

ИЗ ЛЕГЕНД СТАРОГО АФОНА: ЛИОНСКАЯ УНИЯ И СВЯТАЯ ГОРА

© 2013 г. Д. М. Буланин

Статья посвящена циклу легенд, известных как на греческом, так и на церковно-славянском языке. Изучаемые легенды занимают промежуточное положение между письменностью и фольклором. В них повествуется о действительном или вымышленном событии – разорении католиками Афонской горы. Цель агрессии заключалась в том, чтобы сломить сопротивление монахов, которые не хотели признавать Лионскую унию (1274 г.). Анализ культурной ситуации и особенности текстов позволяют считать датировку того корневого мифа, который по-разному варьируется в каждой из легенд, периодом до XV в. маловероятной. По мнению автора, центром, откуда не только расходились по всему православному миру легенды, но и где оформился сам корневой миф, является Зографский монастырь.

The paper deals with the cycle of legends, which exist both in Greek and in Church Slavonic. The legends under consideration sit in-between the written tradition and folklore. They cluster around certain event – the real or imaginary raid of Catholics on Mount Athos. The attack was intended to break the resistance of the monks unwilling to join the Union of Lyon (1274). The cultural and textual evidence makes it highly improbable that the core myth, which is developed in different ways in each legend, antedates the 15th century. The author suggests that Zograf monastery was not only the center wherefrom the legends spread all over the Orthodox world, but also the place where the myth itself was born.

Ключевые слова: цикл легенд, греческий язык, церковно-славянский язык, церковная уния, фольклор, письменность.

Key words: cycle of legends, Greek, Church Slavonic, Church Union, folklore, written language.

Фонд славянских рукописей, хранившихся в афонском монастыре Святого Павла, был на Святой горе третьим по значимости после фондов Хиландара и Зографа. Поэтому гибель его при пожаре, случившемся в обители в начале 1900-х гг., позволительно, не впадая в патетику, сравнить с потерями, понесенными корпусом древней славяно-русской книжности вместе с утратой московских библиотек графа А.И. Мусина-Пушкина и профессора Ф. Баузе или в результате уничтожения рукописей Народной библиотеки в Белграде, ставших жертвой бомбежки 1941г. Реконструировать состав славянского раздела библиотеки Святого Павла, навсегда закрытого для историка, можно только отчасти – по обзору, напечатанному неутомимым исследователем славянских древностей архимандритом Леонидом (Кавелиным) [1, с. 24–52]. Правда и то, что урон мог бы оказаться большим, если бы не некоторые привходящие обстоятельства. Следует учитывать, что архимандриту Леониду довелось подержать в руках лишь остатки грандиозного некогда склада раритетов, относящихся до славянской книжной старины. Однако судьба распорядилась так, что Святой Павел довольно

рано, еще в XVIII в., перешел к грекам, которые не имели ни интереса, ни охоты разбираться в драгоценных для истории славянской письменности единицах хранения. Последние закономерным образом стали одна за другой покидать стены монастыря. В действительности, процесс этот начался даже раньше – первая партия рукописей отбыла с Афона стараниями старца Арсения Суханова. Столетием позже какие-то манускрипты забрал из Святого Павла Паисий Величковский, и они осели в собраниях Нямецкого и Ново-Нямецкого монастырей. Несколько рукописей перешло в другие славянские монастыри на Афоне – Хиландар и Пантелеймонов. Ну, а потом настала очередь антикваров и книголюбов. Едва ли нужно доказывать, что выносилось и вывозилось самое древнее, самое дорогое, самое привлекательное. Достаточно сказать, что рукописи, которые получил в подарок при посещении Святого Павла лорд Роберт Керзон, поныне остаются лучшим украшением славянской коллекции Британского музея [2. Nos. 77–79]. Одна из них – знаменитое Лондонское Евангелие царя Ивана Александра. И все же – при всех сделанных оговорках – гибель в пламени того, что еще оставалось в мо-

настыре, – событие в высшей мере прискорбное. Там и ко времени архимандрита Леонида хранилось еще немало уникамов, достойных внимания археографов.

Поскольку рукописи из пепла не возродишь, стоит приглядеться к тому немногому, что от них уцелело. Сказанным определяется значение нескольких тетрадей, отделенных от какого-то книжного блока и находящихся в Рукописном отделении РНБ под шифром F.I.643 [3, с. 78–79]. Фрагмент попал в библиотеку в комплексе с прочими рукописными материалами епископа Порфирия (Успенского), который не только видел его *in situ* – в составе материнского сборника монастыря Святого Павла, но и использовал в знаменитой “Истории Афона” [4, с. 3–26, 129–132]. В своей “Истории” ученый умолчал лишь об одном – о том, что он, забыв восьмую заповедь, вырвал и забрал себе соответствующие тетради из Свято-Павловского кодекса. (Замечу мимоходом, что перед нами не единственное хищение из библиотеки Святого Павла, лежащее на совести ученого церковника; среди его Свято-Павловских трофеев находим не только южнославянские рукописи и отрывки из рукописей, но и древнерусский памятник – двенадцать листов из Псалтири XII в., хранящиеся сейчас под шифром РНБ, Q.п.I.37.) На счастье, жизнь полна чудес, восстанавливающих нарушенное грехом равновесие, так что украденный фрагмент F.I.643 остался на сегодня реликтом библиотеки, в природе уже не существующей.

Что же представляет из себя добыча Порфирия? Перед нами – отрывок из сербской рукописи (тетради 36–38), датирующийся серединой XVII в., на котором переписано Сказание о Святой горе Афонской с именем некоего Стефана Святогорца. Если принять в расчет замечание Порфирия о том, что наличный фрагмент завершал собой некий сборник со “словами святых отец”, пожалуй, нельзя исключить, что он находился в конце одного из двух кодексов, описанных архимандритом Леонидом под № 26 и 27 [1, с. 45–46]. Как следует из писцовых записей, эти кодексы содержали первую и вторую части сборника “Златоуст”. Если данное предположение так или иначе подтвердится, наш фрагмент придется передатировать и поместить в начало XVII в., ибо упомянутые записи гласят, что та и другая книги переписывались в 1601 г. За отсутствием более надежных данных, подтверждающих высказанное предположение, вернемся к материалам, доступным осязанию, – фрагменту Порфирия и читающемуся в нем Сказанию Стефана Святогорца. Архивные и библиографические разыскания показали, что у славянских книжни-

ков в обращении находилось еще, по меньшей мере, два списка этого Сказания: первый, до мелочей совпадающий с фрагментом Порфирия и почти современный ему, уцелел в сборнике из коллекции славянских рукописей Хиландарского монастыря, № 488, второй, пока не найденный, – с некоторыми существенными отличиями – был замечен московскими книжниками еще в XVII в. и использован при издании памятника в составе книги “Рай мысленный” (Иверский Валдайский монастырь, 1658–1659). Если говорить о заголовке Сказания, то лаконизм, в соответствии с принятыми тогда нормами, не относится к числу его достоинств: “Сказание о Святей горе Афонсцей, како бысть в ждрей пресвятей владычицы нашей Богородицы и како Свята гора нарече се и в периволье, иже и повесть о божественных иконах чудеси, и о обителиих отчести здане, и воспоминание в последних иже на святых богоносных отец приключиши се от мръзских латинь Божий гневъ. И о тех и иных повестей воспоминание съписано божьством Стефаном, благослови, отче” (см. [5, с. 749–763]). Порфирий (Успенский) не был бы профессионалом высокого класса, если бы польстился на второсортную литературу, так что, еще не читая текста, современный исследователь может смело поручиться за культурную значимость записанного на Свято-Павловском фрагменте сочинения с цитированным заглавием. Действительно, произведение с именем Стефана есть не что иное, как летопись наиболее значимых сверхъестественных событий, случившихся на Афоне, которые в совокупности складываются в своеобразную летопись монастырской колонии. Сказание Стефана состоит из двух частей, примерно одинаковых по объему. Первую, открывающуюся апокрифом о путешествии Богоматери на Афон и Кипр, допустимо считать специфической разновидностью собрания местных легенд “Патриа”. Возникновение этого собрания не отодвигается знатоками святогорской старины в древность глубже середины XV в. Тексты, из которых составлен “Патриа”, в том числе в разновидности Стефана Святогорца, представляют собой цепочку разрозненных эпизодов при отсутствии сквозной фабулы. Связаны они единственно лишь общей для всех эпизодов приуроченностью к Афонской горе. Поэтому не слишком уже противоестественным выглядит присоединение к “Патриа” второй части Сказания, повествующей о карательной экспедиции против мятежных монастырей на полуострове Халкидики, которая будто бы была организована после заключения унии Лионским собором 1274 г. На этом последнем сюжете я и хотел бы теперь остановиться.

Сложность здесь в том, что для правильной его интерпретации необходимо привлечь целую группу родственных по теме источников – рассказов о попытке насильственно внедрить церковную унию на Святой горе. Разобрав опознавательные приметы всех составляющих этот своеобразный комплекс, мы с большей уверенностью определим входящие в него писания как типический продукт афонского благочестивого фольклора. Такой вывод, помимо прочего, имеет и некоторое методологическое значение. Он должен предостеречь от слишком смелых попыток приравнять афонские легендарные повести к беспристрастным историческим протоколам, непосредственно опрокинуть сообщаемые там имена и события на конкретную историческую действительность. Между тем, в отношении рассказов о бесчинствах униатов на Святой горе подобные попытки предпринимались и предпринимаются вновь и вновь, в том числе весьма почтенными знатоками славянских и средневековых греческих древностей. Словом, речь пойдет о вечной проблеме соотношения факта и вымысла в религиозных писаниях, стоящих на рубеже между литературой и фольклором.

В качестве предупреждения следует сказать несколько слов об афонской мифологии, которую из-за богатства чисто восточных фантастических сюжетных поворотов и художественных деталей смело можно поставить в ряд с классическими – по их пристрастию к небылицам – памятниками христианской литературы, рассказывающими о чудесах Египта, вроде Житий Павла Фивейского и Антония Великого или знаменитого “Лавсаика”, труда Палладия Еленопольского. Обычно святогорские легенды инкорпорируются в путеводители или в мемуары путешественников и пилигримов, которые из столетия в столетие обходили священные холмы и горы полуострова Халкидики, причем распределяется материал по простейшему – топографическому принципу, в зависимости от его связи с той или иной обителью. Подобные книги, известные во множестве, отнюдь не претендуют на научную точность, ибо основаны по преимуществу на рассказах старцев, которые больше хотели поразить воображение слушателей и путешественников, чем обставить доказательствами свои речи или придать своим изобретениям хотя малую толику правдоподобности¹. Комплексного исследования всего корпуса, образованного продуктами афонского мифотворчества, как некоей цельной художественной системы, на сегодняшний день не существует, нет

даже сколько-нибудь полного описания входящих в этот корпус ингредиентов. Оно и неудивительно – слишком неоднородны источники, подлежащие учету и классификации. Нельзя забывать, что значительная часть материи, которую принято называть афонским фольклором, передавалась не только устно, она проникла и в письменность: иногда – в виде записей легенд, а иногда в безупречной литературной оболочке; удержалась в рукописях на греческом и славянском, порой в переводе на новогреческий язык, или еще в виде гибрида, с вкраплениями в древнегреческий субстрат народной лексики; в некоторых случаях письменность фиксировала устные повествовательные формы, а в других, наоборот, служила толчком для устного народного творчества. Тот, кто будет готовить свод памятников, входящих в этот конгломерат, не имеет права пренебречь, кроме прочего, афонскими иконами и реликвиями – физическими артефактами, давшими повод к рождению легенды, сценами из настенных росписей, объединенными общим сюжетом, наконец, образчиками документальной письменности – актами, с их обширным иногда повествовательным разделом – *narratio* (ср. хотя бы Зографские подложные грамоты). Вообще, применительно к Афону, если учесть давние книжные традиции его насельников, правильнее, наверное, делать акцент не на форме воплощения и последующего бытования отдельно взятой легенды – устной, письменной или в зрительных образах, а на особенностях содержания этой легенды.

У афонского фольклора (за неимением лучшего, пользуясь этим термином, никоим образом не настаивая на устном непременно генезисе всех фольклорных сюжетов) есть еще две характерные черты, обусловленные самой историей монастырской колонии. Во-первых, интенсивная мифологизация своего прошлого стартовала на Афоне сравнительно поздно, получив мощный импульс в результате череды трагических событий, завершившихся падением Константинополя в 1453 г. Окруженная неверными и оставшись в полной политической изоляции, Святая гора стала осмыслять себя как последний оплот православия, обобщая и гиперболизируя памятные случаи из собственного прошлого. Тогда-то и возникла потребность подкрепить новый статус отмеченной Вышней благодатью горы приличествующей ей атрибутикой – священные места требовалось изукрасить священными преданиями. О более раннем периоде мифологизации сакрального локуса мы, как правило, не знаем толком ничего, хотя – судя по нескольким репликам в балканской живописи XIV в. – ореол легенды, образовавшийся в итоге

¹ Из книг подобного рода, пожалуй, лучше и богаче других по учетному в ней материалу (см. [6]).

над ожерельем афонских монастырей, возник не совсем на пустом месте (ср. балканские изображения Богоматери Троеручицы или композиции, ассоциирующиеся с Чудом Михаила и Гавриила архангелов о Дохиарском монастыре) [5, с. 707–727]. Во-вторых, всякий почти мифологический сюжет, куда бы ни вели его истоки, неизбежно подвергался воздействию интернационального контекста, созданного разноплеменным контингентом афонской конфедерации монастырей. Это значит, что исследователь, обращающийся к судьбе отдельно взятого сюжета или мотива, должен учитывать, по меньшей мере, две ветви традиции – собственно греческую и славянскую. Чаще всего южнославянскую. Ибо, если говорить о Древней Руси, то там, в пределах до конца XVI в., значимость святогорского компонента как самостоятельного фактора в культурном развитии (несводимого к русско-греческим и русско-южнославянским связям как феноменам общего порядка) обычно непомерно преувеличивается современной историографией. Недоверие к чистоте греческой ортодоксии после Флорентийского собора, затем атмосфера культурного самодовольства, установившаяся на Руси с XVI в., – все это мало благоприятствовало сторонним влияниям на московитов. Не приходится удивляться, что – как отдельные легенды, так и циклы афонских сказаний – представлены в московской письменности очень и очень выборочно. За преимущественным их большинством просматривается устный источник информации, именно, рассказы святогорцев, зачавших в Московскую Русь с конца XV в. и никогда не возвращавшихся домой с пустыми руками. Их серьезные доклады и вздорные побасенки – это своеобразная мзда за полученную милостыню. Порфирий (Успенский) полагал (правда, только применительно к апокрифу о путешествии на Афон Богоматери), что, после взятия Константинополя турками, интенсивную работу воображения у афонских мифотворцев подстегнул 1568 г., когда султан Селим II лишил святогорские монастыри их имений, так что главным источником существования обителей стали сборы таксидиаров, разошедшихся по всему православному миру выпрашивать подаяние. Душещипательные подробности, которыми теперь дополнительно расцвечиваются прежде бывшие афонские легенды, равно и появление на свет новых легенд, вызваны, считал ученый иерарх, стремлением размягчить сердца боголюбцев и ущедрить руку дающего [4, с. 18–21].

Сказанным задаются рамки для разбора интересующего нас эпизода или эпизодов из прошлого Святой горы – истории о разорении Афона

униатами, истории, которая целым циклом греческих и славянских повестей прикрепляется к царствованию императора Михаила VIII Палеолога и рассматривается как печальное последствие Лионской унии. В московскую книжность этот псевдоисторический сюжет проник довольно поздно, в составе известного уже нам сочинения Стефана Святогорца. Его Сказание вынесено в начало также упоминавшейся выше книги “Рай мысленный”, изданной в Иверском Валдайском монастыре в 1658–1659 гг. Монастырь на Валдае входил в тройку новоучрежденных обителей (наряду с Кийским Крестным и Воскресенским Новоиерусалимским), которые пребывали под особым надзором патриарха Никона и которые, по непонятному нам до конца проекту патриарха, должны были репродуцировать в границах Московского царства сакральную карту всего Христианского Востока. Валдайский монастырь, согласно этому проекту, строился, прежде всего, как русская реплика Ивиона, а через синекдоху – как образ горы Афон в целом, и далее – образ Православного Востока, коль скоро его воспринимали в качестве особого ноуменального пространства. Понятно, соответственно, сколь ответственной была идеологическая нагрузка “Сказания о Святой горе Афонской”, которое издатели, явно по согласованию с патриархом, поместили в программной книжке Валдайского монастыря, и поместили на заведомо маркированном месте. Идеологический вес Сказания явствует также из того, что оно, вразрез с общей тенденцией, достигло Древней Руси не через живых носителей, а книжным путем. Вторую часть сочинения, сообщающую о разгроме Афона, я назвал Зографской повестью (чтобы избежать смешения с другим “Сказанием о святой горе Афонской” – довольно популярным итинерарием XVI в.). Зографская повесть – наиболее пространная из статей антиуниатского цикла, поэтому получить общее представление о его содержании удобно именно по ней. Кроме того, благодаря печатному станку, она стала самой распространенной среди изучаемых текстов, в числе прочих мест – история полна парадоксов! – на той самой Святой горе, откуда был получен оригинал для издания (мы помним также о сербских списках из монастыря Святого Павла и из Хиландара). Пример того, что *habent sua fata libelli*².

Начинается рассказ *ex abrupto* с довольно обширной исторической экспозиции: “Воинство и рать имеяше зело содержаща между греки и латыни”. У греков, так продолжается увертюра,

² Далее цитируется по изданию Иверского монастыря [7, л. 1–34 первого сч.].

не все складывалось благополучно и на севере, ибо тогда же “Византийское царство дань даяше болгаром”. Как бы это ни было болезненно для самолюбия Византии, ей пришлось прибегнуть в борьбе с “италияны” к помощи именно Болгарии, а той правил в оное время “великий” Иоанн Калоян. По договору с греками, он “попирает Фругию” и очищает исконные владения ромеев. Но, о неблагодарность! – Вместо того чтобы радоваться достигнутому, император Михаил стал вынашивать против болгарского царя коварные замыслы, не приведшие, впрочем, ни к каким результатам, потому что царь надежно укрылся в своих землях. Когда же наступил благоприятный момент, Калоян отомстил – обрушился на территорию Византии, все сметая на своем пути, и дошел даже до Пелопоннеса – “Пелопова острова” (в “Рае мысленном” ошибочно – “Велопова”), переселяя при этом греков в Болгарию, а болгар на греческие земли. Видя печальные последствия своих интриг, император снарядил посольство в Италию, к латинянам, умоляя выручить его из беды: вы и мы, заверял Михаил, – одинаково пострадали “от превозношенных скиф”, между тем как мы, греки, стремимся всей душой к религиозному единomyслию с римской церковью. Отчаяние побудило “схизматиков” к редкой уступчивости, и “владыки латинумудрени” не растерялись, не преминули воспользоваться моментом – отбыли в Константинополь, а в “мимохождении” решили разобраться с Афоном.

Далее следует подробный рассказ о том, как было сломлено сопротивление взбунтовавшихся иноков: в лавре святого Афанасия, с которой началась карательная акция, от латинян избавились хитростью, выставив для совместного с ними богослужения расстриженного священника. Напротив, насельники Иверского монастыря отбросили страх, предав анафеме нечестивцев, за что и были подвергнуты жестоким репрессиям: большинство загрузили в монастырский корабль и вместе с ним потопили, тех же, кто помоложе, притом родом иверы, отправили в Италию для продажи в рабство. Настала очередь Ватопеда, братия которого, за исключением недужных и старых, в ужасе разбежалась по дебрям и лесам. Умертвив всех, кто попал к ним в руки, латиняне стали склонять к унии самого игумена, но услышали из его уст одни обличения. Разозленные, они повесили настоятеля с подручными, и с той поры урочище, где умертвили несчастных, называется “вешали”, или по-гречески – “фурковуни” (φουρκουβουνί; в южнославянских списках Зографской повести стоит чтение архетипа – “вешалу брьдо”, т.е. “холм виселицы”). Дальше путь карателей лежал в Зограф,

сопротивлению которого пересказываемая повесть отводит более всего места. Вдохновляемые игуменом Фомой, самые мужественные иноки из Зографа и несколько мирян заперлись в башне-пирге и затеяли оттуда с интервентами многословную богословскую полемику. Не в силах одолеть противников в споре, нечестивые подожгли пирг, где и нашли свой конец монастырские подвижники. Рассеявшись по Афону и предавая все огню и мечу, безбожники, со второй попытки, взяли штурмом и подвергли разрушению протат. Прота казнили. Далее, переключившись на западный берег полуострова, латиняне оказались у стен Ксиропотама, братия которого проявила слабость, признала унию, за что и была примерно наказана: по ходу службы, когда возглаголено было имя римского первосвященника, случилось землетрясение, стены монастыря обрушились и погребли под своими обломками многих из местных веротступников вместе с агрессорами. Оставшиеся в живых латиняне, охваченные ужасом, быстро собрались, сели на корабль и убрались восвояси. Тогда же, извещает читателей повесть, прекратило совершаться знаменитое Ксиропотамское чудо с грибом, ежегодно выраставшим под церковной трапезой и обладавшим целебными свойствами. Рассказывая далее о том, как уцелевшие старцы погребали тела погибших, и – при содействии благочестивых царей – возвращали монастырям прежнее благолепие, автор заканчивает мажорными интонациями: сколько бы ни разоряли Святую гору – будь то агаряне или сарацины, она неизменно возрождается и остается убежищем для всех правоверных христиан.

Местом происхождения Зографской повести является Афон, скорее всего, Зографский монастырь (отсюда наше условное название). Датировка ее связана с некоторыми трудностями, между прочим, потому что не понятна роль, сыгранная в развитии текста компилировавшим рассказ Стефаном Святогорцем, чье имя вынесено в заглавие опуса. В частности, мы не в силах ответить, на каком этапе литературной истории памятника срослись более или менее автономные разделы – находящаяся в Сказании особая разновидность “Патриа” (первая часть) и Зографская повесть о латинском разорении (вторая часть). Если брать их в качестве единого целого, одна временная граница устанавливается однозначно как 1453 г. – Сказание бесспорно осведомлено о печальной судьбе Константинополя, а вот вторую границу мы проводим пунктиром – это конец 1590-х гг., когда было написано (скорее всего, в том же Зографе) Послание епископам Иоанна Вишенского, активно используя

щее Сказание, но лишь последнюю его часть – Зографскую повесть.

Здесь кстати будет напомнить, что легендарные или, как в нашем случае, псевдоисторические сюжеты из афонского мифологического фонда надлежит рассматривать во всей совокупности их воплощений и вариаций. Поэтому, умалчивая пока о тенденциях и своеобразии Зографской повести, перечислим другие греческие и славянские тексты, повествующие о притеснениях Афона папистами – будто бы в связи с Лионской унией: (а) Написанная по-гречески повесть о разорении Афона, которую обычно именуют синаксарной, а я прозвал “Стандартной” из-за наибольшей популярности ее в греческой письменности сравнительно с прочими. “Стандартная” повесть, не всегда устойчивая по словесному оформлению и встречающаяся в списках с XVI в., составлена, как думают, лет на пятьдесят раньше [8, N 2333, 2333b]. Издавалась она многократно, а на славянский язык переведена небезызвестным Василием Григоровичем-Барским [9, с. 402–407]. (б) Вторая синаксарная повесть на греческом языке, которую издатель считал источником “Стандартной”, но которая очевидным образом представляет собой самостоятельное произведение [10, S. 79–88]. Выявлена она в единственном списке XVII в., однако же по тексту памятника не встречается таких несообразностей, которые требуют непременно приравнивать дату списка к дате сочинения. Словом, произведение могло быть написано и одним-двумя столетиями раньше. (в) Известная только в славянской письменности Повесть о Ксиропотамском монастыре, коротко касающаяся, помимо чудесных событий в Ксиропотаме (чудо с грибом), разорений, произведенных латинянами и в других афонских монастырях [11, с. 332–335]. *Terminus ante quem* задан датой, выставленной перед рассказом и сообщающей, что Повесть доставили с Афона в Супрасльский монастырь в 1546 г. Что касается другой временной границы – это вопрос дискуссионный, к которому нам еще предстоит вернуться. (г) Повесть о Зографских мучениках, которая посвящена только лишь одной странице из афонской трагедии – беспощадной расправе униатов с насельниками Зографа, сожженными в башне-донжоне, и которая сохранилась в единственном списке – фрагменте, уцелевшем от Пролога особого состава среднеболгарской редакции³. Фрагмент хранится в Российской государственной библиотеке, собр. Григоровича, № 24/8 (М. 1706/8) и, согласно новейшей датиров-

ке А.А. Турилова, относится к XVII в. По поводу времени написания самой Повести не утихают споры, и далее я не премину высказать свое мнение на этот счет. В качестве отдельного номера (д) к приведенному ряду должна быть присоединена и пересказанная только что Зографская повесть.

Все препоны, стоящие на пути к интерпретации произведений этого ряда, обусловлены в конечном счете тем, что никаких положительных известий о массовом терроре на Афоне, вызванном неприятием тамошними иноками Лионской унии, до нас не дошло. То есть надо понимать правильно: император Михаил VIII, правитель искусный, хотя жестокий и коварный, не побоявшийся разрыва с бескомпромиссным патриархом Арсением, не усомнился бы силой привести к покорности афонских монахов. Но унию не признал никто: соединение с римским престолом было изначально фикцией, мертворожденным детищем внешней политики возрожденной Византии – ромеи, особенно духовенство, отказывались исполнять решения собора 1274 г. Император спешил заключить унию из дипломатических соображений, сляясь через папу предотвратить назначенный уже реваншистский поход Карла Анжуйского на только что возвращенный греками под свою руку Константинополь. Для духовенства же Восточной церкви, если не считать отдельных ренегатов, проект унии был по определению неприемлем. Духовенство (и не оно одно) не соображалось с политическими доводами ни тогда, ни после. Вообще, империя мыслилась ромеями в категориях, оторванных от реальности, как мистическая идея, реализация которой в отрыве от ортодоксии была нонсенсом. Иными словами, верность православию обеспечивала континуитет империи, а первейшая обязанность императора заключалась в том именно, чтобы поддерживать чистоту верования (подробнее см.: [13]). Вполне закономерно поэтому, что афонские монахи, в преддверии унии, направили Михаилу Палеологу послание, где обращались к нему в самых почтительных выражениях, но при этом решительно отмежевывались от католиков и разбирали их догматические и обрядовые заблуждения⁴. Быть может, данное сочинение, упоминаемое, кстати, в “Стандартной” повести (“догматическая и обличительная эпистолия”), поспешествовало распространению легенды о рейде на Святую гору в XIII в. – по крайности, в некоторых разновидностях этой легенды. Нельзя даже исключить, что данное посла-

³ Памятник печатался неоднократно. Наиболее известное издание [12, с. 437–440].

⁴ Издание текста см.: [14. Отд. 2.2, с. 622–633; 15, р. 376–403]. (Книга осталась для меня недоступной.) Разбор послания императору см. [16, с. 141–154].

ние находилось в руках у сочинителя Зографской повести, когда ему пришлось описывать прения с католиками-агрессорами, затеянные запершимися в пирге иноками. Правда, доказать этот последний тезис нелегко, потому что набор аргументов, употреблявшихся для обличения католиков, не отличался большой вариативностью. Как бы там ни было, от корректных, хотя и твердых, выражений упомянутого послания до массового кровопролития на Афоне, о котором идет речь в названных сейчас повестях, – путь неблизкий. Итак, даже самые общие соображения навевают сомнения в исторической безупречности рассказов о погроме Афона.

К сожалению, занимающие нас повести до сих пор не стали объектом комплексного источниковедческого исследования, которому должно предшествовать воссоздание истории текста каждого из номеров в отдельности. Соответственно, следующие далее заметки можно квалифицировать как самый первый подступ к теме. Вчитавшись в наши творения, довольно быстро понимаешь, что точно разместить их на временной оси невозможно – так много в каждом из текстов вымышленных и взаимоисключающих деталей. В сущности, неизменными остаются только две вещи – виновником погрома провозглашается Михаил VIII Палеолог, и одинаково описывается маршрут карателей по Святой горе (за исключением Повести о Зографских мучениках, где соблюдено единство места) – начав с лавры, они идут к Иверскому монастырю, дальше к Ватопеду, потом к Зографу, оттуда в Карею, чтобы завершить свой поход в Ксиропотаме, где, как мы знаем, их постигает божественное возмездие. Повесть о Ксиропотамском монастыре добавляет несколько промежуточных пунктов между лаврой и Ивионом, насельники этих пунктов, говорится в Повести, подчинились обстоятельствам – таковы Амальфитанский монастырь, Каракал и Алипиев на землях Кутлумуша (в Повести – “Алимпьева обитель”)⁵. Позднейшая устная традиция еще более расширила масштабы латинского разорения XIII в., включив в число пострадавших монастыри, о которых в книжных источниках не сказано ни слова [6, р. 297–307]. Такая неустойчивость сюжета, к которому при каждой репризе подключаются новые эпизоды и мотивы, или частично переосмысляются исходные положения, тоже сближает рассказы о рейде латинян на Святую гору с фольклорными текстами.

Неосуществимость датировки в абсолютных величинах не исключает попыток выстроить

относительную хронологию, то есть выяснить последовательность возникновения одних текстов или вариантов сравнительно с другими. Я приводил уже, как мне кажется, убедительные доказательства того, что Зографская повесть писалась или придумывалась позднее Повести о Зографских мучениках и отчасти на ее основе [5, с. 696–701]. Удалось также доказать, что не дошедший до нас список компиляции Стефана Святогорца, которым пользовались издатели “Рая мысленного”, был ближе к Повести о Зографских мучениках, чем обе известные нам рукописи – Хиландарская и Свято-Павловская. Далее можно, я думаю, настаивать, что две указанные повести первичны относительно Повести о Ксиропотамском монастыре: в них, в частности, одинаково обыгрывается фамильное имя императора Михаила Палеолога, который получает прозвище Матеолог (*mataiologos*), в то время как в третьей он награждается определением “суетаславного”, значит – уже как перевод греческого прозвища. Хотя мы не вправе забывать о двуязычии как обязательном атрибуте афонской повседневной жизни, вероятность обратного развития текста в этом случае ничтожна. Важнее для группировки повестей о репрессиях католиков другое различие – в сообщении о непосредственных участниках рейда. Хотя во всех вариантах виновником трагедии признается василевс, выступивший инициатором унии и снарядивший посольство к папе, из рассказа двух повестей (Повесть о Зографских мучениках и зависящая от нее Зографская повесть) следует, что расправу на Афоне латиняне учинили по своей инициативе и своими силами, двигаясь в Константинополь⁶. Напротив, в “Стандартной” и Второй синаксарной повестях, а также в следующей за ними Повести о Ксиропотамском монастыре, император Михаил отправляется в Италию искать примирения с католической церковью собственной персоной, прихватив с собой единомысленного ему патриарха Иоанна Векка. Возвращаясь домой, они на пару и задумали навести на Афоне порядок, взяв на себя руководство всей операцией, пока Божье знамение в Ксиропотаме не положило конец бесчинствам (в “Стандартной” повести участие патриарха эксплицитно не обозначено). В тех же трех источниках в лестных выражениях упоминается Андроник II Палеолог как реставратор православия, оскверненного унией. По версии, которой придерживаются грекоязычные повести (“Стандартная” и Вторая синаксарная), византийский император пошел

⁵ Последний монастырь, со временем захиревший, помог мне отождествить А.А. Турилов.

⁶ О том, что латиняне были “наняты” императором для грабежа Святой горы, не сообщает, сколько мне известно, ни один из наших источников. Ср. [17, с. 381; 18, р. 253–266].

на дружбу с папой, изнемогая под напором двух враждебных народов – турок (агарян) и болгар. О такой расстановке сил, заявленной в первой же фразе обоих произведений и более отвечающей исторической обстановке XIV в., нежели времени правления Михаила VIII, повести, обращавшиеся в славянской письменности, дружно умалчивают. Поневоле задумаешься, не наложился ли в легендарной традиции, в ее греческой ветви, один образ на другой – образ Михаила VIII на Иоанна V Палеолога. Ведь последний в самом деле ездил в Рим и принял латинский символ веры. Замечательно еще, что о каком-либо церковном соборе, утвердившем унию, не знает ни один из вариантов сюжета, соответственно, союз с латинской церковью оказывается на совести одного императора Михаила, которого, вдобавок к прочим их особенностям, Повесть о Зографских мучениках и Повесть о Ксиропотамском монастыре не удосуживаются даже назвать по имени.

Симметрично родовым чертам грекоязычных повестей нетрудно заметить общую тенденцию у произведений, известных только в славянском языковом облики. Тенденция эта может быть определена как стремление возвеличить прошлое болгар во времена Первого и Второго царства. Так, Повесть о Зографских мучениках сообщает, что, при захвате его латинянами, монастырь лишился книг и церковной утвари, растащенных мародерами или погибших в огне, – вещей, вложенных в Зограф “от благочестивых и приснопамятных царей, Петра глаголю святого царя, и великаго Иоанна Асене, и Симеона”. Среди сохранившихся фрагментов Пролога, в составе которого находилась Повесть (в качестве чтения на 10 октября), имеется и начальная часть “Патриа” (чтение на 26 декабря) в переводе прота Гавриила (XVI в.), где, среди прочего, должна была содержаться легенда о возникновении Зографа (в дошедшем фрагменте ее нет, текст механически обрывается на середине известия о начале Ватопеда). Значит, если не из какого другого источника, убеждение в глубокой древности обители автор мог почерпнуть из находящихся у него под руками материалов. Гораздо эффектнее героизация болгарской истории в двух других повестях. В Зографской повести, вопреки исторической хронологии, современником Михаила Палеолога сделан Калоян (умер в 1207 г.) – победитель крестоносного воинства (битва при Адрианополе 1205 г.), но одновременно беспощадный уничтожитель греков “Ромеоктонос”, как он сам себя именовал, отталкиваясь от прозвища Византийского императора Василия II Болгаробойцы. Под пером составителя компиляции, который

называет Калояна “великим”, царь предстает непобедимым рыцарем без страха и упрека, живым контрастом трусливому и лживому византийскому императору. Болгарофильские мотивы Зографской повести подкрепляют предположение Порфирия (Успенского), считавшего болгаринотого самого Стефана Святогорца, под чьим именем распространялось Сказание о святой горе Афонской, где Зографская повесть занимает вторую часть компиляции. Дело в том, что в первой части этого Сказания, в находящуюся там экзегезу стихов Апокалипсиса, Стефан вставил слова, которые не допускают двойного толкования: “И дадоше се жене две криле орла велика, яко да летает в пустыни в месте си, дадоше се церкви две писании тамо, гръчско и българско...”. О славном прошлом Болгарии, годах Второго царства, когда на троне сидел царь Иван II Асень, с оттенком ностальгии, вспоминает, опять же пренебрегая хронологическими неувязками, автор Повести о Ксиропотамском монастыре. Показав позорную ретираду императора и Цареградского патриарха из Ксиропотама, рассказчик продолжает: “Та же внидоша в корабли и отидоша посрамлении, понеже тогда посуху царствоваху българе, и бе им царствующий град Тръновъ, в нем же и патриарх вселенский бе тогда, – они же морским портом царствоваху. В то время фрази и царствующий Константин град содръжаху”. Тут видно недвусмысленное указание на обновление болгарской патриархии, случившееся в 1235 г., – и сделано это указание, как мы замечаем, человеком, активно сочувствующим болгарской стороне.

По целому ряду признаков получается, что все представители цикла повестей об униатском рейде довольно четко разделяются на две группы и что эта оппозиция подкрепляется, соответственно, выбором греческого или славянского языка для воплощения сюжета: в первую группу попадают греческие повести – “Стандартная” и Вторая синаксарная, во вторую, с отчетливо звучащими “славянофильскими” нотами, Повесть о Зографских мучениках и Зографская повесть. Что до Повести о Ксиропотамском монастыре, то это, как видно, довольно поздняя контаминация, где присутствуют приметы обеих групп. С одной стороны, она явным образом выражает симпатии болгарам, примыкая к славянской ветви традиции (памятник и известен на сегодняшний день только по-славянски), будучи при этом наиболее молодым ее представителем (прозвище императора Матеолога дано в переводе). С другой стороны, как то наблюдается в грекоязычных представителях цикла, погромом руководят сам царь и патриарх, а дальше курятся фимиамы императору

Андронику II, который восстановил мир в Восточной церкви. Начертанная схема ведет к довольно решительному заключению, именно – что Повесть о Ксиропотамском монастыре не может быть старше других произведений о латинском рейде на Афон, а эти последние нельзя признать памятниками древнее XV в. Единственный пассаж, который позволял иным размещать Повесть в пределах царствования Андроника Палеолога – молитву о спасении императора как защитника православия (“Господи, спаси царя Андроника и ж от сынов сыны его, еже устроил православие и церков исправи на первенец православия...”) [19, с. 167; 20, с. 314–315], я предложил относить к “сынам сынов” героя панегирика, тем самым не ограничивая действие формулы во времени (“Спаси, Господи, сыновей сынов, которые происходят от царя Андроника...”).

Неустойчивость текста фольклорных или – как в нашем случае – полуфольклорных творений побуждает с большой осторожностью приступать к обсуждению атрибуции, датировки и идеологического заряда каждой из разновидностей сюжета. И все же реализация инварианта в двух относительно самостоятельных направлениях, демаркационная линия между которыми углубляется языковой оппозицией, позволяет – хотя и не без колебаний – поставить вопрос о первичности одного и другого – греческого относительно славянского или наоборот. Размышляя на эту тему, мы не вправе забывать, что интернациональный состав братии на Святой горе не избавлял ее от внутреннего бурления, скорее наоборот – провоцировал межэтнические и внутривременные конфликты. Так было в новейшие времена, отчасти так обстояло дело и в древности. Внимательное сопоставление повестей убеждает, что грекоязычные сочинения гораздо более прямолинейны в репрезентации образа врага. Недруги афонских монахов, как и православной паствы вообще, – это латиняне, возглавляемые римской курией, и диссиденты, склонившие свои выи перед папским престолом, – латинумудренный император Михаил Палеолог и латинумудренный же патриарх Иоанн Векк. В славянских текстах лик императора-отступника как бы расплывается: он лишается имени, выступает под прозвищами (Азимит, Матеолог)⁷, а эти прозвища переводятся с греческого языка в виде определений. Инициатор Лионской

унии становится лишь типичным представителем коварных греков, приведшим на Святую гору, как сказано в Повести о Зографских мучениках, “бес-тудный и сурови языкъ фряггы”. Для твердых в православии иноков, какими рисуются болгары, этот “суровый” народ сливается с переменчивыми греками в один образ. О стремлении к обобщению говорят отмеченные анахронизмы (Иоанн Калоян, Иван II Асень, ставшие, вопреки подлинным срокам их правления, современниками императора Михаила Палеолога), которые возникают именно в славянской ветви традиции, причем тенденциозность в выборе героев – фигур, первостепенных в истории Болгарии, исключает бессознательную игру сочинителей с историческими фактами.

Недавно я привел ряд свидетельств, прямо говорящих или намекающих на то, что эпицентром, откуда распространялись рассказы о латинской экспансии на Афон, выступал в доступный обозрению период Зографский монастырь [5, с. 551–553]. Ныне я рискну высказать осторожное предположение, что и в целом наш легендарный сюжет как таковой более или менее определенные формы принял внутри этой обители. В конечном счете, все зависит от того, что мы будем считать главным предметом рассказа – объектом фольклорной типизации. Вразрез с существующей историографией, видящей за рассказами о разорении Афона, прежде всего, инвективу против царя-униата, допустившего катастрофу, я думаю, что разбираемая серия возникла для прославления конфессионально твердого при столкновении с иноверцами святогорского иночества, и особенно – обитателей монастырей, закрепившихся за народами славянского происхождения. Аргументов несколько. Если еще раз пройти по афонскому маршруту насильников, выяснится, что греческие монастыри так или иначе проявили малодушие: братия лавры святого Афанасия пошла на обман, большинство жителей Ватопеда разбежалось, а из Ксиропотама интервентов и вообще вышли встречать с пальмовыми ветвями. Достойный отпор насильники получили только в Ивероне и в Зографе. Но тогда как известие о событиях в первом не свободно от некоторых шероховатостей (почему для продажи в неволю отбирались только грузины?), о тотальном разгроме болгарского Зографаистики и сказители твердят в один голос – на этом сходятся все произведения нашей серии. Далее. Мы убедились уже, что, если выстраивать славянские повести о латинском рейде в относительной последовательности – друг за другом, – у корня этой семьи окажется Повесть о Зографских страдальцах. Произведение стоит того, чтобы к нему присмотреться.

⁷ Несколько ранее я не очень удачно сравнивал с указанными прозвищами уничижительное обозначение патриарха словом *phatriarches* во Второй синаксарной повести [5, с. 698]. Теперь мне известно, что это более или менее стандартное именование приверженцев унии (ср. *Георгий Пахимер*. “О Михаиле и Андронике Палеологах”. Кн. 4, гл. 15).

В художественном отношении – это наиболее совершенный текст из цикла, выдающий руку подлинного литературного мастера, так что были даже (неосновательные) попытки атрибутировать его Григорию Цамблаку. Занимающее всего-навсего пару страниц проложное чтение плотно насыщено историческими и литературными реминисценциями⁸, замечательно обилием изысканных стилистических приемов. При всем при этом, было бы опасно первичность Повести по отношению к другим текстам серии понимать как ее древность в абсолютном значении слова. Данное положение необходимо подчеркнуть, потому что довольно широко распространена точка зрения, относящая памятник к ближайшим годам после описанного в нем события. Кое-кто думает даже, что автор был очевидцем трагедии. Полагая, что доказательства древности Повести – обилие в ней точных деталей (на самом деле, они конкретные, но не обязательно точные), обращение к Богу с просьбой сохранить “благочестивыя и православныя царя наша” – недостаточны и не вполне убедительны. Сторонники древности исходят из молчаливой и ложной презумпции, будто средневековые сочинения равновелики по своему значению служить историческими источниками для современного исследователя. Такое восприятие влечет за собой потребительское отношение к источнику, причем игнорируется его первоначальное – чаще всего, конфессиональное назначение. Рассказ о Зографских мучениках писался как мартирий для Пролога, а в качестве проложного чтения сюжет ничуть не терял своей актуальности и в XV в., с которым сочинение связано общекультурным, литературным (синхронность возникновения большей части рассказов о латинском нашествии) и даже ближайшим – кодикологическим контекстом. Как было уже отмечено, в том же Прологе, откуда извлечена наша Повесть, находился перевод “Патриа” – начало легендарной истории Афона, свод легенд, который не принято датировать временем ранее XV в. После сделанных оговорок, я не побоюсь повторить, что, в сравнении с родственными текстами, Повесть несомненно архаична. Кажется, Повесть стоит ближе к архетипу сюжета, нежели все остальные описанные представители цикла вместе взятые. Хотя произведение носит печать

индивидуального творчества, ее остов, как видно, был извлечен из не дошедшего до нас панорамного повествования об Афонском погроме: книжник ссылается на какой-то рассказ о бедствиях других монастырей (“ратоваши же убо, яко же рече ся, и инех”), хотя ничего подходящего под эту ссылку в рамках его короткой статьи нет; реликтом источника Повести, по-видимому, надо считать и повторение точной даты, на которую пришлось гибель Зографских иноков, в конце статьи.

По моему разумению, помимо рассмотренной Повести, мы имеем шанс максимально приблизиться к архетипу, если возьмем еще одно произведение, не вошедшее в предложенный выше перечень вариаций сюжета, потому что там сообщение об отпоре Афона латинянам остается проходным мотивом, использовано лишь для иллюстрации общей мысли книжника. Речь идет о “Послании из Святыя горы к великому князю”, составители которого всей душой поддерживали непримиримую позицию, занятую Москвой по отношению к решениям Ферраро-Флорентийского собора 1438–1439 гг. Хотя сочинение адресовано в заглавии – без околичностей – прямехонько великому князю Василию Темному, от имени которого и последовал ответ, на самом деле, по жанру – это окружное послание, что ясно уже из первых его строк: “Прот и иноци, живушей в Святей горе Афона, богодержавным князем, властелем, боляром, святителем, священником и иноком благочестивыя веры в Христа Бога нашего...”⁹. Именно здесь, внутри окружного послания, в качестве образца контруниатской позиции авторы преподносят Афон, причем рассказывается о тех самых событиях на Святой горе, которым посвящена анализируемая сейчас серия произведений. Значимость привлеченного источника побуждает воспроизвести соответствующий эпизод полностью:

«И некогда же, приемше Царьград, и 60 лет того съдържаще, и поучившися тщетным, и на Святую гору пришедше ты рушители веры християнския, по иеуангельскому речению – “от таковых бежати”, – егда ли нас постигнуть, душа наша положити, а непорочныя веры не отрещися, мнози бегству яшася. Елици их постигоша – муце предаша.

⁸ Помимо тех, что перечислены в специальной статье об этом произведении [5, с. 696–701], отмечу выдержку из Слова Василия Великого о Сорока мучениках Севастийских, которую увидела в Повести К. Иванова [21, с. 605]: “вас земля не потаить ... уповаем же, яко небо прият вы, отврзнут ся вам райския двери”. Ср. [22, col. 524]. Полагаю, однако, что автор употребил здесь стершуюся поэтическую формулу.

⁹ Новейшее издание, подготовленное А.А. Туриловым, см. в кн. [19, с. 462–465]. Последовательность текстов в этой публикации произвольно изменена, так что Послание с Афона стало ответом на обращение Московского князя. Жанр памятника правильно определил А.И. Плигузов, который, однако, без достаточных оснований усомнился в подлинности всей переписки [23, с. 513–530].

Монастырь, глаголемый Зуграф, иноци в немь живуще в един пирг затворишася. Они же, не истови христиане, но мучители – оле слепоты техь помрачения! – мнящиеся христиане, а мучители будущее, исчадия еллинска внуци мучители. Где убо Христово смирение в нихь – “аще кто за ланиту ударить, обрати ему и другую?” Коего апостола Христос или прочих по нужи к себе привед? Исперва человека самовластиемь почеть, своею волею, – аще хочеть к Богу възводится. Ти же нужею привлекает. По семь, братиа, познайте, яко чюжи суть Христовы благодати Святаго Духа: егда бо кто Бога устранился, бесовскы в нем гневь питается. Гневом упившася, древес много снискавшие и пирг окружившее, огнем зажгоша. И тако онии иноци, тугою скончавшеся, веру съблюдше. Ныне же мощи тех в освящение имамы.

Монастыря же Ватопеда игумен, убоявся, да некако от иноков, ложных техь христиань, мук не стерпевше, сведутся в техь прелесть, рек ко иноком: “Идемь во ины страны, иде же схранимь благочестие наше. Нужа бо постизаеть Гору сию грех ради моих”. И елици иноци истинни бывше, възследоваша наставнику. Елици же неистови, ошаташа в монастыри. Добрый он наставник много к тем глагола, не возмог их извлечь из монастыря, и не имы, что сътворити, проклятию техь предасть. И так отшед от обители ослепленных техь. Латыном же вшедшимь, и неистовии иноци техь учению приложившеся, и службу неистовую свершивше. Латыном же отшедшимь, они же зол конец скончаша. И ныне в гробници черни, яко углие, и нерушими суть. Таковое знамение клятва православных и истинных священник. По семь веми, аще бы латына православны, не бы Бог таково знамение показал».

Выписанный пассаж я считаю ключевым для интерпретации цикла повестей о разорении Афона, и это во многих отношениях. Во-первых, в нем ни слова не говорится о будто бы главном отрицательном персонаже разобранных произведений – императоре Михаиле Палеологе. Напротив, карательная экспедиция отнесена к годам, предшествующим его восшествию на престол, рассматривается как инициатива Латинской империи в Константинополе. Во-вторых, разгром Святой горы редуцирован здесь до противопоставления только лишь двух монастырей – болгарского Зографа и греческого Ватопеда, не вся братия которого оказалась на высоте положения. Наконец, в-третьих, Послание афонских иноков сохранило деталь, которая несомненно восходит к образу нашей легенды, а потому косвенно подтверждает архаичность пассажа – о колла-

борационистах из Ватопеда, тела которых после смерти не истлели, а почернели и в таком виде законсервировались и доступны созерцанию (“черни, яко углие, и нерушими суть”). Дело здесь не только в изысканной игре на контрастах – противопоставлении сгоревших Зографских старцев, которые, как положено святым, должны излучать свет, и предателей, почерневших, “яко углие”. Ужасные истории о почерневших мертвецах входили в *couleur local* Афонской горы, и ими не уставали потчевать легковверных пилигримов. Похоже, что со временем почерневшие останки иноков, которые передались латинянам, перестали отличать от почерневших же трупов других негодяев – тех, что покусились на жизнь отрока, обнаружившего Дохиарский клад (Чудеса Михаила и Гавриила архангелов о Дохиарском монастыре). О том, какой простор фантазии открывался сообщением о посмертном наказании нечестивцев, позволяет судить разновидность Дохиарского чуда, попавшая в сборник знаменитого книгописца Ефросина, где описывается ритуальное надругательство над злочестивыми покойниками: “Мниси, приходяще к нимь, мечюще имь камение в гортани, абие сквозе скоро афедроном и сходить на землю” [5, с. 724]. Похоже также, что со временем почерневшие трупы стали считаться останками отступников из братии Афанасиевой лавры. Считалось, что пресловутые трупы запрятаны в какую-то пещеру.

Главная ценность выдержки из Послания святогорцев в том, что это сочинение, в отличие от прочих памятников нашего цикла, надежно прикреплается к довольно ранней дате, притом служит ближайшим откликом на событие, едва ли не самое главное в истории православия за XV в., – заключение Флорентийской унии¹⁰. Именно с ней, считаю я, нужно связывать зарождение легенды о рейде латинян на мятежный Афон, рейде, который был отнесен преданием на два столетия назад. Постулируемая мной связь объяснит многое. Известно, какую бурю в Восточной церкви спровоцировали решения, принятые на соборе, заседавшем в Италии, – наша легенда включается в целый поток антиуниантских писаний, с которыми перепевающие эту легенду повести, обнаруживают некоторые точки соприкосновения (ср. в Зографской повести прение иноков Зографа с агрессорами по догматическим и обрядовым разногласиям католиков и православных). По мере усиления турецкой угрозы ромей вновь и вновь

¹⁰ Зависимость Послания от Повести о Зографских мучениках, которую усматривал Б. Ангелов, не подкрепляется сопоставлением текстов [24, с. 102–119].

должны были решать для себя, от чего им легче отказаться – от суверенитета или от веры отцов. Большинство не знало колебаний по этому поводу. Быть может, лучше других выразил занятую греками позицию патриарх Михаил III в своем “Диалоге” со склонным к уступкам императором Мануилом Комнином: “Пусть господствует надо мной агарянин – это действие внешнее. Но я не допущу себя согласиться с итальянцем, ибо это будет относиться к области моего ума. Первому я не сочувствую, хотя и покоряюсь; соглашаясь же со вторым в вере, я разрываю связь с Господом моим” [25, с. 334–357] (перевод Ф.И. Успенского). Выбор, раз и навсегда сделанный в пользу конфессии, предопределил дальнейшее развитие событий – яростное неприятие Флорентийской унии и последний штурм Константинополя османами. Полагаю, что главная идея нашего предания в его архетипе заключалась в том, чтобы показать, на примере афонских обителей, посмертное торжество тех, кто предпочел мучения брэнного тела компромиссу и гибели души – неминуемому Божественному возмездию вероотступникам. Носителем знака плюс в этой оппозиции был Зографский монастырь, погром в котором по-видимому превзошел то, что довелось пережить прочим афонским обителям, и который, если правомерно экстраполировать на древность феномены из позднейшей литературной истории, скорее всего, был местом зарождения легенды. Через болгарский Зограф в славяноязычные повести, представляющие собой особое ответвление традиции, проникли несколько идеализированные представления о славянском элементе в восточном православии – как более ортодоксальном. Соответствующие нюансы мы отметили в славянских повестях о разгроме Афона.

Для всех, кто занимается средневековыми славянскими литературами и у кого в руках оказываются параллельные источники – на греческом и славянском языках, обычно не возникает сомнений о направлении перевода, парафразы или заимствования. Нельзя однако забывать о своеобразной культурной экстерриториальности Афона, где православие исповедовалось на разных языках, и они сосуществовали на равных правах. В случае с легендой о рейде на Афон нет решительно никаких оснований принижать значение славянских повестей по отношению к греческим. Похоже, что две линии развития сюжета обособились на довольно раннем этапе его существования, и греческая – едва ли не позднее славянской. Как бы то ни было, перекалфицировав все составляющие цикл произведения из

исторических в легендарно-исторические, мы вынуждены по-другому оценить и содержащиеся в этих произведениях фактические сведения. Теперь нельзя уже безапелляционно заявлять, что в XIII в. действительно был совершен рейд по монастырям Святой горы – то ли самим Михаилом VIII Палеологом, то ли слишком рьяными распространителями унии, инициированной императором и патриархом. Ибо ни один из источников, являющихся вариациями местного фольклорного сюжета, сложившегося, как кажется, не раньше XV в., не может служить доказательством действительности этого рейда. Народная фантазия склонна сливать вместе типологически сходные ситуации и происшествия. За свою многотрудную историю Афон не раз страдал от стихийных или запланированных нападений. Там бесчинствовали как бесконтрольные пираты, так и регулярные воинские части. Еще Ф. Мейер допускал, что соответствующие литературные тексты и фольклорные истории перенесли в XIII в. воспоминания о набегах на Афон каталонцев, имевших место в начале следующего столетия [26, S. 54]. Со своей стороны, отмечу, что миф о насаждении унии на Святой горе мог вобрать в себя также отзвук событий более раннего времени, предшествующего царствованию Михаила Палеолога, – когда в начале XIII в., после Четвертого крестового похода, Византия представляла собой лоскутное одеяло – страну, разорванную на части алчными крестоносцами. Тогда, около самого Афона, служа логовом безнаказанным баронам, жестоко притеснявшим афонское братство, возводился разбойничий замок Франкокастро. Лишь вмешательство папы Иннокентия III положило предел безобразиям [14. Отд. 2.1, с. 73–78; 27].

В строительном материале, которым пользуется историко-филологическая наука, как и в природе, действует закон сохранения энергии. Изымая цикл повестей о латинском разорении Афона из разряда исторических источников и занося этот сюжет в фонд святогорских легенд, мы никоим образом не закрываем тему, а лишь меняем направление, в котором должно вестись исследование соответствующих памятников и всей серии. Мои нынешние заметки я расцениваю только как предисловие к будущим литературным и фольклористическим студиям. Достаточно сказать, что на очереди стоит осмысление центрального персонажа легенды – императора Михаила, восстановителя Византии, в его связи с образом последнего царя Михаила, который доминирует в эсхатологической литературе византийско-славянского круга.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Леонид (Кавелин)*. Славяно-сербские книгохранилища на св. Афонской горе, в монастырях Хилендаре и Св. Павле // ЧОИДР. 1875. Кн. 1. Отд. V.
2. A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections / Compiled by R. Clemenson. London, 1988.
3. Отчет имп. Публичной библиотеки за 1883 г. СПб., 1885.
4. *Порфирий (Успенский)*. История Афона. Ч. 2: Афон христианский, мирский. Киев, 1877.
5. *Буланин Д.М.* Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. (Из истории образа по памятникам, учтенным в "Словаре книжников и книжности Древней Руси", а также пропущенным при его подготовке) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (Вторая половина XIV–XVI вв.). Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложение. СПб., 2012.
6. *Dawkins R. M.* The Monks of Athos. London, 1936.
7. Рай мысленный. Иверский Валдайский монастырь, 1658–1659.
8. *Bibliotheca Hagiographica Graeca* / Ed. F. Halkin. 3 ed. Bruxelles, 1957. Vol. 3.
9. *Григорович-Барский В.* Второе посещение Святой Афонской горы Василия Григоровича-Барского, им самим описанное. М., 2004. Репринт изд. Православного Палестинского общества 1885–1887 гг.
10. *Koder J.* Patres Athonenses a Latinophilis occisi sub Michael VIII // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1969. Bd. 18.
11. *Иван Вишенский*. Сочинения / Подгот. текста, ст. и комм. И. П. Еремина. М.; Л., 1955. (Серия Литературные памятники).
12. *Иванов Й.* Български старини из Македония. 2-о вид. София, 1931 (репринт: София, 1970).
13. *Geanakoplos D.* Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations. Cambridge, Mass., 1959.
14. *Порфирий (Успенский)*. История Афона. Ч. 3: Афон монашеский. СПб., 1892. Отд. 2.2.
15. *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277). Paris, 1976 (Archives de l'Orient Chrétien. Vol. 16.)
16. *Живојиновић М.* Света гора и Лионскаја унија // Сборник радова Византолошког института. Београд, 1978. Књ. 18.
17. Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Съст. Д. Петканова. 2-ро, преработено и допълнено изд. Велико Търново, 2003.
18. *Stammler L.* Creating Sacred Space by Commemorating Destruction: The Case of the Monastery of Zographou // Scripta and e-Scripta. Sofia, 2009. Vol. 7.
19. *Флоря Б.Н.* Исследования по истории церкви: Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007.
20. Православная энциклопедия. Т. 20: Зверин в честь Покрова пресвятой Богородицы женский монастырь – Иверия. М., 2009.
21. Стара българска литература. Т. 4: Житиписни творби / Съст. К. Иванова. София, 1986.
22. *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis, 1885. Vol. 31.
23. *Плигузов А.И.* От Флорентийской унии к автокефалии русской церкви // Камень краеугольный: Essays Presented to E.L. Keenan on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students. Cambridge, Mass., 1995 (Harvard Ukrainian Studies, vol. 19).
24. *Ангелов Б.* Руско-южнославянски книжовни връзки. София, 1980.
25. *Лопарев Х.М.* Об униатстве императора Мануила Комнина // Византийский временник. 1907. Т. 14.
26. *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athoskloster. Leipzig, 1894.
27. *Живојиновић М.* Света гора у доба Латинског царства // Сборник радова Византолошког института. Београд, 1976. Књ. 17.