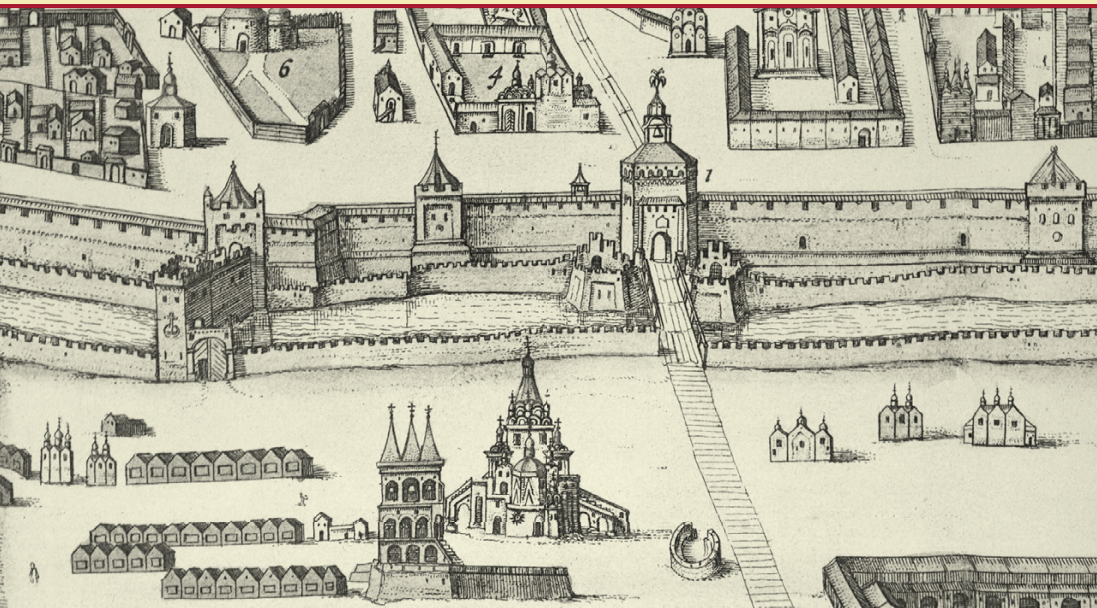


АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ АРХИТЕКТУРЫ

Чтения памяти
И.И. Кузнецова

Выпуск 1



Министерство культуры Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный исторический музей»
Храм-музей «Покровский собор»
Подворье Патриарха Московского и всея Руси храмов в Зарядье,
что в Китай-городе г. Москвы, Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат)

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ АРХИТЕКТУРЫ

**ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ
И.И. КУЗНЕЦОВА**

Выпуск 1

*Материалы научной конференции,
посвященной памяти протоиерея Покровского собора
(храма Василия Блаженного),
историка Иоанна Иоанновича Кузнецова
и 550-летию рождения блаженного Василия,
Московского чудотворца
(12–13 ноября 2019 г., г. Москва)*

Москва
2020

Ответственный редактор к.и.н. Т.Г. Сарачева
Редакторы-составители: к.и.н. Н.Н. Малышева, к.и.н. Т.Г. Сарачева

Актуальные проблемы изучения и сохранения памятников архитектуры: Чтения памяти И.И. Кузнецова. Вып. 1. Материалы научной конференции. Москва, 12-13 ноября 2019 г. 296 с. : ил.

ISBN 978-5-89076-402-7

Состоявшиеся в ноябре 2019 г. научные чтения приурочены к 550-летию рождения святого Василия Блаженного, имя которого увековечено в названии выдающегося памятника архитектуры — собора Покрова Пресвятой Богородицы на Рву. Они прошли в стенах Покровского собора, где 32 года служил неутомимый исследователь истории храма, ученый, богослов, археолог, протоиерей Иоанн Иоаннович Кузнецов (1863—1923). Его научные труды не потеряли своей значимости и сегодня и представляют несомненный интерес для исследователей архитектуры, настенной живописи, иконописи и церковной жизни.

Для историков, искусствоведов, культурологов, архитекторов, реставраторов, археологов, сотрудников музеев и архивов.

На обложке: Фрагмент плана «Кремленаград». Начало 1600-х годов.

К вопросу о формировании агиологической модели юродской святости в агиографии позднего русского Средневековья

Феномен юродства занимает чрезвычайно значимое место в представлениях о России и ее прошлом, и по сей день играя важную роль в отечественной культуре. Не случайно уже первые свидетельства иностранцев о Московском государстве раннего Нового времени так или иначе отражают интерес сторонних наблюдателей к этому яркому и необычному для них явлению. Посвященная юродству научная литература весьма обширна, включая как исследования отдельных аспектов, так и крупные обобщающие работы¹.

Вместе с тем, приходится отметить характерные свойства имеющейся историографии. Исследовательская парадигма применительно к русскому юродству сформировалась в рамках церковно-исторических штудий последней четверти XIX — начала XX в., предполагая изучение этого явления на основе сведений текстов житий святых и его осмысление почти исключительно в агиологическом контексте, как особого вида подвиг святости². Подобный подход был в то время очевидным образом обусловлен методологически. Побудительным мотивом для исследователей конца XIX — начала XX в. становится апология юродства как формы святости в ситуации, когда церковное почитание святых юродивых, равно как и сохранявшиеся в социуме реликты реального бытования этого института, оказались объектом скептического отношения и усиливающейся критики с позиций рационального позитивизма. Церковные историки ставили перед собой задачу определить сущность, «дух и нравственный строй» этого подвига, создание же его *исторического очерка* играло тут лишь вспомогательную роль. Опорой им служило священное Писание и его богословские интерпретации в сочетании с анализом всей

совокупности текстов житий (и византийских, и русских), созданных на протяжении веков внутри церкви и признанных церковью, и описывающих идеальные биографии отнесенных ею к данному агиологическому типу лиц. Пользуясь выражением о. Алексия Кузнецова, тогдашние ученые стремились выявлять в житиях, «помимо описания жизни, и объяснение подвига» святых юродивых³. К тому же самому подталкивала ученых и легко доступная источниковая база в виде житийных текстов, в переложении Дмитрия Ростовского содержащихся в Четьих Минеях, а также публиковавшихся на самом разном уровне во второй половине XIX — начале XX в. в научных, краеведческих и популярных изданиях.

Научной основой этих агиологических изысканий стали обобщающие труды по истории церкви, а также исследование о житиях русских святых В.О. Ключевского. На практике структура работ складывалась таким образом, что общие построения, посвященные идеальной сущности юродства и опирающиеся на богословскую базу, иллюстрировались полученным из общей массы житий материалом, подтверждавшим отдельные авторские тезисы и обеспечивавшим для них некий исторический фон. Восприятию юродства как целостного религиозно-культурного феномена способствовало представление о его изначальном заимствовании Русью из Византии вместе с христианством и о его последующем существовании в неизменном виде на протяжении веков.

История юродства на Руси при таком подходе основывалась на совокупности имеющихся житийных биографий святых, относимых к этому типу, хронологическая последовательность которых определялась данными, приводившимися в этих же житиях и в связанной с ними литературе (святцы, прологи, минеи, словари и т. п.), и эти данные, как и прочие биографические сведения агиографов об их героях, принимались в целом как достоверные. Отец Алексий Кузнецов, дополнивший перечень святых юродивых своего предшественника о. Иоанна Ковалевского, приводит сведения о 22 русских представителях этого чина святости, последний из которых «не был канонизован», упоминая о наличии известий о «еще до 26 юродивых» в различных рукописных святцах, которые «также не канонизованы»⁴. К первым русским святым юродивым были отнесены Исаакий Печерский († 1090 г.), Авраамий Смоленский († не позднее 1220 г.), Прокопий Устюжский († 1303 г.), Николай Кочанов и Федор Новгородские († в 1392 и 1395 гг.), Георгий

Шенкурский и Иаков Боровичский (оба умерли примерно в первой половине XV в.), Максим Московский († 1433 г.), Михаил Клопский († в середине XV в.), Исидор Твердислов († 1474 г.), Иоанн Устюжский († 1494 г.) и Лаврентий Калужский († 1515 г.)⁵. Воспроизведенная хронология их кончин по большей части была определена датами, дошедшими в поздней традиции Прологов, Святцев и Четых Миней, а сама традиция юродства, как и юродская святость, согласно этому перечню, непрерывно бытуют на Руси с XI в.

Именно в качестве религиозного феномена, важной составляющей части феноменологии русской святости осмыслялось юродство и в находящихся на грани истории, национально-религиозной философии и публицистики агиологических трудах Г.П. Федотова. При этом предложенная им концепция притяжения и освоения данного феномена Русью оказывается во многом отлична от предшественников. Как и они, ученый уверен, что «юродство на Руси не отличается от юродства в Греции», а «первым русским святым юродивым» называет Исаакия Печерского⁶. Однако указывает на прежде упускавшийся чрезвычайно значимый факт: имеющиеся ранние русские известия о юродстве святых рисуют его лишь как «временную стадию монашеской жизни», а прошедшие этот опыт святые (Исаакий, Авраамий Смоленский, Кирилл Белозерский) почитаются впоследствии в лике преподобных, а не юродивых. Юродство же, как «главная черта жизни» подвижника, дающая ему и «соответствующий чин при канонизации», впервые фиксируется лишь позднее, как считал Федотов — в XIV и последующих столетиях⁷. «Первым настоящим юродивым на Руси», согласно исследователю, стал Прокопий Устюжский. Это его первенство, однако, ученый основывает только на данных жития, написанного, как сам там же отмечает, «много поколений спустя после его кончины» (по мнению Федотова, лишь в XV в.), которое относит кончину святого к 1302 г.⁸ Сведения, приведенные житием, подробно пересказываются, а зафиксированный в нем образ жизни характеризуется как «типичный и для позднейших русских юродивых»⁹.

Концептуально важным для Г.П. Федотова оказывается свидетельство жития Прокопия о его приходе из Новгорода. Ученый прямо заявляет, что «этот великий город был колыбелью русского юродства» и «все известные русские юродивые XIV и начала XV в. связаны с Новгородом», поскольку тот в большей мере, чем

удельные княжества, «являл характерные черты русской народной жизни и сознания». Более того, четко выражена авторская позиция: «Если юродство Христа ради является отличительной чертой русской религиозности, оно должно было проявить себя в Новгороде раньше и сильнее, чем где бы то ни было»¹⁰. Основой такой презумпции трудно не признать особое отношение этого исследователя русской святости к *республике Святой Софии* как к наиболее русскому явлению в русской жизни, «наиболее чистому от татарской примеси и вместе с тем как будто таившему в себе возможности будущего свободного и культурного развития»¹¹.

Таким образом, к первым настоящим юродивым, согласно рассматриваемой концепции, следовало отнести Прокопия, а также Николая Кочанова и Федора Новгородских, помещаемых церковной историографией в конец XIV в. Житие ростовского юродивого Исидора Твердислова, кончину которого церковно-историческая и следующая за ней историографическая традиции датируют 1474 г., по опирающемуся отчасти на замечания В.О. Ключевского мнению Г.П. Федотова, было основано уже на новгородских легендах и былинах и заимствовало многие мотивы из житий Прокопия и Николая Кочанова¹².

В XVI в. юродивые, как указывает, цитируя сочинения иностранцев, Г.П. Федотов, в Москве были многочисленны и составляли особый *разряд* или *класс*, и их пророческое служение в этом столетии уже обретает «социальный и даже политический смысл»¹³. В своей более ранней работе историк даже отметил «огромное уважение русских к юродивым», фиксирующееся еще в начале XVI в., приведя цитату, которую ошибочно приписал Герберштейну. Впрочем, впоследствии авторство приводимого им описания юродивых, на самом деле принадлежащего Дж. Флетчеру, было уточнено, что исключило и эту слишком уж раннюю датировку¹⁴. Как в рамках своей национально-религиозной доктрины предположил Г.П. Федотов, мирянский чин святости юродивых принимает на себя вместо «ослабевшей иосифлянкой иерархии» древнюю святительскую миссию печалования за опальных. Этот же чин занимает в церкви место, по мнению ученого, «опустевшее со времен святых князей» (почитание тех, согласно Федотову, уже прекратилось к концу XV в.), «национальное служение» которых, как и у юродивых, предполагало роль поборников «Христовой правды в социальной жизни»¹⁵. Впрочем, с общим понижением духовной жизни,

начало которого отнесено исследователем к середине XVI в., постепенно меняется и положение юродства: московские юродивые уже не канонизируются церковью¹⁶, «юродство возвращается на свою новгородскую родину», к которой здесь уже причисляется весь Русский Север в самом широком смысле¹⁷.

Следующей крупной работой, посвященной русскому юродству, стал принадлежащий А.М. Панченко раздел в монографии о смехе в Древней Руси¹⁸. Однако, поскольку исследование в целом представляло собой попытку приложения к древнерусскому культурному контексту концепций М.М. Бахтина, заявленная в нем авторская позиция предполагала интерес лишь к общей феноменологии юродства, к таким ее аспектам, как зрелищность и содержащиеся в юродстве элементы протеста. Материал, по словам автора, был «извлечен из житий юродивых, поскольку другого материала не существует»: сама драма юродства «разыгрывается не столько на улицах, сколько на страницах житий»¹⁹. На практике в части, которая посвящена непосредственно средневековому юродству, работа базируется исключительно на предшествующей историографии, в значительной мере еще дореволюционной, и даже труды Г.П. Федотова остались недоступными для А.М. Панченко²⁰. Впрочем, подобные ее свойства осознавались ученым: прямо было сказано, что «тому, кто интересуется историей юродства, эта работа вряд ли понадобится»²¹. Таким образом, в данном случае вновь оказалась задействована сформировавшаяся в ходе изучения юродства научная парадигма, в которой русское юродство рассматривается вне собственной хронологии как целостный культурно-религиозный феномен вкупе с юродством византийским, а фактические данные, выборочно извлекаемые из общей совокупности житий, играют служебную роль, используя для иллюстрации авторских положений, касающихся юродства в целом.

В 2000 г. выходит статья Свитланы Кобец «Русская парадигма юродства и ее происхождение в Новгороде»²². В концептуальном отношении она опирается на предшествующую работу С.А. Иванова о византийском юродстве, где *городская стадия* развития этого культурного феномена была отделена от предшествовавшей ей *монастырской стадии* и охарактеризована как более высокая ступень развития данного института в культуре Византии²³. С. Кобец полемизирует с предшественниками, которые не раз-

деляли русскую и византийскую юродские парадигмы и предполагали, что на Руси юродство отличалось лишь более широким распространением в сравнении со своим прототипом. Вопреки такому мнению, в рассматриваемой статье выдвинут убедительный тезис, согласно которому юродство на Руси прошло целый ряд стадий — от простой адаптации византийской парадигмы до формирования уникальной русской концепции юродской святости. Постулируется, что переход к более высокой, городской стадии происходит в Новгороде в XIV—XVI вв., и ключевая роль тут вновь, как и у Г.П. Федотова, предполагается за подробно разбираемым житием Прокопия, пришедшего, согласно сведениям этого памятника, из Новгорода, в котором святой принял монашество, и лишь затем перебравшегося в Устюг, где он стал вести типичную жизнь уже не монастырского, а городского «юрода». Именно в этом житии, по мнению исследовательницы, отражено достижение русским юродством вершины его развития и закрепление в качестве уже городского феномена. Далее приводятся сведения о житиях последующих новгородских юродивых — Николы Кочанова и Федора, а также Михаила Клопского, в которых продолжается развитие русской парадигмы юродства и закрепляются жанровые особенности и специфические топосы, отличные от византийских, затем нашедшие свое отражение уже в юродстве Московской Руси XVI в. Заметим, что С. Кобец не ставила перед собой задачи самостоятельно исследовать хронологию возникновения культов упоминаемых ею юродивых, а также создания и взаимодействий посвященных им агиографических текстов, полагаясь на приведенные без серьезных корректив в посвященном русскому юродству разделе монографии С.А. Иванова 1994 г. итоги изысканий в этой сфере Ковалевского, Кузнецова и Федотова²⁴.

С.А. Иванов в своем труде о византийском юродстве манифестировал исследовательскую позицию, радикально отличную от дореволюционных предшественников, предполагая рассматривать феномен уже не с религиозной точки зрения, не касаясь проблемы святости юродивого и не пытаясь отделить истинных юродивых от ложных, но сосредоточив внимание лишь на том, как этот вопрос решала тогдашняя культура. В качестве соответствующей этому методологии предлагалось анализировать «житийные и прочие тексты, не пытаясь выяснить, какая *реальность*, будь то мистическая или бытовая, за этими текстами скрывает-

ся»²⁵. Была заявлена конкретная цель: исследовать непосредственное происхождение, а также оформление и бытование реального культурного феномена, который мог возникнуть «лишь во вполне определенных исторических условиях»²⁶.

В части русского средневекового юродства, впрочем, поставленные задачи не были реализованы в полной мере. По этому поводу лишь воспроизводится восходящее к Г.П. Федотову мнение о возникновении «по-настоящему русского похабства» «на севере и северо-востоке Руси в XIV в.», но касательно тех условий, которые породили этот феномен, сказано только о его появлении там «по причинам эндогенным, характерным именно для русской религиозно-культурной ситуации», сами же причины и условия, вызвавшие русское юродство Христа ради к жизни именно в тот момент, никак не обсуждались²⁷. Более того, предполагавшийся анализ житийных текстов, изолированный от попыток реконструкции стоящей за ними реальности, также ограничился уже традиционным изложением сведений жития Прокопия Устюжского, названного «первым в этом ряду», и последующей констатацией того, что пересказывать жития подавляющего большинства русских юродивых — «дело весьма неблагодарное: за немногими исключениями, они весьма однотипны и трудноразличимы»²⁸. Поэтому вместо того, чтобы разбирать тексты конкретных памятников, в общих чертах сообщается об образе жизни всех их героев. При этом было сделано исключительно важное наблюдение, что в подавляющем большинстве они не просто практиковали не монастырское, а городское юродство, а при этом вообще не были монахами²⁹, что резко отделяло русскую версию феномена от византийской. Там же приводится уже известный по трудам Ковалевского, Кузнецова и Федотова хронологический перечень святых юродивых, а за дополнительными сведениями о них читатели отсылаются к книге Ковалевского, впервые вышедшей столетием раньше³⁰.

В следующем крупном труде С.А. Иванова, центральной темой которого стало уже не византийское юродство, но юродство вообще, а часть, посвященная его бытованию в России, заметно выросла, взгляды исследователя на складывание русского извода данного феномена претерпевают серьезное развитие, вызвавшее и определенную трансформацию предлагаемой схемы этого процесса³¹. В работе над этой книгой ученый уже обращается к имевшейся современной литературе по древнерусской аги-

ографии, в том числе к посвященным юродским житиям статья «Словаря книжников и книжности Древней Руси»³². Результатом стал важный шаг вперед в изучении, пользуясь выражением автора, процесса «русификации» юродства: предметом осмысления становится факт недостоверности житийной хронологии, поскольку пространное житие Прокопия, традиционно привлекавшееся при изучении юродства как главный источник данных об этом святом, оказывается, как было установлено исследователями русской средневековой литературы, чрезвычайно поздним, и при этом, как и ряд прочих житий, в содержательном отношении зависимым от жития Исидора Твердислова³³. Это, собственно, неизбежно поставило под сомнение и все предлагавшиеся ранее концепции формирования русского феномена юродства, и представление об его новгородских корнях. К этому добавляется убедительное предположение, по которому традиционная дата кончины Прокопия Устюжского (1303 г.) возникла в его житии путем простого прибавления тысячи к дате кончины соименного ему мученика Прокопия (303 г.), к дню памяти которого с самого начала было приурочено празднование устюжскому святому³⁴. Впрочем, от дальнейших самостоятельных изысканий в этом направлении С.А. Иванов отказывается. Было лишь заявлено, что строить какие бы то хронологические выводы на основании предложенных самими житиями сведений нельзя, при этом «датировать юродское житие историческими методами чаще всего невозможно», поэтому и «хронологию юродства» на имеющейся источниковой базе также «восстанавливать невозможно»³⁵.

Далее, однако, некие общие контуры этой хронологии на основании отдельных выводов литературоведов все же были предложены. Исаакий Печерский теперь определяется уже не как первый русский, а как «первый восточнославянский» юродивый, после которого новых юродивых «в южнорусских землях» не появлялось, хотя в целом опыты монашеского юродствования имели место и в дальнейшем. При этом, как вид святости, юродство быстро обретает на Руси «неожиданное признание», о чем, по мнению С.А. Иванова, свидетельствуют отражающие почитание святого Андрея Константинопольского списки древнерусского перевода его жития, а также появление в 60-е годы XII в. праздника Покрова Богородицы, «прочно связанного с культом царьградского святого»³⁶. Само же «русское *похабство* как самостоятельный агиографический

жанр» зарождается, согласно ученому, «не в XIII и даже не XIV в., а, скорее, в конце XV столетия»³⁷ и складывается «лишь к рубежу XV—XVI веков», ориентируясь на византийскую парадигму городского юродства, «конкретно — на житие Андрея Царьградского»³⁸. Предшествуя этому, «несколько раньше», на Руси возникают «местные легенды о нестандартных святых», ставших затем прототипами героев житий. Как можно понять, в число наиболее ранних из них автор включил Прокопия Устюжского, чей культ, на его взгляд, «прослеживается с середины XV в.», Максима Московского, о кончине которого в 1433 г. приведено летописное сообщение, относимых к XV в. Николая Кочанова и Иоанна Устюжского, и, собственно, Исидора Ростовского, скончавшегося «по одним данным в 1474 году, а по другим — в 1484 г.», с которого теперь и следует, согласно С.А. Иванову, «отсчитывать историю русского похабства»³⁹.

Первенство Исидора Твердислова основано на том, что именно его почитание раньше других получило агиографическое оформление: как отмечает опирающийся тут на работы О.В. Гладковой ученый, «основной корпус его Жития сложился в 80-х годах XV века, а полная редакция — к началу XVI века»⁴⁰. Автор жития ростовского святого, как уверен С.А. Иванов, позаимствовал целый ряд сюжетных ходов и литературных клише из жития Андрея Юродивого⁴¹. Житие Исидора сразу же получило широкое распространение, став образцом для многих последующих житий, в том числе Прокопия и Иоанна Устюжских, вошло в Великие Минеи Четьи, а сам Исидор между 1552 и 1563 г. «был причислен к общерусскому пантеону»⁴². Общая популярность юродства также нарастает шаг за шагом, оно быстро «становится модным подвижением», а юродивые уже к середине XVI в. уравниваются в своем статусе с прочими святыми⁴³. Более того, даже подвижники, изначально не принадлежавшие к этому чину, начинают при редактировании их житий приобретать черты, характерные для героев собственно юродской агиографии. XVI столетие становится «апогеем похабства», и, не случайно сложившись как институт одновременно с самодержавием, оно в это время даже начинает восприниматься социумом как форма общественного контроля за властью⁴⁴.

Таким образом, в рамках предлагаемой модели юродство с XI в. знакомо русским монашеским практикам, более того, «было на Руси хорошо известно по византийским образцам» и даже обрело там неожиданно широкое признание, выражающееся в от-

четливо выраженном культе Андрея Константинопольского и Покрова⁴⁵. Впрочем, имен юродивых, помимо Исаакия и Авраамия Смоленского, «от раннего времени не сохранилось»⁴⁶ (как помним, они почитались в лике преподобных). Начинающие возникать впоследствии, в XV в., местные *легенды* о необычных святых, в конце того же столетия получают агиографическую обработку в духе византийской юродской парадигмы, заимствованной из жития Андрея, и впервые это происходит в житии Исихора Твердислова. В результате на рубеже XV—XVI вв. юродство складывается как агиографический жанр и становится к середине XVI в. настолько популярным, что провоцирует появление новых юродивых в реальной жизни. При этом житийная обработка *легенд*, по мнению историка, была настолько *оглушительна*, что уничтожала почти все ранние детали и индивидуальные черты, делая их неразличимыми, — всерьез судить по ним о том, что было в реальности, почти невозможно, как и невозможно датировать появление конкретных житий. Предшествовавшие же житиям «легенды о нестандартных святых» появляются на Руси «как можно догадываться, по тем же самым причинам, по которым они появились тысячелетием ранее в Византии»⁴⁷.

Эта общая схема формирования русской юродской парадигмы, впервые предложенная С.А. Ивановым в 2005 г. («Блаженные похабы: культурная история юродства»), без серьезных изменений была воспроизведена и в последнем, исправленном и дополненном, издании его монографии 2019 г. Альтернативных вариантов или каких-то содержательных возражений по ее поводу за прошедшее время в историографии предложено не было. Новейшие работы, посвященные русскому юродству, выполнены в классической традиции восприятия его как целостного феномена, подвергая анализу топику юродских житий вообще и юродство как элемент поведенческой модели русских святых в его восприятии агиографами, но при этом не концентрируя внимания на динамике происходивших процессов и не предполагая рассмотрения аспектов юродства в хронологическом разрезе⁴⁸.

Отдавая должное научной ценности концепции С.А. Иванова, ставшей чрезвычайно значимым шагом вперед в более чем вековой истории изучения русского юродства, мы, однако, хотели бы попытаться внести в нее некоторые, кажущиеся нам значимыми, коррективы и уточнения, в значительной мере связанные с появ-

лением ряда новых работ и с продолжающимся исследованием и публикацией источников. В «древнерусской» главе своего труда ученый не разбирает тех условий и тех факторов, с которыми было связано появление «собственно русского *похабства*» и последовавшего процесса «*русификации* юродства», хотя именно исследование «непосредственного происхождения, а также оформления и бытования реального культурного феномена, который мог возникнуть лишь во вполне определенных исторических условиях», по-прежнему, как и в 1994 г., заявляется целью его работы⁴⁹. Применительно к причинам зарождения устной традиции о нестандартных святых и формирования парадигмы юродской святости на Руси в XV в., в данной работе, как сказано выше, высказывается лишь предположение, что эти причины были идентичны византийским, действовавшим тысячелетием ранее⁵⁰. По поводу же Византии говорится, что там «в V в. обычное подвижничество стало казаться уже недостаточным для святости и религиозное сознание требовало чего-то необыкновенного», следствием чего и стало появление юродства. В другом месте условием возникновения этого культурного феномена названо ощущение культурой «угрозы *заиливания*, когда христианство не подвергается гонениям, а христианское государство — угрозе со стороны иноверцев; когда жертвенность, мятежность, парадоксальность раннего христианства постепенно уступают место покладистости и компромиссу»⁵¹. Применительно к Коринфу — «стартовой площадке второго издания юродства» — рост города, ведущееся там строительство и развитие его экономики, на взгляд ученого, провоцируют и появление там юродивого — «непременного обвинителя благополучной христианской жизни»⁵². При этом общая позиция Иванова предполагает, что изначально юродивые — это лишь «литературные персонажи, появившиеся в ответ на внутреннюю духовную потребность общества, если за ними и стояли какие-то реальные прототипы, то они без остатка растворились в литературе»⁵³.

С подобным подходом, как видится, связан декларируемый С.А. Ивановым скепсис по отношению рассматриваемого как некий цельный массив всего объема русских юродских житий, которые с применением восходящей к В.О. Ключевскому и Г.П. Федотову историографической топики оцениваются ученым как основа, непригодная для надежных выводов, и как источниковая база, по которой невозможно восстанавливать хронологию юрод-

ства. Поскольку в рамках обсуждаемой концепции существовавшая когда-то реальность применительно к конкретным персонажам, ставшим впоследствии прототипами для создания образов юродивых, в процессе агиографического творчества оказывается невосполнимо искажена, подогнана формирующей и порождающей юродство культурой под юродскую культурную парадигму, постольку по отношению к житийным текстам заявлена сугубо скептическая позиция. Отметим все же, что те выводы, которые исследователь по поводу реальных обстоятельств появления и бытования рассматриваемого им в качестве культурного феномена юродства все-таки делает сам или воспринимает из историографии в качестве достоверных, сделаны именно на этой базе.

Мы не берем на себя задачи анализа культурных аспектов зарождения и бытования юродства, для нас оно интересно и важно как явление изменяющейся социальной реальности рубежа русского Средневековья и раннего Нового времени. Источники XVI в. убедительно фиксируют и относительную многочисленность людей, причисляемых тогда обществом к юродивым (при этом, как минимум, часть из них действительно осмысляла самих себя в рамках именно этой парадигмы), и значимое место данной группы в обществе, и реальность существования в нем же обуславливающих особый статус этой группы культов святых юродивых, почитание которых, с одной стороны, могло служить интегративным механизмом в пределах социума, а с другой могло, напротив, представлять собой важный элемент самоидентификации отдельных, почитающих их память, сообществ⁵⁴.

Соответственно, зарождение и формирование обсуждаемого социального феномена, резко отличавшего русское общество раннего Нового времени от современных ему, представляет для нас интерес именно в обнажающих механизмы этих процессов историческом и хронологическом аспектах. Таким образом, реконструкция хронологии складывания конкретных культов, а также появления и дальнейшего развития отражающих и развивающих эти культы агиографических текстов, формирующих русскую парадигму юродства, представляется по-прежнему актуальной задачей. На наш взгляд, постулируемая С.А. Ивановым невозможность датировать историческими методами конкретные житийные памятники все же преувеличена, особенно для ситуации середины XV — первой половины XVI в., когда источники уже более много-

численны и более разнообразны в сравнении с предшествующим древнерусским периодом, что позволяет сопоставлять агиографические данные между собой внутри различных редакций и с летописями, актами, богослужебными книгами, а также с датированным иконографическим материалом. Культ, в отличие от таких религиозных и культурных феноменов, как *святость* или *юродство*, представляет собой социальную реальность, объективацию коллективных представлений в конкретных формах *социальной памяти* — ритуалах, практиках, артефактах⁵⁵, оставляющую вполне материальные следы, не сводимые лишь к тексту жития. Исследование культов предполагает внимание не только к собственно житиям, но и ко всему отражающему реальное почитание комплексу источников, важную роль среди которых играют записи чудес святых⁵⁶, описания форм их почитания, указания об их памятях, похвалы и службы им. Привлечение этого комплекса предоставляет новые возможности в получении информации из самих житийных текстов.

С учетом всего вышесказанного, предложим ряд видящихся нам значимыми наблюдений. При том, что юродство как подвиг некоторых из чтимых церковью святых и как аскетическая практика, вне сомнения, было известно на Руси в монашеских кругах, в среде искушенных в церковной книжности, нам сложно разделить мнение, что оно обрело и на протяжении XII—XIV вв. сохраняло на Руси сколь-нибудь широкое признание как самостоятельный вид святости. Приведенный в подтверждение этого С.А. Ивановым факт существования списков древнерусского перевода Жития Андрея Константинопольского вряд ли сам по себе может об этом убедительно свидетельствовать, и в подтверждение своей позиции ученый предлагает схему, по которой возникновение праздника Покрова на Руси «прочно связано» с особым почитанием там Андрея. Думается, все же куда более вероятна обратная связь: именно широчайшее почитание на Руси этого Богородичного праздника обеспечило появление новых списков жития святого, удостоенного видения Покрова Богородицы⁵⁷. В пользу подобного варианта, скорее, говорят приводимые исследователем данные иконографии: в период, когда, согласно С.А. Иванову, почитание Андрея свидетельствовало об известности на Руси юродства, тот изображается на иконах Покрова, подобно Иоанну Предтече — в милоти, не как юродивый, а как про-

рок. Собственно юродские же черты в его облике появляются лишь с конца XV и особенно ярко — только в XVI в., когда юродство на Руси уже действительно стало признанной и хорошо знакомой формой святости⁵⁸. Это позволяет предположить, скорее, влияние тогдашнего роста почитания юродства и на восприятие константинопольского святого, который теперь широко *узнается* уже именно в качестве юродивого⁵⁹.

Сам термин «похаб», применяемый С.А. Ивановым в отношении всех принадлежащих к русской парадигме юродства святых, в реальности, как было отмечено, в значении «юродивый» широко используется лишь в древнерусском переводе жития Андрея Константинопольского и в выдержках из него, вновь появляясь уже в текстуально зависящих от этого памятника более поздних житиях русских юродивых, написанных не ранее второй половины XVI—XVIII вв.⁶⁰ В жития же, создаваемые собственно в XV — первой половине XVI в., то есть как раз в то время, когда формируется русская агиографическая парадигма юродства, по мнению ученого, возникающая под воздействием прежде всего жития Андрея, данный термин не проникает, что плохо сочетается и с гипотезой об особой роли в этом процессе данного жития, и с уверенностью в широком почитании на Руси Андрея в XII—XIV вв. именно в качестве определяющего лица юродской святости.

Все это не позволяет разделить позицию С.А. Иванова, согласно которой благодаря широкой известности Андрея именно через посредство его жития русская агиография и русское юродство восприняли городскую юродскую парадигму. В доказательство этому приводится лишь увеличение числа списков жития Андрея в XVI и XVII вв. в сравнении с XV в.⁶¹, но это, как уже говорилось, с не меньшей вероятностью могло быть, напротив, спровоцировано тогдашним взлетом популярности юродства. Примеров же конкретных прямых заимствований оттуда именно в период формирования русского извода юродства исследователем не сообщается, за исключением пространного жития Прокония Устюжского (именно на это житие опирался и Г.П. Федотов, первым высказавший идею об определяющей роли жития Андрея Царьградского⁶²), однако данный памятник был создан, как в другом месте указывает и сам С.А. Иванов, лишь в середине XVII в.⁶³ С учетом этого возможное воздействие мотивов житий не одного только Андрея, но и Симеона Эмесского, Василия Но-

вого, а также таких, не входящих в число собственно юродивых святых, как Алексей человек Божий и Иоанн Кущик⁶⁴, в период формирования русского юродства в XV — начале XVI в. пока что видится ничуть не менее вероятным, и, возможно, не менее значимым. Само же юродство в качестве самостоятельного рода святости и выделенной им особой группы святых на протяжении XI—XIV вв., насколько можно судить, если в какой-то мере и присутствовало в религиозном сознании древнерусского общества, то где-то на его периферии, вне рамок возможного в современности и актуального, не оставив, во всяком случае, явных следов в имеющихся источниках. С этим, вероятнее всего, связан и тот факт, что отдельный лик юродивых или блаженных Христа ради при изображении всех святых в русской иконографии фиксируется не ранее второй четверти XVI в.⁶⁵

Еще одним элементом концепции появления русской юродской парадигмы в работах С.А. Иванова является положение о предшествовавших ей и бытовавших в XV в. за пределами *официальной агиографии* легенд о нестандартных святых, впоследствии подвергшихся агиографической обработке в юродском ключе, которая почти полностью уничтожила их индивидуальные черты. Применительно к интересующим нас ранним юродским культам в качестве свидетельств об этом, как можно судить, предлагаются наблюдения, по которым сам термин «юродивый» не всегда прилагался к героям некоторых собственно юродских житий. Так, сказано, что в основном тексте жития Исидор Ростовский еще «не называется юродивым, а именуется *блаженным* и превозносится за *Христа ради странствие и премное терпение*», хотя «все же бегло упоминается, что он *яко юрод хождаше*»⁶⁶. Затрудняемся предположить, на какой список жития опирается такое утверждение, и как в конкретных пассажах текста возможно различить степень их беглости, но укажем, что в весьма краткой Основной редакции жития Исидора, стабильность текста которой и во всех последующих ранних редакциях особо отмечена исследователями⁶⁷, помимо ее собственного заглавия юродство применительно к этому святому в различных контекстах упомянуто еще шесть раз: сказано, что он после ухода из дома «*приемлет юродственное житіе*», что он «*яко юрод хождаше*», что его «*мняхоу яко юрода*», что в Ростове он «*весь день на юродство вдается*» и «*на улицах градскихъ юродство творяша*», княжий приставник зовет

Исидора «юроде», и, наконец, сам святой, обращаясь к епископу, «яко юроднаа глаголетъ»⁶⁸. Что касается эпитета *блаженный*, то он мог быть приложим к представителям различных чинов святости и с самого начала традиционно используется в отношении причисленных к лику юродивых⁶⁹.

Прокопий Устюжский тоже, считает С.А. Иванов, «изначально не мыслился как юродивый»: «ярлык *юродивый*» он получает «только в XVII веке»⁷⁰. В данном случае, однако, аргумент, что в первой редакции Устюжской летописи Прокопий поименован лишь «святým» и «праведным», вряд ли выглядит, на наш взгляд, достаточно весомым⁷¹, с учетом того, что уже в наиболее раннем агиографическом памятнике середины XVI в., посвященном Прокопию, «Повести о подвигах и чудесах Прокопия, Устюжского юродивого» и в заголовке, и затем в тексте этот святой назван именно юродивым («Быс некий муж уродивый Христа ради именем Прокопей, живяще в паперти у церкви святыя Богородица...»⁷²), и это не мешает агиографу далее называть его и праведным, и блаженным. Подобное предполагаемое отличие Прокопия от определяемого агиографической традицией как его последователя в юродстве Иоанна Устюжского служит С.А. Иванову основой еще и для гипотезы, что в реальности, напротив, на культ Прокопия мог воздействовать культ Иоанна, который в отличие от первого и изначально «воспринимался похабом», и изображался полуобнаженным, и в «официальном описании города Устюга 1630 г.» именуется *юродивым*, в отличие от называемого там же *праведным* Прокопия⁷³. Более того, если «по житийному сюжету Иоанн пришел в Устюг из деревни, чтобы поселиться и юродствовать над гробницей своего предшественника Прокопия», то с точки зрения истории текста житие Иоанна, напротив, «появилось раньше Прокопиева, в 1554 г.», в то время как второе возникло, как указывает ученый, лишь в XVII в.⁷⁴ При этом житие Иоанна «сочинил устюжанин, сын местного священника», включивший в свое повествование многочисленные местные детали, т. е. эта житийная традиция еще и оценивается С.А. Ивановым как более достоверная.

Вынуждены уточнить тут, что еще по мнению В.О. Ключевского оба наиболее ранних агиографических текста об этих святых — и «Повесть о подвигах и чудесах Прокопия Устюжского», и житие Иоанна Устюжского — были написаны одновременно, в 1548—1552/3 гг., одним и тем же автором, сыном устюжского соборного

протопопа⁷⁵, причем эту позицию поддержали и все последующие исследователи⁷⁶. С учетом того, что оба юродивых жили и были погребены у стен этого собора, их агиограф находился в идеальном положении с точки зрения доступа к информации о них, и его взгляд на принадлежность обоих к юродивым и на их взаимную последовательность сложно ставить под сомнение. Более того, ей соответствует и то, что применительно к биографическим обстоятельствам Прокопия автору жития известен только факт его юродства у соборной паперти и последующей кончины и погребения там, сведения же об умершем в 1512 г.⁷⁷ Иоанне куда богаче. При этом входящие в житие посмертные чудеса Прокопия по упоминаемым в них историческим лицам и реалиям в большей своей части уверенно датируются 1510—1530-ми гг.⁷⁸ Все это вынуждает принять предложенную агиографией последовательность жизней реальных прототипов этих агиографических персонажей, сделав вывод о параллельном развитии этих двух культов в первой половине XVI в., и, таким образом, если какое-то их взаимовлияние тут и имело место, то оно явно должно было быть обоюдным. Следовательно, тезис об определяющем воздействии культа юродивого Иоанна на почитание «нестандартного святого» Прокопия не находит подтверждения.

По поводу мнения, что культ Прокопия прослеживается с середины XV в., и что «достоверно известно» о построении в Устюге церкви в его имя в 1458 г., впоследствии снесенной по распоряжению церковных властей, а также о сооружении новой по обету в 1471 г.⁷⁹, заметим, что эти подробности и точные даты происходят лишь из пространного жития Прокопия, которое появляется в середине XVII в. и содержит большое количество новых деталей, признаваемых поздними и не вызывающими доверия (приход из Немецкой земли в Новгород, встреча с Варлаамом Хутынским, сконструированная дата кончины юродивого, о чем пишет и сам С.А. Иванов, и т. п.). В случае достоверности этих сведений, отсутствие их у хорошо информированного устюжского агиографа середины XVI в. сложно объяснить, как и предположить, что их два столетия берегла устная традиция, обычно совершенно нечуткая к точным и ничего для нее не значащим датам⁸⁰. Не находит подтверждения и восходящее к В.О. Ключевскому мнение о написании службы Прокопию в XV в.⁸¹ С учетом всего этого известия о начале почитания Прокопия могут быть отнесены к концу XV в.⁸², дей-

ствительно же надежные данные о существовании культа и Прокопия, и Иоанна Устюжских датируются первой половиной XVI в.

Принять мнение С.А. Иванова о «довольно рано засвидетельствованном статусе *похаба* и факте поклонения» по поводу Максима Московского⁸³ также не представляется возможным: как заметил А.Г. Мельник, запись, относящая его кончину и погребение к 1433 г., отсутствует в летописании XV в., возникая лишь во Владимирском летописце первой четверти XVI в., где, судя по всему, носит характер вставки, реальные же данные о почитании первого московского юродивого (указание дня его памяти, а также запись о чуде от его мощей) появляются только на рубеже XV и XVI вв., 1520-ми гг. датируются и наиболее ранние рукописи, содержащие тропарь и кондак Максиму⁸⁴. Добавим тут, что в связи с датой кончины Николы Кочанова, дошедшей в посвященных ему текстах (6900, т.е. 1392 г.), было высказано значимое наблюдение, по которому нередко таким образом (без указания числа десятков и единиц годов) книжники датировали те события, точная дата которых им была неизвестна (т.е. указано лишь на столетие между 1392 и 1491 гг., когда-то в котором, по мнению авторов первых посвященных этому святому агиографических памятников середины XVI в., скончался их герой)⁸⁵. При этом в сделанной в Новгороде, где тогда уже было известно вошедшее в Софийский список Великих Миней Четиих житие Исидора, записи двух чудес Николы, одно из них (о чуде на пиру) было заимствовано из жития ростовского святого⁸⁶. Таким образом, достоверные известия о почитании в качестве святых наиболее ранних юродивых, помимо Исидора Ростовского, относятся лишь к рубежу XV—XVI вв. и к первым десятилетиям XVI в.

В рамках гипотезы о бытовании в XV в. предшествовавших формированию собственно юродских культов легенд о нестандартных святых по поводу Прокопия Устюжского С.А. Ивановым предполагается, что его образ изначально был связан «с какими-то местными языческими представлениями» и только затем этот святой «наверстал свое юродство». Как уже сказано, мы не можем разделить мнение, что на раннем этапе формирования почитания устюжского святого он еще не мыслился юродивым, основанное лишь на том, что в источниках к нему прилагаются эпитеты *святой* и *блаженный*: подобные эпитеты постоянно применяются по отношению к представителям чина юродивых Христа ради,

и уже в наиболее ранних текстах Прокопий, наряду с этим, определяется как *юродивый*. Что касается «языческих представлений», то к их числу С.А. Иванов относит устойчивую норму его изображения с тремя кочергами в руке⁸⁷, а также традицию, согласно которой то, как именно юродивый держал эти кочерги, являло собой пророчество об ожидаемом урожае и запрет на кошение сена в день памяти Прокопия (иначе стогам угрожала молния)⁸⁸. Заметим, однако, что подобная интерпретация в духе сельскохозяйственной магии также появляется лишь в позднем пространном житии святого и вполне может быть вторична по отношению к иконографии; к поздним этнографическим свидетельствам относится и запрет на косьбу. Кочерги же, как визуальный атрибут святого, проще связать или с запомнившейся реальной деталью внешнего облика, не нашедшей житийной интерпретации, или с модификацией иконописцами посоха — неизменного атрибута нищих и странников⁸⁹, во всяком случае, мнение об изначально языческом характере этого атрибута не имеет подтверждений.

Таким образом, гипотеза о предшествовавшем формированию собственно юродской парадигмы распространении легенд о нестандартных святых, впоследствии ставших прототипами прославленных в чине юродивых Христа ради, применительно к позднему русскому средневековью не находит прямых подтверждений в источниках. Дошедшие свидетельства о зарождении и первоначальном бытовании культов первых святых юродивых не выходят явно за рамки этой парадигмы, более того, все подобные свидетельства, за исключением касающихся почитания наиболее раннего из этих святых — Исидора Ростовского, относятся к самому концу XV — первой половине XVI в.

Это неудивительно, если учесть некоторые дополнительные обстоятельства. Мифологизированное представление о Святой Руси как о пространстве, наполненном множеством святых и пронизанном их святостью, когда чудотворящая святость ожидается на каждом шагу и может проявиться в ком угодно и где угодно — в любом нищем, в монахе-отшельнике, в неведомом мертвом теле, принесенном рекой, в забытом погребении безвестного князя — применительно к реальным русским землям XIV — первой половины XV в. может выглядеть убедительным только в преломлении сквозь призму позднейшей действительности раннего Нового времени XVI—XVII вв., когда тщательный и целенаправ-

ленный «обыск» о «новых чудотворцах», предпринятый в 1540-х годах окружением митрополита Макария и их последующее массовое прославление, сопровождавшееся созданием служб и житий и установлением им празднований, отчасти зафиксировали, а отчасти сами сформировали новую ситуацию в данной сфере религиозного сознания и обусловленных им практик.

Реальность предшествующего периода, раннего и развитого русского Средневековья, однако, носила в этом смысле несколько иной характер, скорее, внутренне негативный в отношении к зарождению и распространению новых местных культов, к прославлению и последующему развитию почитания новых русских святых. Перечень тех из них, кто удостоился широкого почитания, выражающегося в установлении регулярного празднования, во внесении памятней им в Пролог и в посвящении им храмов, оказывается чрезвычайно краток. Борис и Глеб в этом смысле занимают недостижимую для других культов высоту, почитание прочих русских святых оказывается по большей мере локальным, при этом они еще и очень немногочисленны: Леонтий, Исайя и Игнатий Ростовские, Феодосий Печерский, Варлаам Хутынский, князь Владимир и еще лишь несколько⁹⁰. Даже создание яркого житийного текста, как и высочайший статус при жизни, и действительно мученическая кончина не гарантировали ни интенсивности последующего почитания, ни вообще развития и распространения культа, как в случае с князем Михаилом Тверским, свидетельств реального почитания которого в качестве святого не обнаруживается вплоть до раннего Нового времени. И несомненное мученичество за веру, и появление ряда агиографических произведений, включенных в Прологи, и сооружение дочерью храма в его имя не обеспечило последующего устойчивого культа для святого князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора: даже эта единственная церковь не сохранилась до XVI—XVII вв. Показательны в этом смысле известные сложности с выявлением убедительных следов раннего почитания князя Владимира и княгини Ольги⁹¹. То, с каким трудом и как медленно упоминания о праздновании нескольких памятней новых русских святых (митрополита Петра, Сергия Радонежского) на протяжении XV в. проникают в месяцесловы нового Иерусалимского устава⁹², как и малочисленность посвященных русским святым записей в Прологах⁹³, и минимальный уровень почитания большинства из них трудно интерпретировать иначе, как в каче-

стве свидетельств отсутствия какого-то мощного внутреннего запроса на появление и распространение новых культов, сдерживаемых и низкой интенсивностью социальных коммуникаций, и внутренним консерватизмом богослужебных и церковно-административных практик русского Средневековья. Эта действительность радикально отлична от реалий последующего периода второй половины XV—XVII вв., когда обретения мощей чудотворцев уже становятся нередким явлением, и свои, местные святые покровители начинают возникать практически повсеместно, сквозь призму которых теперь воспринимается русская средневековая святость. Следует иметь в виду, что большинство русских святых, воспринимаемых как средневековые, были прославлены как *новые чудотворцы* только лишь в раннее Новое время. Мнение, что задолго до того множество из них могло почитаться как святые на местном или епархиальном уровне⁹⁴, также не подтверждается: ни рукописи, ни иконы и фрески, ни иные источники XIII — начала XV в. не содержат убедительных свидетельств, позволяющих предположить даже минимальную распространенность бытования подобных локальных культов.

Применительно к возможности сколько-нибудь широкого зарождения местных легенд о нестандартных святых, в том числе и о юродской святости, в рассматриваемый период действовало еще одно серьезное ограничение: закрепившаяся на Руси традиция прославления святых в XI — начале XV в. молчаливо предполагала такую возможность и без того, как было показано, весьма редкую, лишь для тех, кто покоился в соборах, для представителей элиты: князей, архиереев, настоятелей монастырей⁹⁵. Важным условием формирования культа было наличие устойчивого и хорошо организованного, связанного с почитаемым и воспринимающего его как своего патрона сообщества: епископской кафедры с соборным клиром или братии монастыря. В этом отношении практическая применимость византийской юродской парадигмы из русской перспективы неизбежно должна была восприниматься как вряд ли возможная в действительности.

Более того, даже в самой тогдашней Византии, несмотря на сохраняющееся почитание Симеона Эмесского и Андрея Константинопольского, юродство не мыслилось как находящееся в ряду магистральных путей, ведущих к святости, а отношение к реальным его представителям со стороны церковных иерархов было

как минимум прохладным и настороженным⁹⁶. При этом необходимо иметь в виду, что русская церковь вплоть до середины XV в. пребывала под властью константинопольского патриархата, бытующие в Византии нормы и практики в значительной мере определяли ее внутреннюю жизнь, а во главе ее большую часть рассматриваемого периода стояли греческие митрополиты. С учетом того, что ни окружение Киприана, ни Фотия никак не выказывало какой-то приверженности к *нестандартной* или к юродской святости, трудно предположить для первой половины XV в. возможность значимого всплеска интереса к подобной религиозной экзотике в русском общецерковном сознании. К тому же заметим, что историческая реальность Северо-Восточной Руси этого времени, насколько она известна, мало способствует тому, чтобы предполагать там реальную угрозу *заиливания* христианской культуры, вызванную политической стабильностью и экономическим благополучием, о которой, как об условии появления легенд о необычных святых и начала складывания юродской парадигмы, пишет С.А. Иванов. Масштабные военные столкновения с татарами, Литвой и Новгородом, частые пожары, набеги и разорения даже крупнейших городов, вспышки эпидемий и голода, дополненные вспыхнувшим династическим кризисом и длительной междоусобной войной, вряд ли сочетаются с предполагаемым назреванием в обществе внутренней необходимости юродской провокации для обличения слишком благополучной жизни.

С учетом этого укажем на одно весьма значимое, на наш взгляд, хронологическое обстоятельство. Имеется в виду заметный временной разрыв между становлением почитания Исидора Твердислова и возникновением культов прочих ранних святых юродивых. Его житие с описанием его погребения и с чудом «о презвитере», случившимся «многым оубо лѣтъм пришедшим» после кончины Исидора, известно уже в списке 1470-х годов⁹⁷; память «святаго блаженнаго Исидора иже Христа ради уродиваго, нарицаемого Твердислова ростовского чудотворца», упомянута уже в рукописи 1487 г.⁹⁸, а в самом конце XV — начале XVI в. уже наличествует в виде реальных дошедших списков его полностью сформировавшаяся агиографическая традиция — житие, похвала, два блока посмертных чудес, служба святому, уже давно существуют его образ, канон ему и церковь, сооруженная у места его погребения⁹⁹. Более того, церковная и следующая ей научная тра-

диции, относившие его кончину к 1474 г., основаны на неверной дате, появляющейся лишь в XVII в., исторические реалии же, сохраняющиеся в житии Исидора (титулатура ростовского архиепископа, упоминание правящего митрополита как служащего в Киеве, актуальность для ростовцев орденового происхождения святого), вынуждают отнести появление жития и начало формирования культа к середине — началу второй половины XV в., а саму деятельность его героя — к предшествующему периоду¹⁰⁰. При этом, как убедительно показывают исследования, в первые десятилетия XVI в. известность Исидора уже шагнула далеко за пределы Ростовской земли и даже обширной Ростовской епархии: вопреки мнению об «объявлении Исидора общерусским святым между 1552 и 1563 г.» тот не был прославлен на Макарьевских соборах середины XVI в. именно потому, что к тому времени воспринимался как давно уже прославленный святой¹⁰¹.

В сравнении с почитанием Исидора культы других юродивых явно следуют за ним, уступая ему в динамике: первые единичные свидетельства о почитании Прокопия Устюжского и Максима Московского, как говорилось, относятся только к самому концу XV в. и к рубежу XV—XVI вв., становление же их культов и культа Иоанна Устюжского происходит уже на протяжении первых десятилетий XVI в. При этом посвященные им и добавившемуся к ним Николаю Кочанову житийные тексты появляются только лишь в середине столетия (за исключением Максима, так и не получившего тогда жития), т. е. более чем на полвека позже, чем житие Исидора. Складывающаяся картина позволяет выдвинуть осторожное предположение, что именно появление жития Исидора, ярко продемонстрировавшее саму возможность интерпретации биографии известного горожанам маргинала как жития святого в рамках византийской юродской парадигмы, спровоцировало появление этих последующих культов. В данном смысле мы абсолютно солидарны с С.А. Ивановым, считающим, что с этого ростовского святого и следует отсчитывать историю русского юродства.

В то же время, нам трудно согласиться с мнением, что в сообщении жития, по которому Исидора погребают «нѣци богобоязниви моужіе, иже вѣроу имоуще к блаженному», присутствует редкое указание на прорывающуюся «затекстовую реальность», где существовали как «имущие веру» к святому, так и не упомянутые никак в житии ростовцы, напротив, ему осознанно

и убежденно не верившие, при этом последние еще и «сомневались не в его безумии, а в его соответствии хорошо известному юродскому стандарту»¹⁰². Вряд ли, однако, это вполне традиционное описание погребения блаженного теми, с кем он был близок при жизни, выдержанное в рамках обычной житийной топики, дает надежную почву для столь далеко идущих выводов о широкой известности в тогдашнем Ростове нормы юродского поведения и о подозрениях со стороны части ростовцев по отношению к Исидору в лжеюродстве. Если тут и есть почва для реконструкции *затекстовой реальности*, проще предположить в «имевших веру» к считавшемуся полубезумным нищему и взявших на себя его похороны тех, кто, следуя традиции, принимал на себя непосредственную заботу о нем при жизни, веря в действенность его ответной прижизненной и посмертной молитвы за благодетелей, и связать с ними же зарождение его посмертного почитания¹⁰³.

Отношение к городским нищим и сумасшедшим в русском средневековом социуме не было связано с юродской парадигмой, оно было сформировано в рамках общехристианской парадигмы нищелюбия и заботы об убогих. Слепцы, хромцы, больные, калiki, странники и нищие, обитающие при храмах, наравне с монашествующими включались тогдашним правом в число *церковных людей*. Милость к нищим входила в число предписываемых обществом благодетелей, особенно важных для представителей социальной элиты. Заметим здесь, что та социальная группа, к которой с точки зрения социума принадлежали и все, кто оказался в числе прототипов будущих героев первых житий святых юродивых, в средневековой Руси вплоть до появления там собственной юродской парадигмы не воспринималась как хотя бы в минимальной степени возможный источник появления кандидатов на прославление в качестве святых чудотворцев.

По поводу причин, способствовавших зарождению почитания Исидора в прежде не существовавшем на Руси лике святости, мы ранее уже высказывали предположение, связывающее этот феномен с современным ему шоком от развернувшейся деконструкции политико-социальных основ устройства ростовского социума в процессе поэтапной утраты власти местным княжеским домом, дополненного в ходе династических конфликтов между московскими князьями еще и военными столкновениями, от которых долгое время сильно страдал ставший беззащитным тогда

город¹⁰⁴. В ситуации 1430—1440-х годов горожане явно ощущали себя лишенными привычного покровительства и защиты со стороны как прежних реальных (княжеский дом и епископская кафедра), так и сакральных (связываемые с этой кафедрой святые ростовские епископы) патронов Ростова, что могло способствовать зарождению там совершенно нового культа¹⁰⁵. Лишившаяся контроля со стороны Константинополя русская церковная организация уже почувствовала себя достаточно свободно, видимо, даже и для того, чтобы допустить подобные новации. При этом стоит заметить, что получившая от заинтересованного в ее поддержке поставленного русскими епископами митрополита Ионы статус архиепископии ростовская кафедра в XV в. оказывается наиболее влиятельной в Северо-Восточной Руси. Напомним, что именно с благословения своего епископа ростовцы, согласно житию, сооружают церковь у места погребения Исидора, и, как резонно указал А.Г. Мельник, само зарождение и развитие почитания святого, покоящегося в нескольких сотнях метров от епископской резиденции¹⁰⁶, неизбежно предполагает лояльность *официальной церкви* к новому культу.

Наличие в Ростове середины XV в. развитой культурной среды, квалифицированных агиографов и книжного наследия, сумевшего пережить катаклизмы XIII—XIV вв.¹⁰⁷, позволило создать не носящий вторичного характера по отношению к какому-то из предшествующих памятников житийный текст, корректно адаптирующий юродскую топику к реальным условиям Руси. При этом выдвинутая в качестве возможной версия происхождения из рода великого магистра снимала препятствие к восприятию Исидора как святого в виде низкого социального статуса.

Ростовский агиологический опыт в ситуации второй половины — конца XV в., когда число вновь прославляемых чудотворцев начинает расти и свои святые появляются все в новых центрах (что не могло не провоцировать поиска святых покровителей в тех из них, где таких еще не было), оказывается замечен и спустя некоторое время востребован. Насколько можно судить, раньше всего почитание следующих новых представителей этого вида святости начинает складываться в Устюге, и тут нельзя не отметить, что Устюг издавна подчинен ростовским владыкам, входя в их епархию. Как представляется, помимо ориентации на архиепископскую кафедру, зарождению подобного культа там мог спо-

собствовать и еще один фактор: для клира устюжского собора, где не было ни епископских, ни княжеских погребений, только почитание памяти юродивого могло обеспечить храм и его сообщество, как и весь являвшийся тогда весьма крупным город, собственным святым патроном. Исходя из этого, те обстоятельства, что, судя по всему, записи чудес начинают вестись именно при соборе и что в качестве персонажей этих чудес фигурируют два соборных священника, Григорий и Доментиан, и что жития Прокопия и Иоанна в итоге создает сын постригшегося (судя по всему, после кончины супруги, как того требовала тогдашняя норма) соборного протопопа, приобретают общий для них всех контекст.

Территориальная и политическая близость Ростова и его кафедры к Москве, учитывая, что значительную часть своего времени ростовские владыки пребывали в их московской резиденции¹⁰⁸, а московские государи, напротив, регулярно посещали Ростов, становящийся важным пунктом их поездок на богомолье¹⁰⁹, вкупе с быстрым распространением известности святого Исидора Твердислова в крупных монастырских центрах, включая Троице-Сергиев монастырь, позволяют предположить различные пути проникновения выработанной ростовскими книжниками агиологической модели в религиозное сознание москвичей, вскоре нашедшей, как видится, свое выражение в почитании памяти Максима Нагоходца.

Именно предложенный в Ростове вариант, при котором прославленным чудотворениями святым оказывается тот, кто воспринимался городским социумом как нищий и безумец, становится определяющим в русской юродской парадигме, и именно применительно к Исидору, который «приемлет... вт Бога даръ прозорливы», впервые проявляется тема юродского пророчествования, столь значимая впоследствии для русского юродства. При этом и в житии Исидора, и в других ранних юродских житиях не акцентируется тема юродской провокации, которую С.А. Иванов считает принципиально значимой для феномена юродства, что вынуждает предположить, по крайней мере, минимальность значения этой темы на первом этапе формирования русской юродской парадигмы¹¹⁰.

Использованный при создании жития Исидора Ростовского городской вариант византийской парадигмы юродства, как представляется, оказался весьма продуктивен, поскольку предостав-

лял возможность обретения собственных святых покровителей для крупных городских сообществ, утрачивающих свои привычные прежние символы социальной и политической идентичности в виде княжеских домов с их главами и крайне значимых для русских средневековых городов боярских структур. Заметим, что новый тип святости в своем житейском, повседневном измерении оказывается тесно связан с массами населения крупных городских центров Московского государства, и в этом смысле его *демократизм* коррелирует с этой выходящей на политическую арену в раннее Новое время новой социальной группой¹¹¹.

Подводя итоги, со всей неизбежностью приходится отметить предварительный характер части сделанных выводов. Необходимым условием полноценного анализа формирования и зарождения и становления русской парадигмы юродства и соответствующей ей агиологической модели юродской святости остается тщательное исследование рукописной традиции ранних агиографических и гимнографических памятников, посвященных первым русским юродивым, сопровождающееся их полноценной научной публикацией и исследованием их взаимосвязей, что применительно к рассматриваемой группе ранних юродских культов еще далеко от завершения. Вместе с тем, основные выводы настоящей работы, в число которых мы включаем отсутствие до середины XV в. в русском религиозном сознании юродства как отдельного типа святости и особое место в формировании представления о нем жития Исидора Твердислова, сыгравшего значительную роль на начальном этапе становления русской юродской парадигмы и оказавшего серьезное провоцирующее воздействие на зарождение последующих подобных культов, которые сделали русское юродство важной характерной чертой русской социальной реальности Нового времени, как нам представляется, могут быть использованы в дальнейших исследованиях этого феномена.

¹ Основную библиографию см.: *Иванов С.А.* Блаженные похабы: культурная история юродства. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 2019. С. 403—447.

² *Иоанн (Ковалевский), свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (1-е изд. М., 1895); *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

³ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство... С. 18.

- ⁴ *Иоанн (Ковалевский), свящ.* Юродство... С. 163—273; *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство... С. 52.
- ⁵ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство... С. 47—51.
- ⁶ *Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 2: Средние века. XIII—XV вв. // *Федотов Г.П.* Собр. соч. В 12 т. М., 2004. Т. 11. С. 296.
- ⁷ Там же. С. 297.
- ⁸ Там же. С. 298. У В.О. Ключевского, на работу которого ссылается Г.П. Федотов, однако, сказано только лишь о том, что предания о Прокопии и его чудеса начали записывать во второй половине XV в., само же житие отнесено к середине XVI в., а по поводу периода жизни святого указывается на разновременные детали в житии: события XII в. соседствуют с прижизненным предсказанием Прокопия, датируемым 1478 г., при этом его кончина там же отнесена не к 1302, а к 1303 г. (*Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. [репр. изд.: М., 1988]. С. 277—278; С. 277, прим. 1).
- ⁹ *Федотов Г.П.* Русская религиозность... С. 300.
- ¹⁰ Там же. С. 303—304.
- ¹¹ Там же. С. 171.
- ¹² Там же. С. 304.
- ¹³ Там же. С. 310.
- ¹⁴ *Федотов Г.П.* Святые древней Руси // *Федотов Г.П.* Собр. соч. В 12 т. М., 2000. Т. 8. С. 171; Ср.: *Он же.* Русская религиозность... С. 310. Решительно не понимаем, почему обнаруживший отсутствие этой хрестоматийной цитаты у Герберштейна С.А. Иванов даже в последнем, исправленном и дополненном издании своей монографии продолжает приписывать ее Станиславу Немоевскому (*Иванов С.А.* Блаженные похабы... С. 377. Прим. 48).
- ¹⁵ *Федотов Г.П.* Русская религиозность... С. 209.
- ¹⁶ Вначале Г.П. Федотов даже относит прекращение канонизаций уже к XVI в., но впоследствии исправляет эту резко противоречащую источникам дату на XVII в.
- ¹⁷ *Федотов Г.П.* Русская религиозность... С. 311.
- ¹⁸ *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72—153.
- ¹⁹ Там же. С. 81.
- ²⁰ Там же. С. 72. Прим. 1.
- ²¹ Там же. С. 81.
- ²² *Kobets Svitlana.* The Russian paradigm of iurodstvo and its genesis in Novgorod // *Russian Literature.* Vol. XLVIII. 2000 (4). P. 367—388.
- ²³ *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994.
- ²⁴ Там же. С. 140—149.
- ²⁵ Там же. С. 5.
- ²⁶ Там же. С. 6—11. Нам не вполне ясно, каким образом возможно судить об исторических условиях возникновения и существования рассматриваемого феномена, предварительно отказавшись анализировать реальность, стоящую за агиографическими текстами. Впрочем, и сам С.А. Иванов, вопреки заявленному им принципу, в своих работах после-

довательно ищет в текстах житий «жизнеподобные детали», позволяющие именно «заглянуть в затекстовую реальность» (Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 201, 203).

27 Иванов С.А. Византийское юродство... С. 142.

28 Там же. С. 143—144. Ср.: «Русские жития канонизированных юродивых, в основном, малосодержательны ... удручающе невыразительны и заполнены шаблонной риторикой» (Федотов Г.П. Русская религиозность... С. 290).

29 Иванов С.А. Византийское юродство... С. 144.

30 Там же. С. 146. Прим. 42.

31 Иванов С.А. Блаженные похабы...

32 СККДР. Вторая половина XIV—XVI в. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1.

33 Белоброва О.А., Власов А.Н. Житие Прокопия Устюжского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 322—324; Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 284.

34 Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 197. Указанное предположение было сделано В.М. Сорокатым (Сорокатый В.М. Образ Прокопия Устюжского в иконе // Житие св. прав. Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца / Ред.-сост. С.В. Завадская. М., 2003. С. 145).

35 Там же. С. 197—198.

36 Там же. С. 196.

37 Там же. С. 198—199.

38 Там же. С. 199.

39 Там же. С. 198—204.

40 Там же. С. 200—201.

41 Там же. С. 201.

42 Там же. С. 202—203.

43 Там же. С. 204, 210.

44 Там же. С. 214.

45 Там же. С. 195—196.

46 Там же. С. 195.

47 Там же. С. 199.

48 Руди Т.Р. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 443—484; Она же. Об аскезе юродивых (из истории агиографической топике) // Slověne. 2015. Vol. 4. № 1. С. 455—473; Сукина Л.Б. Юродство как элемент общей поведенческой модели святых русской церкви глазами агиографов XVI — начала XVIII века // Европа святых: Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. СПб., 2018. Цель последней из работ сформулирована следующим образом: «Выделить типические черты, которые позволят рассуждать об общем подходе агиографов» (Сукина Л.Б. Юродство... С. 126).

Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 22—23.

50 Там же. С. 199.

51 Там же. С. 103.

52 Там же. С. 109.

53 Там же. С. 112.

- 54 *Assman J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. О репрезентации групп в культе святого-патрона см.: Арнаутова Ю.Е. Формы идентичности в memoria социальных групп // Социальная идентичность средневекового человека. М., 2007. С. 70—72, 87.*
- 55 *См.: Assman J. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität // Kultur und Gedächtnis / Ed.J. Assmann und T. Hölscher. Frankfurt, 1988. S. 9—19.*
- 56 *Напомним, что выдающуюся надежность сведений о чудесах отмечал еще В.О. Ключевский (Ключевский В.О. Древнерусские жития святых... С. 438).*
- 57 *Заметим также, что в отличие от прочно вошедшей в богослужебный обиход службы Покрову (см.: Лукашевич А.А. Покров // ПЭ. Т. 56. М., 2020. С. 55—56), служба Андрею Константинопольскому вплоть до XVI в. известна лишь в единственном списке (Юсов И.Е. Службы Андрею юродивому и Покрову Пресвятой Богородицы: историко-культурные и межтекстовые связи // ДРВМ. М., 2008. № 2 (32). С. 85—90). Добавим здесь, что в Хождении дьяка Александра в Царьград конца XIV в. упоминание о «святom Андрее» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. I. С. 377), как показал С.Н. Кистерев, также демонстрирует знакомство автора не с Житием Андрея Юродивого, а с проложным Словом на Покров или со Службой Покрову в том виде, который она имела в XIV — начале XV в. (Кистерев С.Н. «Цари царствующие в Константинополе» в русской книжности XV века // Летописи и хроники: Новые исследования. 2015—2016. СПб., 2017. С. 295—296).*
- 58 *Преображенский А.С. Иконография Василия Блаженного: некоторые аспекты изучения // Юридические в русской культуре. М., 2013. С. 50.*
- 59 *Собственно, и сам С.А. Иванов в другом месте своей работы предполагает именно такой вариант: Андрей «из пророка... превратился в юродивого» (Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 200).*
- 60 *Бобрин М.А. К истории понятия юродства: «похабъ» и «похабный» на грани церковнославянского и русского // Die Welt der Slaven. LX (2015). H. 2. S. 337—342.*
- 61 *Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 199.*
- 62 *Федотов Г.П. Русская религиозность... С. 300.*
- 63 *Белоброва О.А., Власов А.Н. Житие Прокопия Устюжского... С. 323; Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 197.*
- 64 *Заметим лишь здесь, что особо отмеченное агиографом погребение Исидора именно на месте его хижины, где тот преставился, находит прямую параллель в житии Иоанна Кущника.*
- 65 *Впервые, как указал А.С. Преображенский (Преображенский А.С. Иконография Василия Блаженного... С. 64), этот лик выделен на иконе «Шестоднев» второй четверти XVI в. из собрания И.С. Остроухова (ГТГ) // Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв. М., 1963. С. 343; Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 2000. С. 372.*
- 66 *Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 201.*
- 67 *Гладкова О.В. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // Древ-*

нерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 168. Именно на публикацию жития Исидора в данной работе ссылается С.А. Иванов.

68 *Гладкова О.В.* Древнерусский святой, пришедший с Запада... С. 183—188.

69 *Живов В.М.* Блаженный // *Живов В.М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; *Андроник, игум. (Трубачев).* Блаженный // ПЭ. Т. 5. С. 352.

70 *Иванов С.А.* Блаженные похабы... С. 198.

71 Даже не принимая во внимание факта, что устюжское летописание дошло до нас в поздних списках XVII—XVIII вв.

72 НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 1365. Л. 1, 4.

73 *Иванов С.А.* Блаженные похабы... С. 204.

74 Там же. С. 197, 202.

75 Приняв постриг, его отец стал игуменом Сольвычегодского Борисоглебского монастыря Дионисием, в бытность же главой устюжского белого духовенства, как мы можем предположить с учетом дошедшего устюжского акта, судя по всему, носил имя Дементий, с тем же, видимо, «иереем Доментианом» связано и одно из ранних посмертных чудес Прокопия в Повести о подвигах и чудесах.

76 *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 278; *Сироткина И.Д.* Сольвычегодская редакция «Жития Прокопия Устюжского» и ее автор // Вестник МГУ. Сер. 9 (Филология). 1990. № 1. С. 52—53; *Белоброва О.А., Власов А.Н.* Житие Иоанна, Устюжского юродивого // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 268; *Власов А.Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010. С. 475.

77 *Власов А.Н.* Житийные повести и сказания... С. 283. Заметим, что публикатор жития без комментариев изменяет указание его текста о кончине святого «в лета седмыя тысячи двадцатого» на 7002 (1495) г., видимо, чтобы согласовать дату с Устюжской летописью, датирующей это событие 7003 г., но в известии жития еще и приведены имена великого князя Василия Ивановича (1505—1533) и архиепископа Вассиана (1506—1515), к тому же, в прижизненном чуде Иоанна упомянут прот. Григорий, фигурирующий в акте 1508 г.

78 См.: *Власов А.Н.* Житийные повести и сказания... С. 47—51. Лишь применительно к одному из чудес (о наместнике Симеоне Борисовиче) в случае отождествления его не с Семеном Борисовичем Брюхо Морозовым, а с князем Семеном Борисовичем Суздальским имеется возможность отнесения его к середине 1490-х годов.

79 *Иванов С.А.* Блаженные похабы... С. 197.

80 Добавим также, что построение в 1458 г. без ведома местных церковных властей неким пришедшим нищим часовни в самом центре города на соборной земле и ее последующий снос выглядят чрезвычайно маловероятными. Поход же устюжан в Нижний Новгород в 1471 г., с возвращением из которого в позднем житии связывается постройка второй церкви Прокопия, был просто невозможен из-за развернувшейся тогда войны с Новгородом в Заволочье, сковавшей все устюжские силы.

- 81 В.О. Ключевский ссылается на чудо о боярине Владимире из Повести, относя описанные события ко времени Ивана III, но в тексте сказано, что Владимир служил при великом князе Василии Ивановиче, а затем при Иване Васильевиче и речь, разумеется, идет уже о начале времени Ивана Грозного (Ключевский В.О. Древнерусские жития святых... С. 277—278; Власов А.Н. Житийные повести и сказания... С. 47).
- 82 Если верить сообщению под 1495 г. Устюжской летописи, которая, однако, к тому же году относит и кончину Иоанна Устюжского, уверенно датированную в его раннем житии 1512 г. (Устюжский летописный свод. М.; Л., 1950. С. 99—100).
- 83 Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 200.
- 84 Мельник А.Г. Становление культа юродивого Максима Московского // Ярославский педагогический вестник. 2014. № 2. Т. I (Гуманитарные науки). С. 14—15.
- 85 Печников М.В. Иулиания // ПЭ. Т. 28. М., 2012. С. 543—544.
- 86 Иванов С.А. Блаженные похабы...С. 202—203; Городилин С.В. Между «немечьской землей» и Ростовом: исторические реалии в Житии Исидора Твердислова // Slověne. 2018. Vol. 8. № 2. С. 425.
- 87 Ее фиксирует уже наиболее раннее из известных изображение святого на иконе Николы с избранными святыми на полях первой трети XVI в., происходящее из Великого Устюга (Рыбаков А.А. Вологодская икона: Центры художественной культуры земли Вологодской XIII—XVIII веков. М., 1995. Илл. 233).
- 88 Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 206.
- 89 К выводу о подобной возможности пришел и А.С. Преображенский (Преображенский А.С. Иконография / Прокопий Устюжский // ПЭ. М., 2020. Т. 58. С. 351—361). Приносим автору искреннюю благодарность за возможность ознакомиться с текстом статьи.
- 90 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых... С. 48—49; см. также: Лосева О.В. Русские месяцесловы XI—XIV веков. М., 2001. С. 87—119; Она же. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М., 2009.
- 91 См. также: Лосева О.В. Русские месяцесловы XI—XIV веков. С. 115.
- 92 См.: Грицевская И.М. Иерусалимский Устав 67 глав («Око церковное») и его месяцеслов: распространение и развитие на Руси в XV в. // ДРВМ. М., 2020. № 1(79). С. 143—155.
- 93 См.: Лосева О.В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов... См. также: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых... С. 48, 394.
- 94 Для исследователей XIX в. такое предположение, возникавшее по умолчанию, просто не требовало доказательств: Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. СПб., 1866. Т. 4. С. 256—260; см. также: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых... С. 49.
- 95 В этом смысле показательно особое внимание, которое Епифаний Премудрый уделяет происхождению Сергия Радонежского, приводя обстоятельства, оправдывавшие утрату боярского статуса родом преподобного.
- 96 Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 152—184.

- 97 Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов XV в. СПбИИ РАН, кол. Н.П. Лихачева. № 161: история создания // ДРВМ. 2020. № 3(81). С. 143—167.
- 98 НИОР РГБ. Троицкое собрание. № 761. Л. 279; опубл.: Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. СПб., 1877. Т. 8. Кн. 2. Ч. 3. С. 42. Прим. 56.
- 99 Мельник А.Г. Становление культа юродивого Исидора Ростовского... С. 32—33; Городилин С.В. Между «немечьской землей» и Ростовом... С. 417—427.
- 100 Подробнее см.: Городилин С.В. Между «немечьской землей» и Ростовом... С. 427—434, 440.
- 101 Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова... С. 283; ср.: Мельник А.Г. Становление культа юродивого Исидора Ростовского... С. 32—33.
- 102 Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 203. Заметим, что такое указание отсутствует в ред. А (по классификации З.Н. Исидоровой), к которой принадлежит и ранний список 1470-х годов, появляясь только в ред. Б и В (Исидорова З.Н. О редакциях Жития св. Исидора Твердислова // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 98).
- 103 Об отношениях взаимного дарения между благодетелями и молящимися за них, сохраняющих свою значимость и после смерти, см.: Эксле О.Г. Memoria и мемориальная традиция в раннее Средневековье // Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 258—260 и далее; Арнаутова Ю.Е. Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 24—25.
- 104 См.: Городилин С.В. Между «немечьской землей» и Ростовом... С. 440—442.
- 105 Заметим тут, что предложивший политическую стабильность, отсутствие внешней угрозы христианству и экономическое благополучие в качестве общих факторов, провоцирующих распространение юродства, С.А. Иванов в конкретном случае Павла Коринфского, тем не менее, связывает рост его популярности со страхом перед арабским нашествием, а появление стихотворного канона этому юродивому — с осадой врагами его родного города (Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 110). Для сопоставления укажем на особую роль Исидора, к которому в ранней службе этому святому ростовцы обращают особое моление о пребывании «граду твоему» непоколебиму и безмятежну «wt наветь вражиихъ и wt поганьскаго нашѣствія» (Мельник А.Г. Становление культа юродивого Исидора Ростовского... С. 30—31; Городилин С.В. Между «немечьской землей» и Ростовом... С. 442. Прим. 44). Следует упомянуть и Прокопия, главное прижизненное чудо которого связано именно со спасением города от грозившей катастрофы, а актуализация культа Прокопия и Иоанна в Смутное время — с защитой Устюга от нашествия «литвы и черкас». Мельник А.Г. Становление культа юродивого Исидора Ростовского... С. 32.
- 107 См.: Турилов А.А. К истории ростовского владычного скриптория XIII в.: старые факты и новые данные // Хризограф. М., 2009. Вып. 3. С. 238—252; Лосева О.В. Жития русских святых в составе древнерусских Проло-

- гов XII — первой трети XV веков... С. 251; *Вершинин К.В.* Мерило Праведное в истории древнерусской книжности и права. М.; СПб, 2019. С. 228, 262; Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Под ред. В.Г. Дружинина. СПб., 1897.
- 108 См.: *Городилин С.В.* Московская вотчина ростовских епископов: к вопросу о ранней истории Дорогомилова // Археология русского города: Материалы научно-практического семинара 2019 года / Труды столичного археологического бюро. М., 2020. Т. 4. (В печати).
- 109 Постоянное посещение ими Ростова фиксируется уже начиная с великого княжения Василия Васильевича. См. также: *Мельник А.Г.* Московский великий князь Василий III и культы русских святых // Ярославский педагогический вестник. 2013. № 4. Т. I (Гуманитарные науки). С. 7—12.
- 110 Мнение, что чудо Исидора о князе, когда святому, пришедшему в княжии палаты, где готовился пир с епископом, слуга не дал напиться, после чего вдруг иссякли все запасы питий для пира, вновь появившиеся лишь после того, как прогнанный юродивый вернулся и благословил епископа чудесной просфорой, является единственным примером такой провокации, и что Исидор тут «задирается первым делом к власть имущим» (*Иванов С.А.* Блаженные похабы... С. 202—203), кажется все же менее вероятным, чем интерпретация эпизода в рамках парадигмы нищелюбия, предполагающего для князя обязанность милостыни, а для нищего — право о ней просить. Норма, по которой княжеские пиры должны сопровождаться угощением нищих, оказалась грубо нарушена: просящему не дали даже воды, и для восстановления должного хода вещей была задействована медиативная функция чуда.
- 111 См. также: *Преображенский А.С.* Иконография Василия Блаженного... С. 66.

Содержание

Вступительное слово заместителя директора Исторического музея по научной работе А.Д. Яновского.	3
Вступительное слово настоятеля Патриаршего подворья в Зарядье, протоиерея Вячеслава Шестакова	5
<i>Малышева Н.Н., Сарачева Т.Г.</i> Последний автограф. Страницы биографии протоиерея Покровского собора Иоанна Иоанновича Кузнецова	7
<i>Серебрякова Е.И.</i> По следам работы И.И. Кузнецова с рукописями Синодальной библиотеки	25
<i>Ерусалимский К.Ю.</i> И.И. Кузнецов о Житии Василия Блаженного: проблемы текстологии и сохранности списков	42
<i>Малыгина А.А.</i> Надписи на веригах святого Иоанна Блаженного: итоги расшифровки	77
<i>Макарий (Веретенников), архимандрит</i> Вифлеемская святыня	91
<i>Берхина Т.Г.</i> Настоятели собора Покрова на Рву второй половины XIX в.. . . .	96
<i>Соболева А.Е., Соболева М.Е.</i> Рукопись Жития Александра Свирского из собрания Покровского собора в кругу лицевых рукописей Жития	111
<i>Маслова Ю.В.</i> Храм Василия Блаженного в произведениях декоративно- прикладного искусства (на примере лаковой росписи из собрания ВМДПНИ)	132

<i>Панова Т.Д.</i> Судьба захоронения митрополита Алексея	142
<i>Шадуңц Е.К.</i> История исследования и реставрации Никитской церкви (1566—1567) села Елизарова.	155
<i>Тарасов А.Е.</i> Сборник «Книги глаголемая Пчела вельми мудра» из собрания ГИМ и церковное строительство в Москве в конце XV — начале XVI в.	174
<i>Степанова О.В.</i> Храмоздательство на Двинской земле в правление царя Михаила Федоровича	181
<i>Городилин С.В.</i> К вопросу о формировании агиологической модели юродской святости в агиографии позднего русского Средневековья	190
<i>Носов А.В.</i> Уваровская редакция Жития Лазаря Муромского и начальный процесс сакрализации Обонежья в середине XIV в.	224
<i>Савина Л.Н.</i> К вопросу о судьбе иконостаса трапезного Сергиевского храма Свято-Троицкой Сергиевой Лавры	233
<i>Власникова М.А.</i> Изменение функциональной типологии Воскресенского Смольного собора в XX — начале XXI в. в контексте его сохранения	244
<i>Катаев Р.С.</i> Реконструкция исторического интерьера Воскресенского Смольного собора	256
<i>Мирлас И.А.</i> «В лаптях, но со своим народом»	260
<i>Майоров Р.А.</i> К биографии священника Иоанна Тимофеевича Верховского. . .	271
<i>Кириянова О.Г.</i> Музейные учреждения приходов Русской Православной Церкви начала XXI в..	280
Список сокращений	289
Сведения об авторах.	292

ГИМ ИСТОРИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

Научное издание

Актуальные проблемы изучения и сохранения
памятников архитектуры

Чтения памяти И.И. Кузнецова
Выпуск 1

Редакционно-издательский отдел ГИМ
Заведующая *Г.В. Лемигова*
Редактор *С.Н. Романова*
Художник *А.Н. Белов*

Фотоотдел ГИМ
Заведующий *С.В. Милицкий*
Фотограф *Г.Г. Сапожников*

ISBN 978-5-89076-402-7

Электронная версия

Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный исторический музей»
109012, Москва, Красная площадь, д. 1

Книги и сувениры Государственного исторического музея можно приобрести
в нашем интернет-магазине **www.shm-store.ru**

Будьте в курсе наших событий

