

Христианская святость и языческая магия в летописном повествовании о княгине Ольге (Христианская мудрость и языческая хитрость)¹

СЕРГЕЙ ФИЛИПPOB

FILIPPOV Szergej, ELTE BTK Keleti Szláv és Balti Tanszék, Budapest, Pf. 107, H-1364

Abstract: The article aims at interpreting the chronicle-texts about Princess Olga. These texts served as basis for various approaches to the figure of Olga, out of which the author shows the “hagiographic”, “church-historical”, “historical”, “textological”, “mythic” and some other variants. All of them are characterized by a certain reduction of the chronicle-text, restricted, as a consequence, to aspects fitting in with the given interpretation. On the other hand, these texts are completed and amplified by the critics. The paper elaborates on another possible interpretation based on the reading of the chronicle text as a whole and on the revealing of the internal logic of the chronicle narrative. In the final part an attempt is made to arrive at an understanding of Olga refusing the traditional setting “Olga, the pagan” against “Olga, the Christian”. According to this interpretation the figure of Olga relies on the transformation of “pagan finesse” into “Christian wisdom”.

Keywords: chronicle, chronicle-texts, Princess Olga, pagan, Christian

«Предание нарекло Ольгу *хитрою*, история *мудрою*, церковь *святою*...»
(Словарь исторический о русских святых)

Историки неизменно уделяют личности княгини Ольги повышенное внимание и как первой христианке русского княжеского дома, и как первой женщине, управлявшей русским государством. Однако, главным образом из-за малочисленности и своеобразного характера имеющихся источников, практически все существенные моменты жизни и деятельности Ольги являются предметами научных споров, причем количество спорных вопросов не уменьшается. Невыясненными остаются происхождение Ольги², происхождение ее имени, вся хронология ее жизни, «правовое» основание перехода к ней княжеской власти³,

¹ Данная статья является значительно расширенным вариантом доклада, сделанного на международной конференции «Семиотика паломничества» в Иерусалиме (15–22 марта 2001 г.).

² Включая социальное положение ее семьи (крестьянка, девушка «варяжского простого роду», перевозчица или княжна) и место рождения Ольги (Псков, Изборск, Болгария) (Повесть 1978: 42; Рапов 1988: 154–155; Сказание 1985: 248; Карамзин 1989: 102).

³ Наряду с распространенной точкой зрения, согласно которой она была «регентшей» при малолетнем князе, существует мнение, что по древнему славянскому обычаю она должна была умереть после смерти мужа, но не только не ушла из жизни, но и захватила власть, оттеснив своего сына Святослава (Рапов 1988: 156–161).

комплекс вопросов, связанный с принятием ею христианства (к этому я вернусь позже), обстоятельства ее смерти и похорон, а также время и место ее канонизации. Но можно сказать и больше: думается, на самом деле существует несколько образов Ольги, иногда независимых друг от друга, иногда вступающих в сложное сочетание друг с другом. В дальнейшем я хотел бы кратко остановиться на некоторых из них.

Хорошо известно, что летописные тексты об Ольге питаются устной и книжной традициями (Шахматов 1908: 111–114; Приселков 1913: 9; Лихачев 1947: 63–64)⁴. Видимо, в рамках ранней книжной традиции началось формирование «агиографического» образа Ольги, основанного на той роли, которую сыграла Ольга в христианизации Руси. Мы не имеем определенных сведений о долетописном церковном сказании, посвященном русской княгине, однако вполне можно согласиться с Д. С. Лихачевым (1947: 71) в том, что оно было близко к житиям или произведениям учительной литературы⁵. Элементы этого образа проникают в «Повесть временных лет» (в дальнейшем — ПВЛ). J. Fennell (1993: 78) считал, что единственным таким существенным элементом можно считать намек на чудо — замечание о прославлении Ольги, лежащей нетленною⁶. Однако нельзя не заметить и такого характерного мотива, как предвидение Ольгой своей смерти за три дня до ее наступления, а также упоминания о функции заступницы за Русь⁷, существенного атрибута святости. В «Похвале» Владимиру монаха Иакова развивается тема «дивного и страшного» чуда, свидетельствовавшего о прославлении Ольги: в каменной церкви, построенной Владимиром в честь Богородицы, «есть гроб блаженныя Олги, и на верху гроба оконце сътворено, и туда видети тело блаженныя Олги, лежаще цело, да иже с верою придетъ, отворится оконце, и видети честное тело лежаще цело, и дивися чюду таковому...» (Похвала 1995: 528).

Наиболее полное оформление «агиографического» образа Ольги можно наблюдать в сказании, включенном в «Степенную книгу». Сведения, заимствованные из различных источников, складываются в цельное провиденциальное повествование, в котором Ольга представлена как избранница Бога, употребившая свою необыкновенную мудрость

⁴ Характеризуя «литературное оформление летописного повествования», И. П. Еремин называл эти традиции «народно-эпической» и «агиографической» (Еремин 1987: 51), хотя последний термин представляется в данном случае не совсем точным.

⁵ Как известно, Д. С. Лихачев, опираясь на результаты, полученные А. А. Шахматовым, выдвинул гипотезу, согласно которой церковное повествование об Ольге было одним из шести сказаний, объединенных общей мыслью, целью и терминологией и составлявших единое произведение, которое ученый назвал «Сказанием о первоначальном распространении христианства на Руси». Из этого произведения, создание которого Д. С. Лихачев (1947: 64–71) относит к 40-м годам XI в., он и выводит историю становления русского летописания.

⁶ «Се бо вси чловѣци прославляютъ, видяще лежащю в тѣлѣ на многа лѣта...» (Повесть 1978: 82).

⁷ «...по смерти моляше бога за Русь» (Повесть 1978: 82).

на поиск истинной веры и утверждение «скипетродержавия» на Руси. Показательно, что, например, в Никоновской летописи, также возникшей в русле новых идеологических тенденций XVI в. и послужившей одним из источников «Степенной книги», выделение религиозной деятельности Ольги достигается сокращением содержащихся в ПВЛ текстов о «языческом периоде» ее жизни, полным исключением из них диалогов и их сжатие до скупого перечисления событий (Полное собрание 2000: 28). В «Степенной книге», наоборот, видно стремление к максимальному расширению текста, что порождает необходимость переосмыслить наиболее «щекотливую» часть Ольгиной биографии, ее месть древлянам, которая изображается закономерным, более того, неизбежным следствием «злого» умысла убийц Игоря (Сказание 1985: 250). Собственно говоря, это и есть первая последовательная интерпретация образа Ольги, потребовавшая целенаправленной переработки летописной традиции, ядром которой были тексты ПВЛ.

Постепенное проникновение в Россию исследовательских методов, выработанных европейской наукой, позволило приступить к научному анализу и сличению источников, освещающих начальный период русской истории, к созданию «исторического» образа Ольги. Обобщая результаты, полученные историками XVIII в., В. Н. Татищевым, А. Л. Шлёцером, М. М. Щербатовым и др., М. Н. Карамзин (1989: 120) уже уверенно пишет, что летописец «сообщает нам *многие подробности*, отчасти не согласные ни с вероятностями рассудка, ни с важностию Истории, и взятые, без всякого сомнения, из народной *сказки*; но как истинное происшествие должно быть их *основанием*, и самые басни древние любопытны для ума внимательного, изображая обычаи и дух времени: то мы повторим Несторовы простые сказания о *мести и хитрости Ольгиных*» (курсив Н. М. Карамзина). Историк четко выделяет «сказочный» слой летописного текста, неуместный в историческом труде, считает необходимым отделить «истинное происшествие» от «баснословных обстоятельств» (Карамзин 1989: 122), но не отбрасывает, а пересказывает древнее сказание, видя в нем отголосок древних обычаев.

Видимо, из этих рассуждений Н. М. Карамзина и исходит траектория формирования «исторического» образа княгини Ольги. В специальной статье об Ольге, написанной через 32 года после выхода в свет первых томов «Истории» Карамзина, знаменитый русский историк С. М. Соловьев занимается народными преданиями лишь постольку, поскольку старается, следуя своему предшественнику, выяснить их связь с древними обычаями. Для С. М. Соловьева (1998: 32–33) рассказ летописца — это свидетельство жизнеспособности представлений о мести как «непременной обязанности» людей того времени. По мнению историка, мудрость Ольги в народном предании выражается именно в том, что она сумела «изобрести достойную месть», которая заставляет древлян «признаться, что их смерть лютее Игоровой смерти». Од-

нако тема мудрости позволяет ученому немедленно перейти от легенд к «историческим фактам». Он утверждает, что славу мудрейшей из людей Ольга заслужила вовсе не мезью древлянам, а своей «хозяйственной распорядительностью», поразившей ее современников (Соловьев 1998: 34). Поэтому главную часть своей статьи С. М. Соловьев посвящает собственно научному вопросу государственного устройства в правление Ольги. В первом томе своей «Истории России» С. М. Соловьев (1988: 145–147), как и Н. М. Карамзин, коротко пересказывает летописные легенды, однако это скорее дань традиции, уступка, вызванная обобщающим характером «Истории» и ее предназначенностью широкому кругу читателей. В целом же направление эволюции «исторического» образа Ольги в сторону освобождения от легенд и их рационального осмысления не меняется. Ныне в княжении Ольги историков привлекает не ее взаимоотношения с древлянами, занимавшие важное место в летописи, а внутривполитическая и дипломатическая деятельность, причем в рамках последней рассматривается и поездка Ольги в Константинополь (см., напр.: Толочко 1987: 42–44).

Своеобразная контаминация «агиографического» и «исторического» образов вызвала к жизни характеристику Ольги, даваемую историками церкви. Исключительное или преимущественное внимание к религиозной деятельности первой княгини-христианки сочетается с привлечением научных методов для анализа этой деятельности. Каркас «церковно-исторического» подхода образует упоминавшийся выше комплекс вопросов, связанный с принятием Ольгой христианства. К сожалению, это т.н. «вечные» вопросы, которые практически не поддаются научному решению и поэтому порождают массу гипотез и догадок. Совершенно отсутствуют данные, которые позволили бы объяснить мотивы обращения Ольги к христианству. Нечего удивляться тому, что, наряду с шаблонными мыслями об успехах христианства на Руси в IX в., уже Н. М. Карамзин (1989: 124) вынужден был объяснять крещение Ольги ее легендарной мудростью, по существу приняв тем самым логику предания, ранее исключенного им же из сферы исторического исследования. Ясно, что такое объяснение содержит в себе предположение, что человек «необыкновенного ума» неизбежно должен принять именно христианскую веру, причем в ее греческом варианте, каковое предположение было вполне уместно в древней летописи, но странно выглядит в историческом труде. Между тем на этом предположении строит всю свою концепцию крещения Ольги и такой критически настроенный историк церкви, как Е. Е. Голубинский (1901: 74–75).

Спорным остается и вопрос о времени и месте крещения Ольги, которому посвящена огромная литература (Назаренко 1993: 114–119; Подскальски 1996: 26–27). Версия русских летописей и некоторых других источников о крещении в Константинополе, принятая многими исследователями (см., напр.: Макарий 1994: 213–214; Приселков 1913:

10; Литаврин 1986; Рапов 1988:161–170) вызывала и вызывает сомнения, ей противопоставлена гипотеза о принятии Ольгой крещения на Руси, в Киеве (Голубинский 1901: 76–77; Шахматов 1908: 117–118; Ариньон 1980: 123–124; Подскальски 1996: 25–26). Наряду с летописной датой крещения (955 г.) приводятся и другие: 957 (время принятия Ольги в Константинополе по сообщению Константина Багрянородного), 944, 946, 959, 960–961 гг. и т.д. Для объяснения противоречивых сведений источников было даже выдвинуто предположение о двух поездках Ольги в Константинополь (напр.: Приселков 1913: 10–11).

При всем многообразии мнений и догадок в отношении историков, исследующих религиозный аспект деятельности Ольги, к летописным сведениям можно увидеть определенную закономерность. Во-первых, они отделяют повествование о поездке Ольги в Константинополь и ее крещении от текстов, посвященных «языческому» периоду ее жизни, причем последние обычно просто исключаются из рассмотрения. Что же касается упомянутого повествования, то из него обычно произвольно выбираются те элементы, которые подтверждают концепцию данного автора и поэтому получают статус «рационального зерна» легенды. Таким «рациональным зерном» может быть лишь сам факт поездки в Царьград, но встречаются и попытки «рационального» объяснения всего «константинопольского текста», включая даже его самые невероятные подробности (Рапов 1988: 168–170)⁸.

Интересным вариантом в ряду многочисленных толкований личности княгини Ольги является взгляд на нее как на «выдающуюся *женщину* Древней Руси» (курсив мой. — С. Ф.; Пушкарева 1989: 12). Учитывая повышенный интерес к «истории женщин», наблюдающийся в последние десятилетия, а также бурное развитие соответствующего направления в литературоведении, можно условно (и, вероятно, не совсем точно)⁹ назвать возникающий под данным углом зрения образ «феминистским», хотя его истоки уходят в далекое прошлое. Как известно, «женская проблема» занимала важное место и в средневековой

⁸ Связывая поездку Ольги в Константинополь с правлением не Константина Багрянородного, а Романа I, О. М. Рапов признает возможным сватовство императора к Ольге, поскольку Роман был вдовцом, а удивительное незнание императором христианских обычаев (запрет на брак крестного отца и крестницы) историк объясняет «простотой и неграмотностью» Романа. Конечно, это неправдоподобное объяснение, поскольку для знания такого общеизвестного обычая не было необходимости в глубокой образованности, ведь, если принять на веру летописный рассказ, о нем знала и Ольга, не бывшая ни христианкой, ни гречанкой. Не менее интересно, что «реабилитируя» летописное повествование, О. М. Рапов, тем не менее, продолжает называть его легендой.

⁹ Принимая толкование Т. Мои, «феминистское» направление означает не просто исследование вопросов пола в литературе (добавлю — и в истории), а одну из форм политической борьбы (Моі 1995: 233), в этом смысле данное мной название не совсем точно. Однако нельзя забывать о том, что в наши дни даже сугубо научный интерес к упомянутым вопросам нередко мотивируется «модой», порожденной феминизмом как движением за права человека.

культуре. Сложность этой проблемы определяется двойственным, противоречивым отношением к женщине, одновременным присутствием в средневековом мышлении представлений о «злой» и «доброй» жене, первое из которых восходило к ветхозаветной Еве, а второе — к новозаветной Марии (см.: Титова 1987: 115–124, 277–281). Таким образом, уже в древнерусских текстах должны были содержаться и содержались ориентиры, помогающие истолковать «женское естество» Ольги в соответствии со средневековыми моделями. В тексте ПВЛ такими ориентирами являются сопоставления Ольги с выдающимися женщинами всемирной истории (об этом ниже). В сказании, включенном в Степенную книгу, к этому добавлено и другое решение, отнюдь не уникальное в агиографии: ее мудрость приравнивается к «мужескому смыслу» («мужеским смыслом обложися» — см.: Сказание 1985: 252)¹⁰. Возможно, это было необходимо и потому, что хитрость, «лукавость», была атрибутом образа «злой жены».

С. М. Соловьев был, пожалуй, первым ученым, который попытался определить типично женские черты в образе Ольги. Такими «женскими» чертами он назвал мстительность, хозяйственность и восприимчивость к христианской религии, т.е. при внимательном рассмотрении оказывается, что С. М. Соловьев (1998: 33–34, 38) выводит из особенностей женского поведения все главные направления ольгиной деятельности: усмирение восставших древлян, государственное строительство и принятие христианства. Следовательно, как ни странно, именно его можно считать одним из последовательнейших «феминистов», если понимать под этим объяснение успехов Ольги ее «женским характером», выгодно отличавшимся от характера князей-мужчин, в котором доминировала воинственность, не позволявшая уделить должное внимание мирному государственному строительству.

По другому пути пошел известный историк русского быта И. Е. Забелин. Он выделяет не особенности «женского характера» Ольги, а особенности ее положения как «матерой вдовы», стечением обстоятельств поставленной перед необходимостью взять в руки управление государством. По его мнению, деятельность Ольги — «типический образ княжеской деятельности первого века», «обычное княжеское дело» любого князя-мужчины (Забелин 1992: 43). Для И. Е. Забелина Ольга — женщина, сумевшая сыграть роль мужчины, иначе говоря, *мужественная* женщина, какие нередко встречались в языческую эпоху. Особенности женской личности историк видит в ее мифологизации, придании ей народом вещих черт, но если рассматривать действительность того времени, то женщина «пользовалась самостоятельным положением в обществе», а ее «общественная доля уравнивалась с долей мужчины» (Забелин 1992: 44–45).

Именно мысли И. Е. Забелина нашли продолжение у специалистов

¹⁰ Ср. в «Повести о Петре и Февронии Муромских»: «Радуйся, Февроние, яко в женстей главѣ святых муж мудрость имѣла еси!» (Повесть 1984: 646).

«феминистского» направления в наши дни. В качестве примера можно привести положение о существовании в древнерусской письменности образа мужественной, «сильной» женщины (strong woman), повлиявшего на женские образы русской классической литературы (Sandomirsky-Dunham 1960; Grossman 1980). Одним из примеров, иллюстрирующих это положение, служит предание об Ольге. В этом же духе оценивается личность Ольги и в недавней русской монографии о женщинах Древней Руси, где в целом традиционно построенный «исторический» образ княгини открывает ряд портретов «социально активных» русских женщин (Пушкарева 1989: 12–20).

Особый интерес представляет анализ собственно летописного повествования об Ольге, который долгое время велся в русле текстологического изучения русских летописей. Текстологическая работа, начатая А. Л. Шлецером, достигла своего апогея в концепции А. А. Шахматова, в обосновании которой, как известно, важную роль сыграли наблюдения над текстами об Ольге. Изложив гипотетическую историю постепенного создания ПВЛ, ученый одновременно изложил и свой взгляд на то, как в результате работы нескольких летописцев формировалось повествование об Ольге. По предположению А. А. Шахматова (1908: 114–115, 460–461), в т.н. «Древнейшем летописном своде» (ок. 1039 г.) находилась «церковная» повесть о крещении и кончине Ольги, а также рассказ о походе Ольги и Святослава против древлян. На следующем этапе эволюции текста в него вошли рассказы о мести Ольги древлянам, а также народное предание о «добывании Ольгой крещения». Внесение в летопись этих легенд А. А. Шахматов приписывал составителю Начального свода. Наконец, Нестор, которого исследователь считал составителем ПВЛ, увенчал цикл текстов об Ольге введением легенды о четвертой мести древлянам (Шахматов 1908: 109–114).

При текстологическом подходе объяснение текста сводится к описанию его истории, расчленению на временные пласты, а также выяснению источников отдельных пластов. Иногда ставится вопрос о мотивах, о «тенденции» составления летописных сводов, однако эти мотивы как правило обнаруживаются в простейших прагматических соображениях. Тот же А. А. Шахматов (1916: XVI, XX) писал, что «рукой летописца управляли политические страсти и мирские интересы», стремление угодить князьям-заказчикам. Обнаруживающиеся же в летописи логические несообразности ученый объяснял тем, что летописцы занимались «литературным» трудом, т.е. не стремились «к установлению соответствия между облеченными в литературную форму сказаниями и реальной действительностью», особенно если «данный рассказ был ходячим, если к нему успели привыкнуть, если в особенности он был освящен авторитетом времени и имени почтенного предшественника». Нетрудно заметить, что понимание А. А. Шахматовым работы летописца не свободно от внутреннего противоречия, между тем его концепция в целом была принята и историками древнерусской ли-

тературы. В академическом издании 1941 г. историко-литературная характеристика ПВЛ, памятника «литературного по преимуществу», представляет собой по существу краткое изложение текстологических выводов А. А. Шахматова (История 1941: 257–288).

Тезис о «сводном» характере русских летописей лег и в основу трудов Д. С. Лихачева. Д. С. Лихачев (1980: 75) разделяет мнение А. А. Шахматова о идеологической подоплеке работы летописцев, добавляя при этом в духе времени, что в летописях отражаются не только политические концепции, но и классовая и сословная идеология. Он еще последовательнее придерживается мысли о том, что летописное повествование «очень часто выходит за пределы религиозного мышления и носит чисто прагматический характер», что для русской «политической мысли» «не характерны самостоятельные отвлеченные построения христианской мысли», в чем ученый и видит ценность русской летописи (Лихачев 1980: 77–78).

С именем Д. С. Лихачева связаны и основополагающие литературоведческие интерпретации отдельных персонажей летописи, в том числе и княгини Ольги, которые складываются из общих представлений о летописном повествовании и комментариев к тексту. В образе Ольги (как и в летописи вообще) им различаются два слоя, церковные сказания и народные предания, которые противопоставляются друг другу «и идейно и стилистически» (Лихачев 1947: 62; 1980: 88). В народном предании о мести древлянам отмечается символичность, выражающаяся в соответствии каждой мести тому или иному элементу языческого погребального обряда. Ольга, предлагая древлянам совершить какое-либо действие, как бы загадывает загадки, которые характерны для русского свадебного обряда, однако «затаенный смысл» этих предложений, остающийся непонятным древлянам-сватам, позволяет превратить свадьбу в похороны, т.е. совершить акт мести (Повесть 1950: 297-3-1; История 1985: 62–63¹¹). Некоторые литературоведы дополняют, «украшают» эту основную схему различными догадками относительно мотивов действий летописных персонажей и моральными оценками этих действий. В результате древляне превращаются в «незадачливых» простаков, а Ольга, сохраняя традиционные характеристики мудрой и жестокой женщины, становится образцом супружеской верности, больше того, воплощением «твердости и непреклонности характера русской женщины» (Кусков 1977: 47). Однако, думается, подобный «псевдопсихологизм» не только не находит подтверждения в летописном тексте, но является прямым результатом непонимания его внутренней логики.

В последнее время описанный «литературоведческий» образ Ольги получил дальнейшее развитие. Приняв тезис Д. С. Лихачева о соответствии поведения Ольги «фольклорному канону», М. Н. Виролайнен

¹¹ Автор соответствующего раздела в «Истории русской литературы» — О. В. Творогов.

сделала ряд ценных наблюдений относительно «фольклорно-мифологических представлений», связанных с Ольгой и Вещим Олегом. Из этих представлений она пытается вывести те или иные повороты сюжета, а также определенные свойства летописных персонажей, например, их магическую силу (Виролайнен 1996: 66-67). Некоторые выводы исследовательницы будут рассмотрены мной ниже, пока же необходимо отметить, что фольклорно-мифологические модели, входя в христианскую летопись, становятся элементами нового повествования и в принципе должны быть переосмыслены в соответствии с логикой летописного текста¹².

Рассмотрев различные толкования образа княгини Ольги, можно сделать вывод, что для всех их, с одной стороны, характерна определенная редукция летописного текста (текста ПВЛ), из которого берется только то, что соответствует данному толкованию, но с другой стороны, этот текст обычно и дополняется, домысливается толкователями. Поэтому, как мне кажется, было бы небезынтересно попытаться создать такую интерпретацию, которая опирается именно на прочтение летописного текста, на раскрытие его внутренней логики, внутренней связи между его различными частями. Однако при этом прежде всего необходимо поставить вопрос, возможна ли такая интерпретация?

К этому вопросу закономерно подводит вся история, весь накопленный опыт изучения летописей. Научный подход к летописи как к своду, включающему в себя различные источники, тексты различных жанров, различные идеи и представления, заставляет задуматься над тем, как происходит объединение этого разнородного материала, каковы принципы работы летописцев, составителей летописных сводов.

¹² Уже после сдачи в печать данной статьи болгарская исследовательница Илиана Чекова-Димитрова любезно предоставила мне возможность ознакомиться с ее ранее недоступными для меня работами, посвященными летописным образам Ольги и Олега. Не имея возможности для более подробного разбора этих работ, которого они, безусловно, заслуживают, я хотел бы лишь отметить, что И. Чековой-Димитровой принадлежит заслуга наиболее подробной и продуманной разработки «фольклорно-мифологических» корней летописных текстов. С большинством ее наблюдений можно согласиться. Некоторые из них важны и для излагаемой мной точки зрения (напр., исследовательница совершенно справедливо ставит под вопрос традиционную трактовку очередности элементов погребального обряда [Чекова-Димитрова 1990: 93], хотя предложенное ею решение вряд ли удовлетворительно; весьма интересны и ее наблюдения над хронотопом повествования о поездке Ольги в Царьград [Чекова-Димитрова 1993]). В то же время, думается, в рассуждениях И. Чековой-Димитровой можно обнаружить и ряд «традиционных» изъянов, о которых в другой связи говорится и в моей статье. Речь идет об уже упомянутом мной «псевдопсихологизме», вызываемом подходом к древним событиям с современными оценочными мерками, о рассмотрении отдельных летописных фрагментов в отрыве друг от друга, а также о переоценке значения фольклорных истоков летописного повествования, которое приводит к введению, на мой взгляд, чрезвычайно спорного понятия «летописная сказка» (Чекова-Димитрова 1990: 98). Для подробного ознакомления с интересной концепцией И. Чековой-Димитровой можно обратиться к ее работам, включенным в список цитируемой литературы.

Как я уже писал выше, в текстологических работах А. А. Шахматова и его последователей главное внимание уделялось и уделяется «генеалогии» текста, истории его формирования, которой объясняются особенности «конечного продукта», имеющихся в нашем распоряжении летописных редакций.

И. П. Еремин (1966: 46) предложил иной подход к летописи как к памятнику литературы. По его мнению, «какую бы сложную историю ни пережил текст того или иного литературного произведения, текст этот в своей окончательной редакции никогда не теряет своего единства как по содержанию, так и по форме: отрицать это единство в данном случае значило бы рассматривать дошедший до нас текст „Повести“ ... как механический сплав разного рода напластований, как текст неполноценный и по содержанию и по форме». Однако, говоря о единстве, И. П. Еремин при этом считал определяющей особенностью структуры ПВЛ фрагментарность, объяснявшуюся представлением летописца о прошлом как ряде единичных фактов и выражавшуюся в погодном принципе повествования. Фрагменты, по мнению И. П. Еремина, могли в крайнем случае складываться в биографии, созданные под влиянием народно-эпической и агиографической традиции (Еремин 1966: 75–76; Еремин 1987: 50–52).

Выводы И. П. Еремина были отчасти дополнены, отчасти пересмотрены А. А. Шайкиным (1986: 89; 1989: 226–227), который усмотрел идейно-художественную организацию ПВЛ «не только на уровне отдельных фрагментов или „биографий“, внутренне целостных, но и в их композиционном сопряжении», когда „биографии“ князей «вступают друг с другом в отношения со- и противопоставления, реализуя тем самым определенные идеи писателей, создавших „Повесть временных лет“». Я думаю, что тезис о существовании в ПВЛ системы биографий, особенно для начального периода русской истории вплоть до крещения Руси, обоснован достаточно убедительно, к нему лишь нужно добавить, что «композиционное сопряжение» княжеских биографий осуществляется и получает смысл в рамках еще более крупного единства, которым является провиденциальная историческая концепция составителей летописи. Интересно, что, например, И. П. Еремин считал, что осознание божественной воли в истории приводило к тому, что исторические события в изложении летописца выпадали из причинно-следственного контекста и образовывали ряд не связанных друг с другом фактов (Еремин 1987: 50). На самом же деле, видимо, необходимо говорить об обратном.

В начальной части ПВЛ явно прослеживаются две главные смысловые линии: показ процесса возникновения и утверждения русского государства, воплотившегося в деяниях русских князей, и показ торжества христианства над язычеством на Руси. События русской истории дают конкретный материал повествования, но локальная, «национальная» история для русского летописца, как и для средневековой

исторической традиции вообще, не имеет смысла вне всемирной истории, «пронизанной единым смыслом и руководимой трансцендентным замыслом» (Гуревич 1984: 127). Русская история представляет собой лишь один из вариантов общего процесса осуществления божественного предназначения. Русский народ в представлении летописца неуклонно движется к познанию истинного бога. В этом он отличается от народов, «выпавших» из истории, хазаров, аваров или половцев. Русская история и летописное повествование имеют свою кульминацию — принятие христианства. Поэтому различные события русской истории действительно нередко (но не всегда) выпадают из причинно-следственных связей, но приобретают свой смысл в соотнесении с абсолютной всемирно-исторической ценностью, поражением язычества и торжеством христианства. В этом историософском пространстве и располагаются и наполняются особым смыслом биографии русских князей, в том числе и княгини Ольги.

Приступая к анализу летописных рассказов об Ольге, я хотел бы прежде всего отметить, что их фабула, понимаемая как реконструируемая историческая основа повествования, чрезвычайно проста. В летописи рассказывается о восстании древлян против киевского князя, которое подавляется в результате военного похода на землю древлян, и о поездке Ольги в Константинополь, после которой активная государственная деятельность княгини заканчивается, она тихо доживает свои дни в Киеве, уступив власть сыну, Святославу. Простота этой фабулы резко контрастирует с ярким и запоминающимся сюжетом, т.е. с создаваемым летописцем повествованием. Думается, что важной особенностью летописного образа Ольги является то, что он возникает именно в ходе развертывания сюжета. Если, например, в Степенной книге аксиоматичная для нас мудрость Ольги задана с самого начала самим повествователем (Сказание 1985: 248), то в ПВЛ она раскрывается перед читателем постепенно, в результате осмысления им описываемых событий и диалогов персонажей, без опоры на прямые оценки летописца.

От рассказов об Ольге неотделим рассказ о смерти ее мужа, которая стала исходной точкой дальнейшего развития событий. Совершенно очевидно, что правда в конфликте между Игорем и древлянами на стороне последних. Летописец, как обычно, не говорит об этом прямо, а дает это почувствовать описанием неоднократного возвращения Игоря за всё большей данью, превысившей «законную» меру, но в первую очередь применением приема, который можно назвать «введением чужой оценки». Этот прием используется в летописи неоднократно, например, описание насилия русских воинов во время греческих походов Аскольда и Дира, Олега и Игоря дается словами греков, с использованием греческих источников (Повесть 1978: 36–38; 44; 58), что, несомненно, объясняется сочувствием грекам-христианам, страдающим от русских-язычников. В данном же случае оценка действий Игоря дается древлянами, которые называют его волком, таскающим овец (Повесть

1978: 68). Слово «волк» полисемантично. Оно может рассматриваться в контексте обычного права как обозначение вора, преступника (Петрухин 1993: 129), но легко объясняется и в библейско-христианском контексте, где является одним из членов символического ряда «добрый пастырь» (бог, Иисус Христос) — «овца» (верующий, христианин) — «волк» (дьявол) (см., напр.: Иез. 34, 11–16; Ин. 10 и т.д.). Этот последний контекст, впрочем, подчеркивается летописцем, который вводит в слова древлян, обращенные к Ольге, сравнение их князей с добрыми пастырями: «...наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю...» (Повесть 1978: 70). Таким образом, в уста древлян-язычников вкладывается текст библейского происхождения, наделяющий Игоря дьявольскими атрибутами, что вполне гармонирует с характером его действий.

Но рассказ о справедливой казни Игоря древлянами кажется исследователям несовместимым с бесстрастными рассказами о мести Ольги древлянам, ведь эта месть кажется полностью противоречащей христианской морали и нормам справедливости. Объяснение этой несовместимости обнаруживается некоторыми авторами в том, что летописец некритично переносит в летопись языческую легенду, пронизанную «варварским наслаждением, получаемым от ловкости, лукавства и обмана Ольги», не замечая, что она на самом деле повествует о «неправедной мести, с неслыханной жестокостью и коварством обращенной против неповинных людей» (Мирзоев 1978: 182–183). Думается, что предположить такую невнимательность у летописца вряд ли возможно. Разгадка кажущегося противоречия лежит в словах древлян, сказанных после убийства Игоря: «Поимем жену его Вольгу за князь свой Маль и Святослава, и створимъ ему, якоже хоцемъ» (Повесть 1978: 68). В них издавна усматривали претензии древлян на захват власти в государстве и намерение убить законного наследника, Святослава (см., напр., Соловьев 1998: 33). Именно эту цель и преследуют матримониальные планы древлян. Но с этого момента «правда», как в правовом, так и в моральном смысле этого слова, переходит на сторону Ольги, а сравнение древлянских князей с добрыми пастырями становится явно фальшивым. Таким образом, следует сделать вывод, что на первый взгляд речь идет о несостоявшемся сватовстве Мала к Ольге, что позволяет активизировать «мифологический код» языческих легенд, но на самом деле конфликт между Ольгой и древлянами развивается не в «личном» плане, а в плане борьбы за власть и сохранения киевской династии. Исходя из этого, можно поставить вопрос: правильно ли, следуя сложившейся традиции, называть действия Ольги «мстью»?

Позже я попытаюсь дать свой ответ на этот вопрос. Пока же отмечу, что на него можно ответить указанием на то, что сама Ольга говорила древлянам о троекратной мести за мужа («Азь мстила уже обиду мужа своего, когда придоша Киеву, второе, и третье, когда творихъ трызну мужеву своему» Повесть 1978: 72). Однако летописное

повествование совершенно ясно показывает, что слова Ольги никогда нельзя понимать буквально. Известно, что так называемые «загадки» Ольги основаны на двусмысленности ее речи, однако еще одна важная особенность летописных текстов состоит в том, что эта двусмысленность не ограничивается «загадками», а охватывает все повествование, начиная с адресованных древлянам приветственных слов Ольги «Добри госте придоша» (Повесть 1978: 70)¹³. Можно сказать, что Ольга и древляне от начала до конца говорят на совершенно разных языках, в которых одинаковое словоупотребление имеет совершенно разный смысл, и этот контраст лишь подчеркивается определяющей ролью диалогов, которые, однако, на самом деле являются «псевдиалогами», поскольку древляне не в состоянии понять истинного смысла ольгиных слов. Больше того, даже читатель лишь постепенно угадывает этот смысл, для чего ему в процессе чтения текста постоянно приходится переосмысливать уже прочитанное, сопоставляя его с новой информацией, получаемой при дальнейшем чтении.

Многие случаи двусмысленного словоупотребления Ольги собраны А. С. Деминым (1993: 48–49)¹⁴, но даже и он не сумел исчерпать этой темы. С этой точки зрения лучше всего изучен рассказ о первой мести Ольги, когда ее обещание «почтить» послов оборачивается их похоронами в ладье. Развитие событий показывает, что слово «лодья», которое, кстати, подчеркивается его многократным повторением на небольшом отрезке текста, приобретает значение атрибута похорон, «гроба», а «честь» самими уже обреченными древлянами переводится как «смерть».

«В слишком кратком эпизоде о второй мести двусмысленность Ольгиных слов почти не выражена», — считает А. С. Демин. Мне кажется, что в этом случае он не прав. Во-первых, уже зная истинное значение слова «честь», мы легко можем найти двусмысленность в приглашении, адресованном древлянам: «Да аще мя просите право, то пришлите мужа нарочиты, да в велице чти приду за вашь князь» (Повесть 1978: 70). Выражение «великая честь» дает понять читателю, что послов древлян ждет судьба их предшественников. Но главная двусмысленность, несомненно, заключена в глаголе мыти и новой «загадке» Ольги: «Измывшися придите ко мнѣ» (Повесть 1978: 70). Д. С. Лихачев пишет: «Вторая загадка Ольги сватам-древлянам — баня. ... Как и несение в ладьях, баня является частью (при этом следующей) похоронного обряда. В народных обычаях для покойников вытапливали печку, ставили воду и т.д.» (Повесть 1950: 300). Мне кажется, что такое толкование не совсем верно. В рассказе о второй мести существенным является финал, т.е. сожжение послов. Видимо двусмысленность слов

¹³ На это справедливо указал А. А. Шайкин (1989: 54–55), хотя с его аргументацией согласиться нельзя.

¹⁴ При этом он в значительной степени опирался на комментарии Д. С. Лихачева к академическому изданию ПВЛ.

Ольги скорее состоит в сближении огня и воды, которым одинаково присваивались очистительные свойства, причем в контексте христианской летописи неизбежна и активизация христианской символики огня, «очищающего достойных и опаляющего недостойных» (Мифы 1987: 37). «Очищение» древлян превращается в их уничтожение.

В рассказах о третьей и четвертой «мести» Ольги традиционно подчеркивается многозначность слова «тризна», обозначающего военные игры и похоронный пир, а также многократное обыгрывание Ольгой имени древлянского князя Мала («хощу дань имати помалу», «мало у вас прошю», «прошю у вас мало» и т.д. — Повесть 1978: 72). Но на этом «языковое коварство» Ольги не кончается. Получив желаемую дань, она говорит древлянам: «Се уже есте покорилися мнѣ и моему дѣтяте, а идѣте въ град, а я заутра отступлю от града и поиду в градо свой» (Повесть 1978: 72). Ясно, что после выплаты дани и покорения древлян Искоростень тоже становится Ольгиным городом, в который она и вступает после того, как он был подожжен и покинут жителями.

Выяснив постоянную неоднозначность практически всех высказываний Ольги, можно вернуться к заданному мной выше вопросу о правильности традиционного отношения к ее поступкам как к мести. Каждый отдельный рассказ о мести древлянам строится одинаково: Ольга притворно соглашается выйти замуж за Мала, затем ставит древлянам некое условие, а выполнение этого условия ведет к смерти древлян. Обратимся еще раз к традиционной интерпретации событий, реализующих эту модель. Условия, которые ставит Ольга, толкуются как загадки, «имитирующие свадебную обрядность» и в то же время отсылающие к ритуалу погребального обряда. «Несение в ладьях — первая загадка Ольги, она же и первый обрядовый момент похорон, баня для покойника — вторая загадка Ольги — второй момент похорон, тризна по покойнику — последняя загадка Ольги — последний момент похорон» (Лихачев 1947: 136–137). Итак, предполагается соответствие загадок отдельным этапам похоронного обряда, причем именно в данной последовательности. Такая последовательность, однако, вызывает некоторые сомнения, ведь сам Д. С. Лихачев пишет о том, что в ладье хоронили (как это и происходит при первой «мести»), а не готовили к обмыванию в бане (Повесть 1950: 298–299). Видимо, учитывая это О. В. Творогов, ссылаясь на Д. С. Лихачева, дает несколько иную схему: «По обычаям того времени покойников хоронили, положив в ладью; для покойника приготавливали баню, а потом его труп сжигали, в день погребения устраивалась тризна, сопровождавшаяся военными играми» (История 1985: 62). При такой поправке, однако, со второй местью связывается уже не один, а два элемента погребального обряда, к тому же нарушается последовательность этих элементов, поскольку после похорон в ладье невозможно обмывание покойника в бане.

Более осторожно подходит к этому вопросу Б. А. Рыбаков, кото-

рый считает, что формы мести Ольги «воспроизводят тогдашние погребальные обряды: путешественников, умерших в дороге, хоронили в ладьях; обычным видом погребения было сожжение в небольшом домике. Следующей стадией погребального обряда была насыпка над ладьей или над спаленной домовиной огромной курганной насыпи, и завершала все это тризна (под тризной Б. А. Рыбаков (1982: 361) понимает воинские игры в честь умершего. — С. Ф.) и погребальный пир». В этой концепции, по всей видимости, отмечаются соответствия с различными видами погребальных обрядов¹⁵, а не с определенной последовательностью элементов одного обряда. Несколько позже Б. А. Рыбаков (1987: 374) уже более однозначно писал о том, что месть Ольги построена «по сценарию языческого княжеского погребального ритуала: захоронение в ладье (как у Ибн-Фадлана), сожжение в домовине, сооружение кургана, тризна и поминальный пир, на котором пьют за здоровье оставшихся в живых». Эта концепция уже существенно отличается от концепции, предложенной Д. С. Лихачевым (здесь важно не несение, а захоронение в ладье, нет места бане как месту обмывания покойника). Однако и в данном случае сопоставление погребального обряда и этапов «мести» Ольги показывает существенное отличие. В то время как Ибн-Фадлан описывает обряд кремации, первая месть Ольги явно связана с преданием земле, после чего о кремации речи быть не может. Таким образом, либо «мести» Ольги должны сопоставляться не с одним определенным обрядом, либо нужно искать иные пути сопоставления.

Предполагая, что последовательность «местей» Ольги не случайна, попробуем сравнить ее с погребальным обрядом славян, описанным в самой ПВЛ. Согласно этому описанию, «аще кто умряше, творяху трызну надъ нимъ, и по семь творяху кладу велику, и възложашуть ѿ на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь собравше кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпѣ на путех...» (Повесть 1978: 30). Как ясно видно из текста, речь идет о трех этапах погребения, следующих друг за другом в определенном порядке. Для сопоставления этого описания с «местями» Ольги необходимо отметить, что текст летописи отражал древнее состояние погребального обряда, его последний этап не имеет ясной интерпретации, во всяком случае ко времени княгини Ольги он сменяется помещением сосудов с прахом сожженного в курганах-могилах, т.е. преданием их земле (Рыбаков 1987: 89–92; 110). С этой поправкой мы получаем следующую последовательность элементов погребального ритуала: тризна, сожжение трупа, предание останков земле. Интересно, что тризна, обычно помещаемая исследователями в конце ритуала, в описании летописца оказывается на первом месте. Истолковать этот факт непросто, потому что, как отмечают исследо-

¹⁵ Возможно, имеются в виду отличавшиеся друг от друга обряды ингумации и кремации (Рыбаков 1987: 98).

ватели, невозможно определить, какой обряд или часть обряда обозначались этим словом (Львов 1975: 38; Топоров 1979: 4). Д. С. Лихачев считал тризну пиром, некогда связанным с военными играми (Повесть 1950: 300–301), Б. А. Рыбаков, как уже говорилось, отождествлял тризну с воинскими играми в честь умершего. Принимая предложенное О. Н. Трубачевым мнение о слав. **trizna* как производном от количественного числительного **tri*, В. Н. Топоров (1979: 12–14) указывает на интересную возможность его связи с тройным жертвоприношением. Эта идея, видимо, может быть использована при анализе повествования об Ольге.

Сопоставив это повествование с летописным описанием погребального обряда, легко убедиться в том, что «мести» Ольги следуют друг за другом в обратном порядке: сначала древлянских послов закапывают живьем, затем сжигают в бане, вслед за чем следует массовое убийство древлян во время тризны. Таким образом, Ольга действительно воспроизводит погребальный ритуал, но воспроизводит его наоборот, от конца к началу. Очевидно, что Ольгин «перевернутый ритуал», «ритуал-палиндром», нацелен на Игоря, завершение этого «ритуала-палиндрома» происходит на могиле убитого князя, а убийства древлян вполне могут интерпретироваться как сопровождающие этот «перевернутый ритуал» жертвоприношения. Это предположение подтверждается тем, что каждая месть Ольги совершается в местах, которые Ю. М. Лотман называл «магически активными местами культурного пространства — районами столкновения земных (нормальных) и инфернальных (обратных) сил» (Лотман 1992: 23). В первом случае это — «теремной двор», где, как писал Е. В. Аничков, Игоревици совершали свои самые темные дела, и где, по предположению ученого до времени князя Владимира стоял идол Перуна, бога киевских князей и их дружины (Аничков 1914: 317–321); во втором случае — баня, считавшаяся местом контактов с нечистой силой, особенно пригодным для магии и колдовства (Славянские 1995: 138–140); и, наконец, могила Игоря.

Итак, цепь событий, которая обычно называется местью Ольги за мужа, может интерпретироваться как «ритуал-палиндром», перевернутый погребальный обряд. Но каков же его смысл? Если учесть, что характерной особенностью погребального ритуала является «однонаправленность пути покойника», необратимость этого пути (Байбурин 1993: 115), то «ритуал-палиндром» может означать именно открытие обратного пути, своего рода магическое «возвращение» умершего, его символическое воскрешение. В этом смысле Ольга может быть сопоставлена с другой героиней древнерусской письменности, символически оживившей мужа, Ярославной из «Слова о полку Игореве»¹⁶. Как

¹⁶ И. Е. Забелин (1992: 44) отмечал, что «языческий идеал присваивает женской личности существо мифическое. Она обладает даром гаданий, чарований, даром пророчества... Она в близких связях с мифическими силами; в ее руках добро и зло этих сил».

ни странно, косвенным подтверждением гипотезы символического воскрешения может служить ответ Ольги древлянским послам, предложившим ей выйти замуж за их князя: «Люба ми есть речь ваша, уж мне мужа моего не кресити; но хочю вы почтити наутрия предъ людьми своими...» (Повесть 1978: 70). Это та двусмысленная речь, о которой уже говорилось выше. В ходе развития сюжета выясняется, что первое и третье из процитированных утверждений Ольги оказываются ложными, поэтому у нас есть все основания считать, что и второе утверждение Ольги, кажущееся простой этикетной формулой («уж мне мужа моего не кресити»), лишь скрывает ее действительные намерения.

Попробуем несколько уточнить выдвинутую гипотезу, реконструировав весь сюжет о конфликте Ольги с древлянами. Летописный рассказ о взятии Искоростеня и покорении древлян, который нередко называют рассказом о четвертой мести Ольги, явно отличается от трех предыдущих. Конечно, речь идет не о том, что в своей окончательной форме он может считаться позднейшей вставкой (Шахматов 1908: 3-4). Важнее, что он не связан с темой сватовства, зато в нем появляется законный наследник княжеского трона, Святослав, началом княжения которого летописец и считает взятие древлянской столицы и установление новой дани. Однако характерно, что средства, использованные Ольгой для разрушения города, птицы с подожженными хвостами, также имели культовый, магический характер и свидетельствовали о наличии у Ольги магической силы (Рыдзевская 1978: 201; Виролайнен 1996: 65-66).

Таким образом, повествование о т. н. «местях» Ольги оборачивается повествованием о магическом восстановлении власти киевских князей. Не исключено, что его можно связать с культом рода, существовавшим у русских князей (Комарович 1960: 84-97). Убийство Игоря и возникшие в результате этого претензии Мала на власть могли нарушить сакральную родовую преемственность власти. Ольгин «ритуал-палиндром» символически восстанавливал утраченную сакральность, после чего, законный наследник, Святослав, уже мог реализовать свои права и на практике. Таково возможное прочтение летописного повествования об Ольге и древлянах.

Это прочтение заставляет обратить внимание на тесную связь летописных образов Ольги и Олега. Связь между ними была замечена давно. Яснее всего она проявляется в сходстве имен. Согласно древнему преданию, Ольга приняла свое имя от Олега. В. Л. Комарович (1960: 91), отметивший многие черты сходства между Олегом и Ольгой, допускал, что первый мог быть отцом последней. М. Н. Виролайнен, опираясь на свидетельство Степенной книги, отмечает, что Ольгу для Игоря привел Олег, который, таким образом, играя роль фольклорного помощника жениха, наделяется магическими свойствами. В этом смысле легенда о передаче Олегом своего имени Ольге мифологически трактуется как передача магических свойств. Правда, это противоречит

другому утверждению М. Н. Виролайнен (1996: 67, 66), согласно которому магические свойства Ольги связаны с тем, что она была перевозчицей. Но главное не в этом, а в том, что в ПВЛ о передаче имени и обстоятельствах выбора Ольги в невесты Игорю ничего не говорится.

Образы Олега и Ольги здесь складываются и получают сходные черты в процессе летописного повествования. Из описания военных побед ясно видно, что Олег, в отличие от Святослава, обязан своими успехами не храбрости и воинственности, а своей не раз продемонстрированной, сверхъестественной хитрости, которую признают как язычники, назвавшие его вещим, наделенным сверхъестественным даром прозрения, так и греки, увидевшие в нем святого Дмитрия¹⁷. Совершенно так же строится и образ Ольги, которая с помощью магической силы побеждает древлян, а затем заставляет признать себя побежденным и самого византийского императора («Переключала мя еси, Ольга» Повесть 1978: 76). Функционально этот эпизод вполне соответствует торжеству Олега над готовившими ему западню греками. Как писал еще С. М. Соловьев, умение обмануть греков, слывших самым лукавым народом, считалось наилучшим доказательством хитрости (Соловьев 1998: 40).

Однако это устойчивое сходство биографий Олега и Ольги лишь подчеркивает их разный финал. Олег, достигнув вершины своего могущества и победив всех своих врагов, пытается перехитрить и посылающих смерть богов, стать «как боги» (Быт. 3, 5). Иначе говоря, он повторяет первородный грех, что подчеркивается символикой змеи в повествовании о его смерти, которая становится смертью-наказанием¹⁸. Тем самым мнения греков и славян о сверхъестественных способностях Олега оказываются опровергнутыми.

В биографии Ольги, напротив, с принятием христианства происходит решающий перелом, ее языческая хитрость превращается в христианскую мудрость.¹⁹ Взаимоотношения Ольги и византийского императора, поначалу развивавшиеся по уже знакомым читателю законам свадебного сюжета, заканчиваются в данном случае не уничтожением «жениха», а установлением духовного родства с ним. В результате

¹⁷ А. А. Шахматов в связи с этим писал: «Могло ли придти в голову русскому летописцу, знавшему, что Олег язычник, приписать грекам приведенные от их имени слова? Мне это представляется весьма мало вероятным, хотя бы потому, что летописец ниже говорит о том же Олеге: „и прозвали его Олегом вещим, ибо люди были язычниками и невеждами“; греки не были ни язычниками, ни невеждами, а между тем им приписывается отождествление Олега со святым Димитрием...» (Шахматов 1908: 467). Но суть как раз в том, что христиане и язычники, в привычных им понятиях, одинаково подтверждают необычные способности Олега.

¹⁸ Термины «биография наказания» и «биография спасения» введены А. А. Шайкиным (1986: 104).

¹⁹ Многие исследователи считают, что мудрость в древние времена была синонимом хитрости (Соловьев 1998: 33; Забелин 1992: 44; Пушкарева 1989: 13). Быть может, так было у язычников, но летописцы-христиане различают эти два понятия.

Ольга входит в «историю спасения» Руси, ее биография наполняется «вечным смыслом» благодаря осуществляемому летописцем соотнесению русской княгини с Марией (Подскальски 1996: 27)²⁰, царицей Савской, искавшей мудрости у Соломона (в этом соотнесении противопоставление хитрости и мудрости трансформируется в оппозицию человеческой и божественной мудрости — Повесть 1978: 76), и матерью Константина, Еленой. Принципиальная разница между поначалу тождественно складывавшимися биографиями Ольги и повторившего грех Адама Олега подчеркивается и в летописной похвале Ольге: «Си бо омыся купѣлюю святою, и совлечеса греховныя одежа ветхаго челоуѣка Адама, и въ новый Адамъ облечеса, еже есть Христось» (Повесть 1987: 82). А слова летописи «Си бо съяше аки луна в нощи, тако и си в невѣрных челоуѣцехъ свѣтящеса, аки бисер в калѣ» (Повесть 1987: 82) делает противопоставление языческой хитрости и христианской мудрости вариантом оппозиции «тьма — свет». В качестве окончательного подтверждения перехода хитрости в мудрость может рассматриваться и летописный рассказ о т.н. «двойных похоронах» Ольги (Повесть 1987: 82). Весьма символично, что именно Ольга, использовавшая языческий погребальный ритуал для магического восстановления власти киевских князей, в конце жизни первой отказывается от него и завещает похоронить себя по христианскому обряду.

В итоге можно сказать, что «эпическая» и «церковная» характеристики Ольги вовсе не противопоставлены друг другу, как считали многие исследователи (см., напр.: Лихачев 1947: 63; Еремин 1966: 85; Котляр 1986: 95). Я думаю, что первая, наоборот, является обязательной предпосылкой второй. Именно в эпической «хитрости» Ольги заложена возможность дальнейшей трансформации, перехода «хитрости» в «мудрость». Возможность такой трансформации была заложена и в биографии Олега, которая, однако, получила иной финал. В русской исторической традиции эпитет «мудрый» закрепился только за Ольгой.

В заключение остается отметить, что различный исход жизненного пути Олега и Ольги может быть связан с их перемещениями в географическом пространстве. Символическая смерть Олега наступает после его приезда из христианского Царьграда в языческий Киев. Ольга, наоборот, находит «божественную мудрость» в византийской столице. Духовное падение или возвышение вступают в корреляцию с движением между Киевом и Константинополем. Это позволяет поставить вопрос о характере поездки Ольги в Царьград. Как я уже писал выше, эта поездка обычно описывается как дипломатическая миссия, точное время, цель и содержание которой вызывают споры среди специалистов.

²⁰ Подскальски указывает на то, что константинопольский патриарх приветствует Ольгу словами, напоминающими Ублажение Марии «Благословена ты в женах» (Повесть 1978: 74; Лк. 1, 42; 48). При этом Подскальски ссылается на работу Р. Якобсона, с которой мне, к сожалению, не удалось познакомиться.

Летописное описание этой поездки иногда относится специалистами к жанру «хожений», или к его предыстории (Прокофьев 1984: 6). Однако в таких случаях, видимо, речь идет о хождении как описании любого путешествия древнерусской эпохи, поскольку первым древнерусским текстом, относящимся к паломнической литературе по-прежнему считается «Хождение» игумена Даниила. Н. М. Карамзин (1989: 124), строя догадки о причинах поездки Ольги в Царьград, предполагал, что она стремилась «почерпнуть свет греческой веры в самом источнике».

Соглашаясь с этим выводом и развивая его, митрополит Макарий утверждал, что Ольга вполне могла принять крещение в христианском Херсоне, находившемся ближе к Киеву, или, наконец, тайно креститься в самом Киеве. И если она выбрала Царьград, то это, по мнению Макария (1994: 212–213), объяснялось тем, что она, подобно другим добрым христианам, предприняла благочестивое путешествие в место, «дорогое ей по христианской святыне». Таким образом, церковный историк практически сформулировал мысль о поездке Ольги в Царьград как о «благочестивом путешествии», т.е. паломничестве. Однако это была лишь догадка, не опиравшаяся на доказательства, почерпнутые из источников, и, насколько мне известно, не поддержанная специалистами.

На православном Востоке Царьград, как и Иерусалим и Афон, принадлежал к числу постоянных целей паломничества. Однако о паломничестве можно говорить в том случае, если путешествие было связано со стремлением к духовному возвышению и очищению от грехов (Sigal 1989: 19–27; Подскальски 1996: 319). Рассмотрев с этой точки зрения летописный рассказ о путешествии Ольги, мы можем заметить, что в летописи оно происходит «вдруг», без всякой мотивировки, без объяснения причин. Главным результатом этого путешествия и становится тот перелом в биографии Ольги, о котором говорилось выше, обретение ею божественной мудрости. Таким образом, вполне можно говорить о реализации существовавшего в Средневековье представления о тождественности перемещения в пространстве и духовного совершенствования (Лотман 1992: 408). Отсутствие видимой причины Ольгиной поездки действительно может интерпретироваться как желание отправиться в путь в поисках святости. И хотя, конечно, отнюдь не всякое путешествие приобретало в глазах средневекового человека характер паломничества, как утверждал Ю. М. Лотман, перелом в судьбе Ольги, произошедший в Царьграде, думается, свидетельствует о том, что поездка Ольги в Константинополь вполне может считаться первым русским паломничеством.

Литература

- Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Санкт-Петербург 1914.
Аризон Ж. П. Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги: Византийский временник 41 (Москва 1980) 113–124.

- Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург 1993.
- Виролайнен М. Н. Загадки княгини Ольги. (Исторические предания об Олеге и Ольге в мифологическом контексте): Русское подвижничество. Москва 1996, 64–71.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви, I. Первая половина тома. Москва 21901.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Москва 1984.
- Демин А. С. Художественные миры древнерусской литературы. Москва 1993.
- Еремин И. П. «Повесть временных лет» как памятник литературы: Еремин И. П. Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). Москва–Ленинград 1966, 42–97.
- Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Ленинград 1987.
- Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. Новосибирск 1992. (Сокращенное переиздание текста 1901 г.).
- Истоки русской беллетристики, I. Ленинград, 1970.
- История русской литературы, I. Литература XI—начала XIII века. Москва–Ленинград 1941.
- История русской литературы XI–XVII веков. Под ред. Д. С. Лихачева. Москва 21985.
- Карамзин Н. М. История государства Российского, I. Москва 1989.
- Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв.: Труды Отдела древнерусской литературы 16 (Москва–Ленинград 1960) 84–104.
- Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. Киев, 1986.
- Кусков В. В. История древнерусской литературы. Изд. 3-е, испр. и доп. Москва, 1977.
- Литаврин Г. Г. К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги: Древнейшие государства на территории СССР, 1985 год. Москва 1986, 49–57.
- Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Москва–Ленинград 1947.
- Лихачев Д. С. Великое наследие. Москва 21980.
- Лотман Ю. М. О семиосфере: Лотман Ю. М. Избранные статьи, I. Таллин 1992, 11–24.
- Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах: Лотман Ю. М. Избранные статьи, I. Таллин 1992, 407–412.
- Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». Москва 1975.
- Макарий (Булгаков). История русской церкви, I. Москва 1994.
- Мирзоев В. Г. Былины и летописи. Памятники русской исторической мысли. Москва 1978.
- Мифы народов мира. Энциклопедия, I. Москва 1987.
- Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв. Москва, 1993.
- Петрухин В. Я. Из древнейшей истории русского права. Игорь Старый — князь-«волк»: Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. Москва 1993, 125–133.
- Повесть временных лет. Часть 2. Москва–Ленинград 1950.
- Повесть временных лет: Памятники литературы Древней Руси. XI—начало XII века. Москва 1978, 22–277.
- Повесть о Петре и Февронии Муромских: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. Москва 1984, 626–647.
- Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Санкт-Петербург 21996.
- Полное собрание русских летописей, IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Москва 2000.
- Похвала равноапостольному князю Владимиру и житие его. Сочинение мниха Иакова. — Макарий, митр. История русской церкви, кн. 2. Москва 1995, 525–533.
- Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. Санкт-Петербург 1913.
- Прокофьев Н. И. Хождение: путешествие и литературный жанр: Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. Москва 1984, 5–20.

- Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. Москва 1989.
- Рапов О. М. Русская церковь в IX—первой трети XII в. Принятие христианства. Москва 1988.
- Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. Москва 1982.
- Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Москва 1987.
- Рыдзевская Е. А. К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи: Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. Москва 1978, 159–236.
- Сказание о княгине Ольге: Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. Москва 1985, 248–287.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого, 1. Москва 1995.
- Словарь исторический о русских святых. Москва 1991 (репринтное воспроизведение издания 1862 г.).
- Соловьев С. М. Сочинения, I. Москва 1988.
- Соловьев С. М. Великая княгиня Ольга: Соловьев С. М. Сочинения, 22. Москва 1998, 32–41.
- Титова Л. В. Беседа отца с сыном о женской злобе. Новосибирск 1987.
- Толочко П. П. Древняя Русь. Киев 1987.
- Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. *trizna и др.): Этимология 1977. Москва 1979, 3–20.
- Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва 1988, 7–60.
- Чекова-Димитрова И. Летописное повествование о княгине Ольге под 6453 г. в свете русской народной сказки. Опыт определения жанровой природы: Старобългарска литература 1990/23–24, 77–98.
- Чекова-Димитрова И. Художественное время и пространство в летописном повествовании о княгине Ольге в Царьграде: Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски», Факултет по славянски филологии, Кн. 2. Литературознание. Том 86 (1993). София 1996, 5–24.
- Чекова-Димитрова И. Типология и генезис летописных преданий о князе Олеге: Болгарская русистика 1995/2, 40–51.
- Шайкин А. А. Эпические герои и персонажи «Повести временных лет» и способы их изображения: Русская литература 1986/3, 89–108.
- Шайкин А. А. «Се повести временных лет...» От Кия до Мономаха. Москва 1989.
- Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. Санкт-Петербург 1908.
- Шахматов А. А. Повесть временных лет, I. Вводная часть. Текст. Примечания. Петроград 1916.
- FENNELL J. When Was Olga Canonized? Christianity and the Eastern Slavs, I. Slavic Cultures in the Middle Ages: California Slavic Studies 16 (Ed. by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes. Oxford, England: University of California Press, Ltd. 1993) 77–82.
- GROSSMAN J. D. Feminine Images in old Russian Literature and Art: California Slavic Studies, № 11. Berkley, Riverside, 1980, 33–70.
- MOI T. Feminista irodalomkritika: Bevezetés a modern irodalomelméletbe. Budapest 1995, 233–253.
- SANDOMIRSKY-DUNHAM V. The Strong-Woman Motif: Transformation of Russian Society. Cambridge, 1960, 459–483.
- SIGAL P. A. Isten vándorai. Budapest 1989.