

М. В. Рождественская

СОЗДАНИЕ САКРАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВ  
В ЛИТЕРАТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ  
(К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)<sup>1</sup>

Задаваясь вопросом, применимо ли понятие иеротопии и иеротопичности к славяно-русским средневековым литературным текстам, мы сталкиваемся с целым рядом трудностей. Во-первых, всегда ли имеются в виду тексты, посвященные пространственным перемещениям или состояниям, то есть такие, в основе которых лежит идея движения, пути? Во-вторых, относительно какой точки отсчета даются пространственные характеристики в подобных текстах? В-третьих, зависит ли жанровое оформление каждого конкретного памятника от возможности или невозможности выявить иеротопические черты в нем и каково его функциональное назначение? В-четвертых, что дает такой подход к жесткой иерархической системе средневековой христианской книжности для понимания и толкования отдельных памятников?

Вопросов немало, и данная статья в определенном смысле является заявкой на тему, но не окончательным ответом.

Развитие древнерусской литературы во всех ее жанровых разновидностях есть, по сути, освоение пространства Священного Писания, Священной истории, которое по определению иеротопично. Проследить, какими путями шло это освоение (через цитату, топос, образ, реминисценцию, аналогию, отсылку, вставку в текст и т. д.) можно на материале апокрифических хождений в сакральные земли, «видений» ада и рая, вопросо-ответной литературы вроде «Беседы трех святителей», русской летописи и некоторых других сочинений, входящих в византийско-славянский культурный круг.

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках научно-исследовательского проекта № 03-04-00224а, получившего финансовую поддержку РФФИ.

Если мы называем иеротопией способы описания сакрального пространства, то прежде всего надо определить, какое именно пространство воспринималось средневековым книжником в качестве сакрального<sup>2</sup>. Со Священным Писанием как будто все ясно. Но если обратиться, например, к летописному жанру, то при описании географического пространства нередко обнаруживается его сакрализация или мифологизация изначально профанного пространства в зависимости от исторической ситуации. Поясним сказанное на конкретных примерах.

Что означало с иеротопической точки зрения принятие христианства князем Владимиром Святославичем в 988–989 гг., как об этом рассказывает «Повесть временных лет»? Это прежде всего *пространственное* освоение новой веры русской землей. Вера утверждается *на путях*: топография превращается в иеротопию, когда Христос отправляет апостолов по разным странам проповедовать Слово Божие. Святой апостол Андрей Первозванный, обходя Причерноморье и предрекая возникновение и славу будущему граду Киеву, превращал географию, по сути, в *христианскую топографию*. Путь русских послов князя Владимира Святославича в Константинополь для знакомства с греческим церковным обрядом в храме Св. Софии и возвращение их назад, в Киев, ошеломленных увиденным и услышанным («не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли»)<sup>3</sup>, можно рассматривать не только в традиции рассказов о крещениях языческих народов и в парадигме мотивов «выбор веры» и «прение о вере», но одновременно и в традиции сказочного сюжета: как путь за волшебным предметом (золотым яблоком, мечом-кладенцом, серебряным колечком и т. д.), который обычно является главной целью путешествия сказочного или эпического героя. Сюжет испытания вер князем Владимиром Святославичем в «Повести временных лет» составлен по сказочно-легендарной схеме. С одной стороны, это действительно «прение о вере», принявшее форму вопросов князя и ответов представителей разных исповеданий, с другой — послы Владимира уже сами подвергаются испытанию, а именно, *испытанию верой* в храме Св. Софии в Константинополе. Конечно, ответ послов князю был предопределен, Владимир Святославич и отправлял-то их, в общем, за подтверждением величия христианской веры, и они это задание с честью выполнили. Кроме того, послы должны были стать *свидете-*

<sup>2</sup> См. ставшие классическими работы Ю. М. Лотмана и Д. С. Лихачева: *Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в ранних средневековых текстах // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965, с. 210–216; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. третье, дополненное. М., 1979, с. 335–351 (гл. «Поэтика художественного пространства»).*

<sup>3</sup> *Повесть временных лет / Подготовка текста, статьи и комм. Д. С. Лихачева. Изд. второе, исправленное и дополненное. СПб., 1996, с. 49.*

*телями* правдивости слов греческого философа и красоты христианского богослужения и тем самым *удостоверить* правоту Владимира, то, что он в своем выборе, выборе веры, не ошибся. Разумеется, сказанное ни в коей мере не может вполне относиться к реальной исторической ситуации конца X в., описанной «Повестью временных лет», но связано с той литературно-мифологической основой, которая превратила изложенную фэбулу в литературный сюжет. В данном случае мы рассматриваем «Повесть временных лет» только как *литературный текст*. На наш взгляд, в ситуации выбора и проявляется иеротопический смысл отправки послов, их присутствия на литургии в Софии Константинопольской и возвращение к князю Владимиру в Киев. Взаимоотношения Константинополь — Киев отныне сакрализуются, и в дальнейшем в письменных памятниках средневековой Руси, начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, литературная характеристика Киева как второго Константинополя и Владимира как второго Константина станет постоянной.

Иной пример убеждения читателей летописи в достоверности рассказываемого встречаем в знаменитой летописной статье под 945 г. о княгине Ольге, отомстившей древлянским послам за смерть мужа. Этот сюжет в свое время И. П. Еремин отнес к так называемому «летописному сказанию», если принять членение им летописного текста на особые формы: погодную запись, летописное сказание, летописную повесть и летописный рассказ<sup>4</sup>. При этом исследователь оговаривал, что между названными летописными формами не всегда возможно провести четкую границу. Рассматривая элементы «беллетристичности» в летописи, О. В. Творогов вычленил лишь два основных стилистических пласта в ней — эпический и агиографический<sup>5</sup>. Как бы то ни было, речь в летописной статье 945 г. идет о явно легендарном материале и, как показал еще в работе 1947 г. Д. С. Лихачев<sup>6</sup>, а за ним современные исследователи М. Н. Виролайнен<sup>7</sup> и Илиана Чекова<sup>8</sup>, о материале, осно-

<sup>4</sup> Еремин И. П. «Повесть временных лет» как памятник литературы // Литература Древней Руси. Этюды и характеристики. М., 1966.

<sup>5</sup> Творогов О. В. Сюжетное повествование в летописях XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. Гл. I, с. 31–66.

<sup>6</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.

<sup>7</sup> Виролайнен М. Н. Загадки княгини Ольги (Исторические предания об Олеге и Ольге в мифологическом контексте) // Виролайнен М. Речь и молчание. Сюжеты и мифы русской словесности. СПб., 2003, с. 71–83.

<sup>8</sup> Чекова И. Эпос, мифы и мифологемы в древнейшем летописании Киевской Руси // Ruthenica. Том II. Київ, 2003, с. 85–92. См. также: Чекова И. Летописное повествование о княгине Ольге под 6453 г. в свете русской народной сказки. Опыт определения жанровой природы. // Старобългарска литература. Кн. 23–24, 1990, с. 77–98.

ванном на переплетении элементов свадебной и погребальной обрядовости в дохристианские времена русской истории. «Для обозначения своеобразного сочетания сказочно-мифологического и историко-документального, — пишет И. Чекова, — можно применить термин „летописная сказка“»<sup>9</sup>. Однако мы не стали бы использовать этот термин, поскольку можно отметить лишь сказочные мотивы или сказочные топосы в отдельных летописных сюжетах, но не весь комплекс сказочного нарратива. В летописи обычно имеется точная, пусть и фантастическая, хронологическая привязка таких сюжетов, в отличие от весьма неопределенной временной приуроченности события в сказке. Стремясь соотнести события далекого прошлого с современной ему эпохой и придать максимум достоверности своему рассказу, летописец отсылает читателей к знакомой им топографии древнего Киева, и это соотнесение прошлого с настоящим строится на противопоставлении «тогда» — «ныне»: «Бе бо тогда вода текущи въздоле горы Киевския, и на подольи не седяху людье, но на горе. Градь же бе Киевь, идеже есть ныне дворь Гордятинь и Никифоровь, а дворь княжь бяше в городе, идеже есть ныне дворь Воротиславль и Чюдинь, а перевесище бе вне града»<sup>10</sup> и т. д. Кто такие эти Воротислав, Чудин и Гордята, современникам, очевидно, объяснять было не нужно. Сюжет данной летописной статьи выстроен, как об этом уже неоднократно писалось, по схеме волшебной сказки о хитрой и мудрой деве-невесте, испытывающей незадачливых женихов (здесь — древлянских послов), где топография носит вполне условный, но не случайный характер, она ориентирована на оппозицию «низ — верх», которая проявляется в замкнутом пространстве исторического Киева середины X в. Сначала древлянские послы, остановившись *внизу*, на Подоле, отправляют своих людей *вверх*, к Ольгиному терему *на горе* уведомить ее о своем прибытии и цели, то есть, о сватстве их князя Мала к Ольге, а затем Ольгины люди *спускаются* на Подол к древлянам передать завуалированную загадку княгини о погребальной ладье. Наутро *вознесенные в ней над землей* древлянские послы, не поняв смысла Ольгиной загадки и таким образом попавшие в ложное положение, оказываются *сброшенными вниз*, в приготовленную смертную яму, и затем уже Ольга, *склоняясь над ними*, иронически спрашивает, хороша ли им оказанная честь. Только тогда древляне поняли смысл Ольгиных «загадочных» слов. Казнь послов восстанавливает нарушенный их гордостью и глупостью иерархический властный порядок.

<sup>9</sup> Чекова И. Эпос, мифы и мифологемы... С. 88.

<sup>10</sup> Повесть временных лет. СПб., 1996, с. 27.

Обозначая современную топографию Киева в рассказе о давних событиях и соотнося ее с давней топографией, летописец превращает легендарный материал в документированное свидетельство, что позволяет органично включить его в летописное повествование, в последовательный рассказ о реальных событиях прошлого.

Если же речь в литературе средневековой Руси шла о путешествиях к святыням на христианский Восток, то реальная география, включаясь в сакральное пространство средневековых «хождений», также менялась, насыщаясь элементами святости. При описании путешествий в благочестивые земли средневековые авторы обычно называли точные параметры пройденного пути, отмечали все то, что можно исчислить — дни, часы, версты, длину, ширину, высоту увиденных священных предметов, реликвий и т. д.

Земля древней Палестины, насыщенная библейской историей, в силу своей сакрализованности оказывалась тем самым пространством, при описании которого соединялись историография и география, создавая *христианскую топографию* как способ описания святых мест. Пространство, на котором разворачивалась библейская история, становилось знаковым и иерархическим. Не только паломники, ощутившие на себе благодать святых и священных мест, но и герои путешествий в поискахрая, или райских видений, наделяются не свойственными им ранее качествами. Так, например, в апокрифическом «Хождении старца Агапия в рай» рассказано о том, как, отведав райского хлеба, данного ему в раю пророком Илией, Агапий начинает совершать чудеса исцеления<sup>11</sup>.

Иерархичность пространства особенно наглядна при анализе средневековых «видений». В апокрифическом «Видении пророка Исаяи о последних днях», славяно-русский перевод которого известен в рукописях с конца XII в., герой возносится ангелами с одного небесного яруса на другой, пока не оказывается перед Божьим престолом. Каждому ярусу соответствует новое знание, открывающееся пророку, и точная пространственная характеристика: «Потомъ възведе мя на сущая выше твьрди, еже есть пьрвое небо. И видехъ ту престоль *посреде* и на немъ седяща ангель въ велице чьсти, и *одесную* его седяща и *ошую* ангелы, инаку же славу имеяху иже одесную, и пояху единымъ гласьмь. А иже *ошую* въ следъ ихъ пояху, песнь же ихъ не беаше яко и *десныхъ*»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Подробнее об этом см.: *Рождественская М. В.* Святая земля и Иерусалим как воплощениерая // Антропология религиозности. Канун. Альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998, с. 121–146.; *Она же.* Рай «мнимый» и Рай «реальный»: древнерусская литературная традиция // Образрая: от мифа к утопии. Серия “Symposium”. Выпуск 31. СПб., 2003, с. 31–46.

<sup>12</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Том 3. XI–XII века. СПб., 1999. Далее цитаты по этому изданию.

И далее: «И паки възведе мя на вѣторое небо. Высота же небесе беаше, яко от първаго небесе до земля». Пророк Исаяя должен был оставить свою плотскую оболочку и духом увидеть и услышать все то, о чем поведал ему восхитивший его Ангел. Только когда пророк оказался перед престолом Божьим, ему было предсказано вновь вернуться в мир и пребывать в нем до тех пор, пока он не покинет пределов земли, пока не взойдет его душа на небеса и не сядет в славе великой «одесную Отца». И Исаяя вновь возвращается в свою плоть. При этом на протяжении своего рассказа царям о видении пророк находится одновременно в двух пространствах — на небесах и в Иерусалиме, перед царем Иезекией и другими пророками.

В «Житии Андрея Юродивого» видение святым рая происходит также в тот момент, когда он из реального географического пространства, а именно, из Царьграда-Константинополя, переносится в пространство рая, то есть, вполне сакральное. Это происходит после того, как юродивый, замерзая от ледяного холода, случившегося в Царьграде, нигде не смог найти убежища — ни у таких же нищих, как он сам, ни у бродячего пса. Отчаявшись, святой начинает жарко молиться Богу о даровании ему смерти. Он впадает в «сладкий и твердый» сон и чувствует, как вокруг него разливается тепло. Он видит незнакомого юношу с цветущей ветвью в руках. Ею юноша ударяет Андрея по лицу, и тот, проснувшись, обнаруживает себя в райском саду: «Видих же себе яко в раи красне и дивне велми и оудивихся духомъ, розмышлях же си, что се ны есть, еже видя, яко в Костянтине граде есть селище мое. Да что сде творю, не веде»<sup>13</sup>. Андрей Юродивый обнаруживает, что одет вместо привычного рубища в царскую одежду — знак того, что он находится в подлинно Царском граде, граде Небесном, в раю, где перестает быть юродивым, ибо рай уготован лишь праведникам. Подвиг юродства Христа ради представляет собой перевернутую позицию, и перенесение Андрея юродивого в рай есть только восстановление божественного порядка вещей и раскрытие истинного смысла его подвижничества в земном Царьграде, оказавшемся жестоким к нему. Из нищего странника, скитающегося по улицам столицы, юродивый превращается в смиренного раба Небесного Царя, который удостоил его особым вниманием и поведал ему «тайные слова», запретив передавать их кому бы то ни было. Так меняется символика пространства в зависимости от статуса человека и от его духовного устремления: здесь *последний* вновь становится *первым*.

Еще в одном апокрифическом памятнике, известном «Хождении Богородицы по мукам», чей перевод с греческого был знаком древнерус-

<sup>13</sup> Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000, с. 197.

ским книжникам уже с XII–XIII вв., пространственные характеристики ада, по пространству которого архангел Михаил водит Богородицу, весьма расплывчаты. Четыре стороны света — север, юг, запад и восток — реальны и нереальны одновременно. Перемещение персонажей из одной стороны в другую происходит как будто в иной системе координат. Богородица молится Господу на Елеонской горе, и это центр мира, так как по ее молитве с небес сходит архангел Михаил и с ним 400 ангелов: сто с востока, сто с запада, сто с юга и сто с севера. Когда Богородица просит показать ей все муки, которыми мучаются грешники на небесах и на земле, то «тогда повеле архистратигъ явится ангеломъ отъ полудне, и отверзесе Адъ, и виде во Аде мучающаяся»<sup>14</sup>. Вопреки распространенным средневековым представлениям, здесь местоположение ада связано с югом, а не с севером или западом. На южной, «адской», стороне Богородица видит затем огненную реку. Потом архангел ведет ее на северную сторону. Там «бысть облакъ огнень распростертъ, посреди его одрове, яко пламении огнь, и на нихъ лежаше множество мужъ и женъ». Как видим, важный атрибут «адского» пространства — не только лютый холод (подобно ставшему адом для Андрея Юродивого Царьграду), но и жаркое пламя. Далее архангел Михаил предлагает Богородице выбрать, куда идти: «Куды хощеси, Благодатная, да изыдемъ, на востокъ или на западъ; или в рай, надесно, или на лево, идеже суть великия муки?»<sup>15</sup>. Здесь рай, как и библейский рай, связан с востоком и правой стороной, а запад — с левой и с мучениями грешников, соответственно, с адом. Движение Богородицы вслед за архангелом Михаилом подчинено последовательности размещения в аду мучающихся грешников в зависимости от характера и степени их прегрешений.

В апокрифическом «Слове на воскресение Лазаря»<sup>16</sup> события разворачиваются тоже в аду, но одновременно и на земле, в Вифлееме и Иерусалиме. Пророки и праведники, на которых прогневался Господь, ждут освобождения от мучений и узнают от царя Давида, что родился Христос-Спаситель, который скоро придет освободить их. Пространство «Слова» то сжимается до «ясель скотиих», где лежит новорожденный Христос, то раздвигается до вселенских масштабов: «Слыши, Небо, внуши, Земля, яко Господь глаголет» — этими словами пророка Исайи начинается «Слово» в одной из двух сохранившихся редакций. В аду пророк Давид под звуки струн возвещает пленникам о рождении младенца-Христа. Он уже слышит топот копыт персидских коней, чьи всадники несут дары родившемуся Спасителю всего мира. Богоматерь скло-

<sup>14</sup> Библиотека литературы древней Руси. Т. 3, с. 306.

<sup>15</sup> Там же, с. 314.

<sup>16</sup> Там же, с. 256–261.

няется над яслями, горестно вопрошая: «О всевышний, страшный Царю небесный! Почто еси восхотел к нам нищим на землю снити?», то есть *спуститься*. Топографию «Слова на воскресение Лазаря», как и летописного сказания о мести Ольги, определяет оппозиция «верх — низ» и, как в летописи, эта оппозиция проявляется в *движении*. Именно движение делает текстовое пространство «Слова» иеротопичным. Из ада *наверх*, к Христу, взывает Адам, когда узнает, что тот собирается воскресить Лазаря. Когда Христос, разбив оковы, *спускается* в ад, в темноту, он *выводит* на белый свет, то есть опять *наверх*, всех пленников и ведет их далее в рай, еще более высоко, в Царство Небесное. Процессию снова открывает пророк Давид, играющий на гуслях. Устанавливается истинный порядок вещей и тем самым утверждается Сила и Слава Христа: вчерашним пленникам, «рабам ада», возвращается утраченный статус, совершается божественная справедливость, но не сама по себе, а по молитве и заступничеству первого грешника — Адама. Таким образом, пространство текста «Слова на воскресение Лазаря» всецело иеротопично, так как описывается постольку, поскольку оно знаково и связано с главной идеей, идеей божественной справедливости.

При переходе в сферу крестьянского полу-книжного, полу-фольклорного бытования некоторые апокрифы меняли свою литературную функцию, воспринимались как магические, заговорные тексты («Сон Богородицы», «Сказание о двенадцати пятницах», «Хождение Богородицы по мукам» и др.). В этих случаях к сакральному пространству древнего христианского Востока, Иерусалима, ада и рая добавлялось и реальное пространство бытования этих текстов как амулетов, которые надо было носить на себе, хранить в определенном месте крестьянского дома или за его пределами. Но эти функции апокрифической литературы уже выходят за рамки нашего рассмотрения.

Итак, изучение приемов описания сакрального пространства или пространства, которое сакрализуется в ходе повествования при определенных сюжетных ситуациях, может быть весьма продуктивным, и славяно-русская книжность, как переводная, так и оригинальная, предоставляет для такого изучения весьма благодарный материал.



Milena Rozhdestvenskaya

*St.-Petersburg State University*

THE CREATION OF SACRED SPACE  
IN MEDIEVAL RUSSIAN LITERATURE:  
APOCRYPHA AND CHRONICLES

The sacred space is a crucial, though still unstudied, phenomenon of Medieval Russian literature: all of its genres deal with the sacred history as it is reflected in the Scripture. Forms of the creation of sacred space (by citations, images, analogies, references, insets etc.) are particularly significant in apocrypha (various journeys to the Heaven and to the Hell) and in Russian chronicles. Any geographical space described in a chronicle became sacred, or at least, an initially profane space was presented as a part of the mythological setting which was connected with a historical situation. In the present paper the two entries of the Primary Chronicle (*Povest vremennykh let*) have been discussed in details: the first one, under the year of 945, on the vengeance of the Princess Olga for the murder of her husband Prince Igor, and, under the year of 986, on the choice of religions by the Prince Vladimir.

In the journeys to the holy places of the Christian East the real geography was included into the sacred space of medieval pilgrimages. The space, in which the Biblical history took place, was perceived as a symbolical and iconic one structured by a strict hierarchy. The most characteristic examples are presented by apocryphal visions: 'The Vision of Prophet Isaiah On the Last Days', and 'The Vision of Heaven by St. Andrew the Fool'. These texts demonstrate well that the space of the Christian imagination is always determined by the vertical opposition 'Earthly — Heavenly'. The spatial characteristics of the Hell, situated under the earth, are described in this paper on the basis of an apocrypha 'The Travel (*Khozhdenie*) of Our Lady to Ordeals' and 'The Word on the Resurrection of Lazarus'.