

бями: неблагоповедением дочери, тяжелою своею обязанностью и разлукою со мною. Не легко ему было поверять свою тайну иному секретарю. Да и нашел ли он между студентами другого доверенного по сердцу своему, — не знаю.

Теперь от разлуки нашей с отцом Трифиллием более 45 лет; полагаю, что он давно уже отошел с миром в вечную жизнь. Никогда не забыто в молитве моей имя доброго старца, монаха Трифиллия.

Бывший студент Московской Дух. Академии.
(из 3-го № Иркутских Епархиальных Ведомостей 1869.
Сообщено Дм. Ир. Завалишиным).

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Прот. Павел Хондзинский

«ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ» И «ХРОНИКА» ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНО-БОГОСЛОВСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Статья посвящена сопоставлению богословского содержания «Повести временных лет» и «Хроники» Георгия Амартола. Особое внимание уделено принципам и объему цитации библейских и святоотеческих текстов в обоих памятниках.

Ключевые слова: Повесть временных лет, Хроника, Георгий Амартол, Киевское богословие.

Archpriest Pavel Khondzinsky

«Tale of Bygone Years» and «The Chronograph» by George Hamartolos: an essay of the theological comparison

The article is devoted to a comparison of the theological content of the «Tale of Bygone Years» and «The Chronograph» by George Hamartolos. Particular attention is paid to the principles and scope of the biblical and patristic citations of texts in both manuscripts.

Keywords: The Tale of Bygone Years, Chronograph, George Hamartolos, Kiev theology.

Круг памятников богословской литературы Киевской Руси сравнительно невелик и хорошо известен исследователям. Трудно ожидать, что будут найдены новые тексты, которые принципиально

изменяет наше представление о традиции. И тем не менее сказать, что сегодня ей дана адекватная богословская оценка, нельзя. Некоторые соображения по этому поводу и будут представлены ниже на материале сопоставления «Хроники» Георгия Амартола и «Повести временных лет».

Предварительно следует признать, что многие серьезные исследователи отказывают Киевскому богословию в самостоятельной значимости вообще. Даже если не вспоминать пресловутое «загадочное молчание»¹ Флоровского, то ненамного отличается от него заключение Герхарда Подскальского. «Богословы и историки церкви (такие, как Н. К. Никольский, М. Д. Приселков, Г. П. Федотов и др.) искали существенные особенности древнерусского богословия как такового, — пишет Подскальский, — которые могли бы отчетливо отделить его от богословия византийского. Вследствие предметного тождества обеих богословских традиций такие попытки приводили к выводам либо неопределенным, либо произвольным, которые не выдерживали критики с точки зрения историка византийского богословия. Следовательно, специфику древнерусского богословия надо искать не в его содержании, а прежде всего в его структуре»². Таковую специфику Подскальский усматривает далее в непропорциональном господстве повествовательных жанров в богословии Киевской Руси³, к чему собственно и сводит его своеобразие, дополнив эту характеристику еще лишь указанием на отсутствие классической образованности.

Как бы то ни было, все исследователи сходятся на том, что «Повесть временных лет» имеет центральное значение для эпохи. «Кропотливо созданная различными поколениями монахов, особенно Киево-Печерского монастыря, “Повесть временных лет”, — пишет, например, Рикардо Пиккио, — обобщает религиозные, церковные черты древнейшей литературы Руси»⁴. В то же время уже цитиро-

¹ «В истории русской мысли много загадочного и непонятого. И прежде всего, — что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?» (См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 12).

² *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996. С. 434.

³ См.: Там же. С. 435.

⁴ *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 67.

ванный Подскальский признает, что богословское содержание данного памятника богословской литературы изучено не достаточно, усматривая сам его основные богословские идеи в следующем: «В качестве равноправного члена единой семьи народов Русь изначально пребывает под особым водительством Божиим, апостольская проповедь — новый знак Божественного призвания Руси; с крещением Владимира и его народа великая битва за человеческие души между Богом и дьяволом окончательно разрешается в пользу Бога; но всякий раз, когда князья будут нарушать принципы братской любви, а народ возвращаться к языческим обычаям и порокам, Господь будет насыпать “грехов ради” возмездие, дабы вернуть Русь на истинный путь»⁵.

Хорошо известно также, что «Повесть временных лет» (далее — «Повесть») своим происхождением и стилистикой тесно связана с греческими хронографами и более других с «Хроникой» Георгия Амартола. Вообще «Повесть» является многослойным памятником, создававшимся на протяжении десятков, если не сотен лет. Исследователями была проделана существенная работа по восстановлению этапов ее формирования, и прежде всего в этом отношении должны быть названы имена выдающихся русских ученых А. А. Шахматова, В. М. Истрина, Д. С. Лихачева. Каждый из них предложил свою концепцию формирования окончательного текста «Повести», но сегодня очевидно, что ни одна из них (так же, как и любая другая) не могут быть окончательно верифицированы в силу объективного недостатка необходимых для этого текстов и фактов. Будучи в силу этого не связан необходимостью однозначного предпочтения одной из них, для дальнейшего изложения я буду опираться преимущественно на концепцию В. М. Истрина, считавшего, что при Ярославе Мудром, после учреждения митрополии в 1039 г., «главным образом на основе славянского перевода византийской Хроники Георгия Амартола, был создан сокращенный хронограф (Хронограф по великому изложению), очищенный от каких бы то ни было богословско-догматических рассуждений. Вскоре к нему было добавлено продолжение, излагающее историю Древнерусского государства. Только после смерти князя Ярослава, в конце 50-х годов

⁵ *Подскальский Г.* Указ. соч. С. 351.

XI в. этот византийско-русский хронограф подвергся переработке, в ходе которой русская часть была отделена от византийской, распространена за счет новых известий, доведена до смерти Ярослава и снабжена введением. Из этой первоначальной русской летописи и возникла путем постоянных дополнений *Повесть временных лет*... Вторая редакция древнерусской летописи была создана только в 1113 г. Нестором, который, подражая Георгию Амартолу, снабдил ее вводной частью⁶. О. В. Творогов, правда, считал, что концепция А. А. Шахматова более достоверна и что «к Хронографу по великому изложению обращался только составитель Начального свода, а составитель Повести временных лет обращался исключительно к Хронике Амартола»⁷, однако это не должно принципиально сказаться на выводах дальнейшего анализа. Преимущество концепции Истрина в данном случае заключается лишь в том, что, поставив очищенный от богословских рассуждений «Хронограф по великому изложению» связующим звеном между «Хроникой» Амартола и «Повестью», она позволяет более наглядно поставить вопрос: что из богословского содержания хроники Амартола вновь прижилось на новой почве, а где она, эта почва, дала ростки из собственных семян? При этом я буду опираться на принципиально важный методологический постулат Рикардо Пиккио, подчеркивавшего, что современные исследователи ищут различий и контрастов там, «где время, повторение и непрерывные переделки покрыли произведения унифицирующим лаком... Таким образом, можно реконструировать историю древнейшей русской литературы. Но это будет история произвольная, искусственная, если мы действительно поверим в функциональную независимость отдельных индивидуальностей... Отделив страницу для того, чтобы лучше расшифровать ее, мы должны будем вновь поставить ее на место, предназначенное для нее временем, если мы действительно желаем познать историю»⁸. Итак, согласно этому принципу, мы будем рассматривать «Повесть»

⁶ Подскальский Г. Указ. соч. С. 334. Подробнее см.: Истрин В. М. Замечания о начале русского летописания // Известия ОРЯС Российской АН Пг., 1921 г. Т. XXVI. С. 249–251.

⁷ Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974.

⁸ Пиккио Р. История древнерусской литературы. С. 45.

как сложившийся постепенно, но действительно единый памятник богословской литературы.

Наконец, несколько слов о самой «Хронике» Георгия Амартола. Последний жил в середине IX в. Исследователи отмечают, что его «Хроника» обладает некоторыми специфическими чертами, отличающими ее от других. Во-первых, это обилие «нравоучительного нарратива»; во-вторых, — «раздельное изложение языческой и иудейской истории до Александра Македонского», рассказ о встрече которого с Иерусалимским первосвященником позволяет установить связь между первой и второй; в-третьих, — впервые осуществленный синтез пророчеств о четырех сменяющих друг друга царствах (Ассирийском, Вавилонском, Персидском и Греко-македонском) с «чисто христианским делением времени на предшествующее Воплощению и последующее», вследствие чего происходит отождествление четвертого царства Даниила с Римской империей. Специфической чертой «Хроники» является также то, что «замкнутые нарративные элементы, о которых говорилось выше, помещаются под ту или иную рубрику более или менее механически и, как правило, не связаны между собой». При этом «наибольшую стройность текст Георгия Амартола приобретает в последней книге, что можно связать с воссоединением 2 основополагающих начал мировой истории — царства и священства»⁹.

Закончив на этом предварительные замечания, посмотрим в текст «Повести». Она начинается с разделения земли при сыновьях Ноя и доводит изложение истории славян до византийского императора Михаила, при котором Аскольд и Дир идут походом на Царьград, что позволяет дать первую хронологическую привязку (866 г.), ибо до тех пор в «Повести» не упоминается ни одной даты. При этом, найдя необходимую точку на хронологической оси, «Повесть» не ограничивается достигнутым и дает, хотя и в самом сжатом виде, новое, уже снабженное хронологическими ориентирами изложение мировой истории «от Адама», где священная история, история языческих царств и история христианской империи выстраиваются в одну линию. Таким образом, если для Амартола точкой схода

⁹ См.: Афиногенов Д. Е. Георгий Амартол // ПЭ. М., 2006. Т. 11. С. 50–51.

священной и языческой истории является приход Александра Македонского в Иерусалим, то автор «Повести» в аналогичном случае пользуется нашествием Руси на Царьград. При этом замечательной находкой русского летописца является отсутствие дат в первом разделе «Повести», наглядно представляющее мысль о начальном «внеисторическом» периоде жизни славян до их соприкосновения с христианской Империей. В то же время, послужившее, очевидно, Амартолу основой для композиции «Хроники» пророчество Даниила о четырех царствах не находит заметного отражения в «Повести». Однако если Амартол ограничивает время «Хроники» периодом от создания Адама, а точнее от рождения его сыновей, до 842 г., то автор «Повести» дает, в конечном счете, полное изложение истории мира от его сотворения до дня Страшного Суда — этот третий всеобъемлющий временной круг возникает в беседе «Константина философа» с князем Владимиром.

Прямые заимствования «Повести» из «Хроники» Амартола установлены еще академиком А. А. Шахматовым. Число их достигает 20, при этом большую часть из них составляет конкретная историческая информация¹⁰. Только три из них не имеют непосредственного отношения к хронике как таковой: это рассказ о нравах различных народов, сказание об Аполлонии Тианском и рассказ о знаменьях, бывших при Антиохе, Нероне, Юстиниане, Маврикии и Константине Копрониме. Во всех случаях они вставлены в основной текст «Повести» как внешние иллюстрации к мысли летописца. Таким

¹⁰ «1. Разделение земли между сыновьями Ноя. 2. О нравах различных народов. 3. Поход ц. Михаила против болгар и крещение болгар. 4. Поход на Царьград Аскольда и Диры. 5. Воцарение Василия. 6. Воцарение Льва, сына Василия. 7. Лев нанимает угор на болгар, болгары разбиты. 8. Поход Олега на Царьград. 9. Появление на Востоке звезды копийной. 10. Сказание об Аполлонии Тианском. 11. Начало царствования Константина, сына Льва. 12. Приход Симеона Болгарского на Царьград и заключение мира. 13. Вторжение Симеона во Фракию. 14. Воцарение Романа. 15. Приход Симеона на Царьград и заключение мира. 16. Первое нашествие угров на Царьград. 17. Поход Игоря. 18. Поход Симеона на хорватов. 19. Второе нашествие угров на Царьград. 20. О знаменьях, бывших при Антиохе, Нероне, Юстиниане, Маврикии и Константине Копрониме» (*Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: В 3 т. Петроград, 1920. Т. 2. С. 348–349).

образом, весь богословский или нравоучительный материал «Повести» оригинален по отношению к «Хронике», а кроме того в отличие от последней практически всегда непосредственно так увязан с историческими событиями¹¹, что служит выявлению их подлинного смысла или дает информацию, существенно необходимую для действующих лиц «Повести». Даже один и тот же библейский нравоучительный текст, например «*Дающий нищему взаймы дает Богу*» (Притч. 19: 7), у Амартола раскрывается на примере не имеющей отношения к основному изложению истории-притчи¹², а согласно «Повести», будучи услышан князем Владимиром, руководит его в нищелюбии. Все это придает «Повести» гораздо более цельный и стройный, чем у «Хроники» Амартола, облик.

Очень важным является вопрос о цитации. Если Амартол при некотором богословском или нравоучительном рассуждении обязательно ссылается сколько на библейские тексты, столько же и на святых отцов, таких прежде всего как Иоанн Златоуст, Василий Великий, Афанасий Александрийский или Григорий Богослов, то в «Повести», хотя все эти авторы переводились и были известны в Киевской Руси, **святоотеческая цитация полностью отсутствует**.¹³

Этот, надо думать, не случайный факт, заставляет подробнее взглянуть в библейские аллюзии «Повести». Они многочисленны и обнаруживают себя на нескольких уровнях. При этом, поскольку ветхозаветная цитация в «Повести» явно преобладает над новозаветной, в рамках краткой статьи есть смысл сосредоточиться именно на ней.

Сразу можно сказать, что наиболее цитируемой библейской книгой в «Повести» является Псалтырь (около 30 цитат), на втором месте стоит Исаия (17), на третьем — Притчи Соломоновы (12).

¹¹ Единственное исключение составляет, пожалуй рассказ о некоем новгородце, ходившем к кудеснику. См.: Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. СПб., 1872. С. 174.

¹² *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя... Т. 1. С. 155.

¹³ Исключение составляют упоминание в исповедании веры, предложенном Владимиру при крещении, слов Василия Великого о том, что «чествование иконы переходит на ее первообраз» (ПСРЛ. Т. 1. С. 114.), и раздел об ангелах, отсутствующий в Лаврентьевском списке, которым открывается продолжение «Повести» по Ипатьевской летописи.

У Амартола соответственно 24, 12, 2. Если же учесть, что «Хроника» превышает «Повесть» по объему в несколько раз, то «плотность» библейской цитации в русской летописи становится еще более впечатляющей. Можно также с уверенностью утверждать, что цитация «Повести» вполне оригинальна по отношению к тексту «Хроники». Так, из цитированных текстов пророка Исаии в обоих памятниках совпадает только один: «Се Дева во чреве зачнет и родит сына...» (7: 14).

Достаточно резко различаются и сами принципы цитации. Последняя в «Повести» гораздо более свободна по отношению к исходному тексту, чем у Амартола, и иногда нешуточно переходит в авторский текст летописца, равно как и наоборот. Например: «Тем же и пророком нам глаголет [Господь]: “Разумех, — рече, яко жесток еси, и шия железна выя твоя” [Ис. 48: 4], того ради “удержах от вас дождь, предел един одождих, а другого не одождих, исьше. И поразих вы зноем и различными казнями, то и тако не обратитесь ко мне” [Ам. 4: 7 — 9]. *Сего ради винограды ваша, и смоквие ваша, нивы и дубравы ваша истьрох, глаголет Господь, а злоб ваших не могох истерти.* “Послах на вы различные болезни и смерти тяжькы, и на скоте их казнь послах, то и тако не обратитесь” [Ам. 4: 10] ко мне, но ресте: ‘Мужаймся’. Доколе не насытитесь злоб ваших? Вы бо уклонистесь от пути моего, глаголет Господь, — соблазните многы, сего ради “свидетель скоро на противныя, на прелюбодеица, и на кленущаяся именем моим во лжю...” [Мал. 3: 5]» и т. д. В приведенном отрывке видно, как: а) в одно пророчество соединены тексты, взятые из разных пророков; б) сама цитация обусловлена не логикой и структурой исходного (интерполируемого) текста, но логикой текста конечного (т. е. текста летописи)¹⁴, с) выдержанные

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. С. 164. В книге пророка Амоса указанные стихи читаются следующим образом: «[4: 7] И аз удержах дождь от вас прежде триех месяцев жатвы, и надождю на един град, а на другой (един) не надождю: часть едина надождится, и часть, на нуже не надождю, изсохнет [4: 8] и соберутся два и три града во град един пити воду и не насытятся: и не обратитесь ко мне, глаголет Господь. [4: 9] Побих вы раждежением и златеницею: умножисте вертограды ваша, винограды ваша и смоквы ваша и масличия ваша: сия поядоша гусеницы: и ниже тако обратитесь ко мне, глаголет Господь. [4: 10] Послах на вы смерть на пути Египетстем, и избих оружием юноши ваша, с пленом коней твоих, и изведох во огни полки ваша во гневе моем: и ниже тако обратитесь ко

вполне в «пророческой» манере связующие цитаты фразы (напр. выделенная курсивом) не поддаются однозначной идентификации с библейским текстом. Такого рода цитация отсутствует у Амартола, начинающего как правило цитату с точного обозначения ее автора («Соломон рече» или «Исаия глаголет»¹⁵) и определенно отграничивающего ее от авторского текста. Можно, впрочем, предположить, что весь приведенный выше текст заимствован летописцем из некоего третьего источника, однако, насколько известно автору статьи, в научной литературе сегодня таковой не обнаружен¹⁶.

Это органичное вживание в стилистику библейского текста приводит, возможно, к возникновению фрагментов, формально не связанных с первоисточником, но сохранивших его дух. Так, читая фрагмент о гибели князя Олега на мосту в Овруче, трудно не вспомнить повествование книги Царств о плаче Давида над Саулом или Авениром: «и спехнуша Ольга с мосту в дебрь. падаху люди мнози, и удавиша кони человеци. и въшедь Ярополкъ в градъ Ольговъ. перея власть его, и посла искать брата своего. и искавьше его не обретоша. и рече един Древланнин. азъ видехъ, яко вчера спехнуша с мосту. и посла Ярополкъ искать брата. и влачиша трупье из гробли от утра и до полудне. и налезоса и Ольга высподи трупья. вынесоса и. и положиша и на ковре. и приде Ярополкъ надъ немъ плакася. и рече Свенельду. вижь, сего ты еси хотел»¹⁷.

Но если доказать библейское происхождение подобных эпизодов затруднительно, то есть в «Повести» места, происхождение которых не вызывает сомнений: например сражение с великаном печенегом младшего (четвертого, как и Давид) сына некоего «стара мужа»: «выпустиша Печенези мужь свои. бе бо превелик зело и страшень. и выступи мужь Володимеръ. и оузре и Печенезинъ и посмеяся. бе

мне, глаголет Господь». — очевидно, что в данном случае речь идет не просто о различии переводов.

¹⁵ См. например: *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя... Т. 1. С. 104, 108, 109 и т. д.

¹⁶ Считается, что основным источником ветхозаветной цитации в древнерусских памятниках являются богослужебные тексты. См. *Гардзанини М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2007.

¹⁷ ПСРЛ. Т. 1. С. 73. Ср. 2 Царств. 1, 3.

бо середнии теломъ»¹⁸; или молитва князя Владимира по окончании десятинной Церкви, в которой без труда можно узнать молитву царя Соломона при освящении иерусалимского храма: «Господи Боже призри с небесе и вижь. и посети винограда своего. и сверши яже насади десница твоя. новыя люди си. имже обратил еси сердце в разум. познати тебе Бога истиннаго. и призри на церковь твою си. юже создах недостойныи раб твои. въ имя рожышая тя Матере. приснодевыя Богородица. аже кто помолиться в цркви сеи. то оуслыши молитву его. молитвы ради пречистыя Богородица»¹⁹. Иногда летописец сам указывает на библейские прототипы: таково сравнение Ольги с царицей Савской²⁰ или Владимира — с Соломоном²¹, а нередко обращенные к Ветхому Израилю пророчества прямо оказываются имеющими непосредственное отношение к русскому народу. Начало книжного учения означает, что «събыся пророчество на русьстей земли глаголющее во оны днии оуслышат глусии словеса книжная и ясны будет языкъ гугнивых»²², а пророчество: «Будет бо рех егда призовете мя. аз же не послушах вас. взищите мене зли и не обрящете. не всхотеша бо ходити по путем моим»²³ поясняет, почему Бог не исполняет прошений русских людей. Иногда же летописец и вовсе не нуждается в том, чтобы опереться на пророков и пророчествует уже вполне сам от себя, возвещая народу волю Божию: «В си же времена мнози человеци умираху различными недугы... Се же бысть за грехы наша, яко умножишася греси наши и неправды; се же наведе на ны Бог, веля нам имети покаяние и вьстягнутися от греха, и от зависти и от прочих злых дел непризненинь»²⁴. Такие обращения также отличают «Повесть» от «Хроники» Амартола, где автор практически не выступает от первого лица.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. С. 121. Ср. 1 Царств. 17.

¹⁹ Там же. С. 121–122. Ср. 3 Царств. 9.

²⁰ Там же. С. 60.

²¹ Там же. С. 78. Впрочем, обнаруживается не только сходство, но и различие: «той мудр же бе. а наконец погибе. се же бе невеголос. а наконец обрете спасенье».

²² Там же. С. 116. У Исаяи этот стих (35: 6) читается так: *Тогда скочит хромый яко елень, и ясен будет язык гугнивых.*

²³ Там же. С. 165.

²⁴ Там же. С. 208.

Остановимся теперь на собственно богословских фрагментах «Повести», каковы прежде всего суть «слово философа», рассказ о выборе веры и исповедание, предложенное князю Владимиру при крещении²⁵.

Безусловно, важнейшее место среди них занимает «Слово философа». На первый взгляд, оно связано с «Повестью» только формально, но это не так. Во-первых, как уже сказано, оно дает окончательное и полное изложение истории домостроительства нашего спасения, дополняя, осмысляя и раскрывая те краткие упоминания о ее событиях, которые встречались ранее. Более того: как внеисторическое бытие славян вводится в историю через общую для византийской и русской истории точку: поход Аскольда и Дира на Царьград, так простирающаяся от дня творения до дня Страшного Суда история взаимоотношений Творца и твари связывается с историей русского народа через мысль о «новых людях»: «Тако Богу возлюбившю новыя люди. рек им снити к ним сам. явится человеком плотью. и пострадати за Адамово преступлень»²⁶. Нет нужды напоминать, что именно эта мысль лежит в основании «Слова о законе и благодати», толкующего притчу о новых мехах, как о новых народах, способных, в отличие от Ветхого Израиля, вместить «вино» евангельской благодати. Можно было бы указать и на возможный библейский образец самого введения рассказа философа в основной текст: именно так среди рассказа о современных исторических событиях возникает история спасения в речи первомученика Стефана перед Синагогом. Последующий речи философа рассказ о выборе веры дает важную *литургическую* идею переживаемого в богослужении соединения небесной и земной реальности²⁷. Наконец, развернутое изложение Троицкого и Христологического догматов, краткая история Вселенских соборов и критика латинского учения даются в поучении князю

²⁵ А также два кратких, но замечательных поучения о силе креста и христианской любви. См. ПСРЛ. Т. 1. С. 168 и ст. 197.

²⁶ ПСРЛ. Т. 1. С. 97.

²⁷ «и придохом же в Греки и ведодша ны идеже служат Богу своему. и не свемы на небе ли есмы были. ли на земли. несть бо на земли такога вида. ли красоты такая. и не дооумеем бо сказати токмо то веемы. яко оньде Бог с человеки пребывает» (ПСРЛ. Т. 1. С. 106).

Владимиру. В свою очередь у Амартола изложение собственно догматических положений связано более с рассказом о Вселенских соборах и касается только затронутых на них вопросов. Вообще очевидно, что задача в полноте представить основные постулаты христианской веры перед Амартолом не стоит и даже рассказ о земной жизни Спасителя оставляет немало пробелов с точки зрения вероучительной²⁸.

Однако и на этом не исчерпывается богословское содержание «Повести», ибо она вбирает в себя сжатые изложения или начатки существующих самостоятельно вне ее рамок и насыщенных богословским содержанием сочинений и циклов — таких, как «Борисоглебский» и «Печерский» прежде всего, «Слово о законе и благодати», антилатинские сочинения, «Поучение о казнях Божиих» и т. д. Иными словами, «Повесть» представляет собой своего рода *древо* киевского богословия, неся в себе тематические и жанровые семена иных, казалось бы, не связанных с нею сочинений и циклов. И это свойство также отличает ее от «Хроники» Амартола, в которой, как уже упоминалось выше, «замкнутые нарративные элементы... помещаются под ту или иную рубрику более или менее механически и, как правило, не связаны между собой».

Таким образом, если источником «Повести» действительно, как думал Истрин, являлся «Хронограф по великому изложению», очищенный от богословских и нравоучительных вставок, то русские летописцы воспользовались этим для того, чтобы вместо пестрой антично-средневековой одежды Амартола облечь «Хронограф» по возможности в строгие библейские одеяния, на фоне которых редкие цитаты из Амартола смотрятся скорее как случайные заплатки. «Повесть» оригинальна в своей цитации и принципах интерполяции библейских текстов, расставляет независимые от своего протографа богословские акценты, по иным принципам компонуя богословский материал, и хотя современная славистика единодушно отвергает гипотезы небезызвестного Г. М. Бараца, стремившегося

²⁸ Ср., например, с речью философа из «Повести» краткий фрагмент из «Хроники» Амартола, начинающийся словами «Аще бо ищещи виноватому Христову пришествия, послушай» (см. *Истрин В. М.* Книги временныя и обрзныя... Т. I. С. 214–215).

доказать, что «Повесть» так же, как, впрочем, и другие памятники Киевского периода, скомпилирована по преимуществу из источников иудаистской агадической традиции²⁹, все же нельзя не согласиться с ним в том, что многие рассказы «Повести» изложены «преимущественно библейскими оборотами и фразами»³⁰. Собственно, на то же самое обращает внимание и Рикардо Пиккио, когда говорит, что для книжников *Slavia orthodoxa* «Священное Писание было не просто источником истины относительно значений слов или словесных конструкций. Оно представляло собой образец для подражания, то есть также и идеал риторического мастерства»³¹. Однако ограничивать область вживания киевских книжников в библейский текст одной только риторикой было бы явно несправедливо. Решусь сказать, что авторы «Повести» стремились создать своего рода **парабиблейский** текст не только в риторическом, но и в богословском смысле³².

Если же, вернувшись теперь к началу, вспомнить замечание Г. Подскальского о преобладании повествовательных структур в богословской литературе киевской Руси, то теперь можно переосмыслить его, высказав утверждение о том, что Киевское богословие — и «Повесть временных лет» лучшее тому подтверждение — носило прежде всего *библейский* характер и может быть названо *библейским* по преимуществу. Этот характер обнаруживает себя не только в уже отмеченных чертах «Повести», но и в общем, объединяющем ее с библейским повествованием принципе, если угодно — методе: выражении богословских идей прежде всего через историю и в истории (спустя столетия это великолепно подтвердил святитель Филарет Московский, выводя

²⁹ См.: *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 137.

³⁰ *Барац Г. М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности: В 2 т. Париж, 1924. Т. 1. Отд. 2. С. 784.

³¹ *Пиккио Р.* *Slavia orthodoxa*: литература и язык. М., 2003. С. 434.

³² Любопытно, что такого рода тексты — неизвестные, конечно, русским книжникам — знала древнехристианская *довизантийская* традиция. В качестве примера здесь можно было бы назвать «Мученичество Поликарпа Смирнского», в котором точно также в исторический рассказ вплетаются библейские парфразы, ассоциации и параллели.

учение о Церкви из истории ветхозаветного храма)³³. Следовательно, несмотря на «предметное тождество с византийской традицией» *библейский* элемент преобладает в Киевском богословии над *иными элементами традиции* и, если вдуматься, это имеет далеко идущие последствия, которые здесь, конечно, можно только предварительно наметить.

Когда мы говорим, что богословие первой половины Синодального периода является библейским по преимуществу, и связываем это со школой преосв. Феофана Прокоповича, то нельзя не заметить, что, если формально методология научного богословия может быть выведена из западной, в частности, реформатской или пиетической традиции, то в высших достижениях русской школы второй половины XVIII – первой половины XIX в. удивительным образом обнаруживается несомненная близость к древнему киевскому библеизму (святитель Филарет уже упоминался выше в связи с этим). Это невольно наводит на мысль о том, что «нововведения» преосв. Феофана потому так легко и, можно сказать, органично прижились в русском богословии, что их основополагающая идея – *идея библейская* – еще за семь веков до этого легла в его основание. Или, иными словами: возможный соблазн уклонения в протестантизм был преодолен русской школой в том числе благодаря тому, что глубокое и вполне православное восприятие Слова Божия уже дано было в древнем опыте традиции.

Наконец, если мы примем за крайние точки древний Киев и новый Петербург, то должны будем признать, что соединяющая их линия пройдет не через «византийствующую» Москву, но опять-таки через Киев, переживающий новый богословский расцвет в XVII – начале XVIII в. Именно с этой позиции следует тогда пере-

³³ Если «Повесть» использует преимущественно исторический библейский элемент, то Киевское богословие знает памятник, дающий и вневременной – *евангельский* – срез жизни. Это, без сомнения, Киево-Печерский патерик. Его структура в отличие от «Повести» как бы преднамеренно внеисторична, «ахронологична», но в данном случае это и не нужно, ибо патерик призван засвидетельствовать прежде всего надысторическую и надприродную реальность Царствия Божия на земле, обнаруживающую себя в схождении небесной церкви на землю, в чудесах и подвигах любви.

смотреть точку зрения на последний, ибо он жил, питаясь памятью о «Киеве Первом» (что очевидно, например, у святителя Димитрия Ростовского), и проблематика московского богословия была чужда ему. Между тем почти всегда его пытались оценить именно с «московской» точки зрения, рассматривая ее в отношении него как эталон.

Из всего же сказанного, кажется, следует главное: необходимость пересмотреть и переоценить значение домонгольского богословия как корня традиции, еще и сегодня, очевидно, питающего ее своими соками.