорошо известны, но он их игнорирует, не решаясь ни на критику, ни на одобрение<sup>13</sup>. А именно от этого зависит степень обоснованности выдвинутого Ленхофф положения. Более резко сказывается тут неосведомленность Ранчина в проделке Райсмана, покинувшего *берег*, чтобы взобраться на двустольную

---

лет уделяет особое внимание житиям Бориса и Глеба. Тем не менее в примечании 30 (с. 76) повторена описка Г. Ленхофф: том *The Russian Review*, в котором была опубликована статья Э. Райсмана, 37, а не 27.

12 Ранчин А.М. О принципах. С. 76.

13 Ранчин А.М. О принципах. С. 76, ссылка в прим. 29 на соответствующие страницы. Ведь автор писал об огненных столпах, знаменующих христианский смысл события: Ранчин А.М. Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки. *Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало нового времени: Сб. тез. XII Чтений памяти В.Д. Королюка*. М., 1993. С. 20–24; его же. Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки. *Славяне и их соседи, вып. 5: Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — новое время*. М., 1994. С. 57–65.

*березу*. Ведь это дисквалифицирует Райсмана как исследователя. И разве рассуждения, выведенные из мнимого текста, могут быть определены как «вполне правомерные интерпретации»? Лишняя сосредоточенность на успехах интерпретации – результат того, что присущая исследованиям герменевтика выросла из библейской экзегезы, с которой, видимо, А.М. Ранчин неплохо знаком, судя по цитируемой в этой и в других его статьях литературе. Из многовекового объяснительного изучения текста Библии (библейская герменевтика) начиная с эпохи Возрождения формируются правила герменевтики в их применении во всех гуманитарных науках. Но тексты, с которыми имеет дело историк и литературовед — не библейский текст.

К сожалению, ситуации, когда предпринимающий исследование сводит всю процедуру лишь к толкованию текста, не является индивидуальным «случаем на производстве». А ведь оценка допустимости того или иного толкования всецело зависит от обстоятельного знакомства с источником и от его источниковедческой обработки. Исследователь обязан профессионально владеть своим ремеслом и, только завершив применение всех необходимых шаблонных приемов, открывает себе путь в творчество, проявляющееся также в умении толкования текста. Попытки обойти или сократить эту процедуру сбивают с пути, а о возможных последствиях речь шла выше.

Uniwersytet Warszawski