

Из истории древнерусской истории, культуры и мысли

Петров Н. И.

Чудо как исторический факт: к постановке вопроса

«Научное исследование о чуде должно иметь своим предметом не теорию о чуде, а чудо как факт».

Митрополит Горьковский и Арзамасский Феофан (Туляков)¹

Разнообразные и многочисленные сообщения о чудесах составляют значительную и неотъемлемую часть средневековых источников. Конечно же подобные рассказы сопутствуют и иным историческим эпохам, однако, круг научных интересов автора этих строк определяется древнерусским средневековьем и настоящая статья представляет собой только лишь опыт частной профессиональной рефлексии историка, связанной с поисками ответа на вопрос: как исследователю-медиевисту следует воспринимать известия источников о чудесах?²

Концепт чуда присутствует как в богословском, так и в философском дискурсах.³ Выяснение соотношения различных определений термина «чудо» не относится к задачам настоящей публикации. Следует впрочем заметить, что представления о чудесах и чудесном гораздо более разнообразны, чем это может показаться на первый взгляд. Например, «чудесное в народной традиции противопоставлено божественному. Рассказы об опыте священного, от явления Богородицы до наказания святотатцев, не требуют от нарраторов построения объяснительных моделей, соотносящих рассказываемую историю с реальностью. Они не удивительны. Они происходят в повседневной жизни, в этом мире (или во сне) и подчинены ясным человеческим законам и правилам. Чудесное же в народной традиции понимается как опыт сверхъестественного, нечеловеческого, непостижимого. Оно не укладывается в рамки обыденного знания и поведения, а потому имеет качества чужого и опасного».⁴

¹ Феофан, еп. Кронштадтский. Чудо. Христианская вера в него и ее оправдание. Опыт апологетически-этического исследования. Пг., 1915. С. XII.

² Надеюсь, эта оговорка оправдает поверхностность моего знакомства с соответствующей богословской и философской литературой. Моей текущей исследовательской деятельностью обусловлено также частое использование в данной статье в качестве примеров рассказов о чудесах, связываемых со св. Николаем Чудотворцем.

³ См., например: Лега В. П. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения // Ценностный дискурс в науках и теологии. М., 2009; Сошинский С. А. Чудо в системе мироздания // Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. М., 2001. Т. 9.

⁴ Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2001. С. 127. Ср. различие Ж. ле Гоффом «чудотворного» в Церкви и «чудесного» в фольклоре: «Церкви, постепенно оттеснившей большую часть чудесного в область *суеверия*, пришлось отделить чудотворное (*miraculeux*) от чудесного (*merveilleux*)». И далее: «Для клириков есть чудотворное и нет чудесного» (Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 46, 62).

Чудо как исторический факт: к постановке вопроса

В нашем случае кажется вполне допустимым ограничиться указанием С. С. Аверинцева на чудеса как на «прорывы из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого чуда может быть только Бог».⁵ Это видение в чуде *вмешательства* (так сказать, «усилия») Бога отчетливо звучит в Богородичном догматике седьмого гласа — в отношении тайны зачатия и рождения Спасителя: «...Идеже бо хоцет Бог, побеждается естества чин».⁶ Однако, представляется, что понимание чудес как неких *вторжений* в тварный мир извне не следует конкретизировать, характеризуя их в качестве нарушений (преодолений) законов природы.⁷ Ведь «если внеприродная сила как-то меняет то, что мы зовем природой, значит в самой сути природы заложена возможность таких изменений. Если природа выдерживает чудо, значит, это так же естественно для нас, как естественно для женщины выносить ребенка, зачатого при помощи мужчины».⁸ С другой стороны, вряд ли стоит видеть в чуде проявление какой-то непознанной (пока что) закономерности. (Так, о. Павел Флоренский писал, что «даже высшее чудо — воскресение Христа — есть явление естественное, но пока только единственный пример, так сказать, высшего закона же. Уже по одному тому это есть естественное явление, что *все* будет подчинено закону воскресения: все мы воскреснем...»⁹).

Неопределенность приведенных замечаний о закономерности чудесного, хоть и может быть расценена как свидетельство непоследовательности взглядов автора этих строк, отражает, как кажется, такое существенное свойство всякого чуда как таинственность (непостижимость). Можно утверждать, что в чуде Бог совершает *прорыв в уже сотворенный мир*, но как этот прорыв соотносится со всей полнотой Божественной Закономерности мы попросту не знаем. В то же время думается, что *настоящее* чудо всегда онтологично, оно никак не может стать со временем не-чудом — Воскресение Христа не перестанет быть чудом и после чуда (чудес) всеобщего воскресения усопших, не окажется тогда всего лишь первым проявлением не-чудесной природной закономерности. Ведь «преодоление смерти и Воскресение никак и никогда не могут быть объяснены действием сил природы, какие бы тайны природы ни раскрыла наука в дальнейшем. Факт смерти настолько всеобщ и бесспорен, что никто и не пробовал никогда признавать Воскресения Христа действием тех или иных естественных сил».¹⁰

⁵ Аверинцев С. С. Чудо // Новая философская энциклопедия. Т. 4: Т-Я. М., 2001. С. 367.

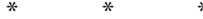
⁶ Октоихъ, сиречь Осмогласникъ. Гласы Е-И. М., 2004. С. 319.

⁷ «Надо признать бесконечную дистанцию между действенностью Бога, превосходящей естественные силы, и действиями вещей, которые совершаются по законам, вложенных в них Богом...» (Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 1: Философское наследие. Т. 84. М., 1982. С. 498). См. также: Лега В. П. Проблема чуда... С. 76-77.

⁸ Льюис К. С. Чудо. М., 1992. С. 106. О. Сергей Булгаков был убежден в том, что «чудеса совершались Сыном Человеческим и в Его человечности, следовательно, они человечески, доступны человеку, заключены в возможностях этого мира, возглавляемого человеком. Это же значит, далее, что чудеса *естественны*, а не противоестественны и не сверхъестественны... Чудотворение совсем не составляет Его исключительного достоинства, но вообще свойственно духоносным мужам в Ветхом и Новом Завете» (Булгаков С., прот. О чудесах евангельских. М., 1994. С. 31-32).

⁹ Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 1: Философское Наследие. Т. 122. М., 1994. С. 56. Ср. у А.Ф.Лосева (в «Диалектике мифа»): «С точки зрения мифического сознания чудо-то и есть установление и проявление *подлинных*, воистину нерушимых законов природы» (Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 539).

¹⁰ Зеньковский В. В. О чуде. Возможность и реальность чудес // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 2: О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки. 1916-1957. М., 2008. С. 237.



В современных исторических исследованиях не так уж редки суждения, предполагающие видение в том или ином известии о чуде сообщения о действительном событии.¹¹ Однако, мне не доводилось встречать публикации, в которых бы анализировалась специфика такого восприятия чуда историком. Между тем, признание реальности чуда, ставит исследователя перед, по крайней мере, двумя непростыми вопросами. Во-первых, принимая во внимание внешний по отношению к тварному миру Источник чуда, необходимо уяснить меру его присутствия в истории, иначе говоря, следует попытаться понять — является ли чудо именно *историческим* фактом? Во-вторых, возникает необходимость соотнесения собственной готовности к признанию достоверности засвидетельствованного источником чуда с убежденностью значительного числа коллег в принципиальной невозможности последнего.

Обиходное представление о чуде, нашедшее отражение в том числе и в средневековых источниках, чаще всего связано с *очевидным* и при этом *необычным* событием (например, мироточение иконы). Но чудо может также и не быть очевидным и, соответственно, не *выглядеть* необычным (например, таинство Евхаристии). Вопросы, ставящиеся в настоящей статье, в первую очередь конечно же сопряжены с чудесами очевидными и необычными. Причем прежде всего для нас важны чудеса, становившиеся очевидными для некоего сообщества людей и, таким образом, как бы «вторгавшиеся» в историю в качестве фактов (например, явления воскресшего Спасителя апостолам). Что же касается чуда, пережитого исключительно в пределах индивидуального религиозного опыта (например, явление воскресшего Спасителя св. Марии Магдалине), то, даже если вопрос о мере его историчности и сохраняет свое значение для историка-religioner'a, какие-либо препятствия для диалога с коллегой-атеистом здесь полностью отсутствуют — признание последним чуда галлюцинацией никак не мешает обсуждению обоими исследователями дальнейшей истории *известия* о нем. Похожим образом можно охарактеризовать и интерпретацию определенной последовательности событий в качестве чуда (например, чудесный улов рыбы по слову Спасителя — Лк. 5, 1-11).

Встречающиеся в исторической литературе различные варианты трактовок сообщений источников о чудесах можно охарактеризовать следующим образом:

1) Наиболее ярко представленный в публикациях советского времени взгляд на *всякое* известие о чуде как на чью-то *сознательную* ложь не только находил отражение в собственно атеистических религиозноведческих работах, но и — очевидно, в качестве проявления некоей идеологической инерции — получал развитие в исторических исследованиях. Так, например, Н. Н. Воронин считал, что авторы двух основных древнерусских сочинений Борисо-Глебского цикла — «Чтения о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба» и «Сказания о святых мучениках Борисе и Глебе» — «хорошо знали фиктивность

¹¹ Так, например, А. В. Александров, рассматривая ряд посмертных чудес св. Николая, территориально связанных с домонгольским Киевом, отмечает: «Св. Никола совершает чудеса на глазах у множества людей, что является одним из свидетельств достоверности повествования» (Александров А. В. Киевские чудеса святителя Николая в ближайшем агиографическом контексте // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004. С. 233).

своих чудес и свободно обращались с их исторической привязкой». И далее: «Потребность в создании нового литературного произведения о чудесах Бориса и Глеба (имеется в виду Сказание — Н. П.) диктовалась, в частности, стремлением укрепить их культ в глазах простого народа, который не проявлял особого почтения ни к религии, ни тем более к святости останков князей. Если митрополит-грек Георгий, зная настоящую цену чудесам вообще и имея веские политические причины не способствовать прославлению русских чудотворцев, “не твёрдо” верил “къ святыма”, то тем более в простом народе трудно было внедрить и укрепить такую веру...»¹² Конечно, исследуя историю религиозной жизни, не стоит забывать о том значительном месте, которое занимал и занимает в ней так называемый «благочестивый обман» (см. ниже). Но ведь нельзя же на этом основании исключать представление о действительности чудес из мировосприятия религиозного человека — как средневекового, так и современного.

2) Кажется, что сегодня наибольшее распространение как раз таки и получил взгляд на историческое известие о чуде, как на отражение определенных психологических особенностей средневекового религиозного мировосприятия. «...Мы ничего не поймем в средневековой культуре, — писал еще в 1970-е гг. А. Я. Гуревич, — если ограничимся соображением, что в ту эпоху царили невежество и мракобесие, поскольку все верили в бога... Ошибочное с нашей точки зрения не было ошибочным для людей средневековья, это была высшая истина, вокруг которой группировались все их представления и идеи...» И далее: «Люди жили в атмосфере чуда, считавшегося повседневной реальностью. ... Легковёрность средневековых людей общеизвестна. ... В объяснении нуждались не чудеса, а их отсутствие».¹³ В таком случае не столь уж важной становится действительность самого чуда и, например, принимая во внимание искреннюю убежденность христиан в реальности Воскресения Христа, историк может не ставить перед собой вопрос — а воскрес ли Спаситель на самом деле? Вопрос о чуде, как о факте оказывается за пределами исторического исследования. И изучается, таким образом, не чудесное событие, расположенное в ряду других фактов, а религиозное переживание известия об этом событии — так же как, например, могут быть исследованы общественные переживания известий о сражениях, а не сами сражения. Историческая реальность чуда уступает место фольклорной реальности рассказа о чуде... Между тем надо признать, что достоверность чуда как такового нередко является принципиально важной для исследователя. Так, например, думается, что историк никак не сможет обойти вопрос о действительности чудесного получения учениками Христа в день Пятидесятницы дара глоссолалии (Деян 2, 1-13), который имел очевидное значение для последующей миссионерской деятельности этих людей.

3) Если первый из рассмотренных выше подходов к изучению сообщений средневековых источников о чудесах мог бы быть назван «вульгарно-атеистическим», то как «вульгарно-религиозное» можно охарактеризовать нередко обнаруживаемое в нашей церковной и в особенности околоцерковной литературе стремление во что бы то ни стало признать историческую достоверность *любого* выходящего за пределы обыденности известия того или иного ло-

¹² Воронин Н. Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. XIII. М.; Л., 1957. С. 18, 21.

¹³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 7, 162-163.

кального церковного предания. Показательными в этом отношении представляются те суждения С. А. Нилуса, которыми он сопровождает пересказ сообщения об исцелении бесноватой в Сарове в 1909 г.: «Наш странник Алексей сказывал, что... он был в Сарове, и при нем и при других многочисленных свидетелях из одной бесноватой, которую он помогал подводить к источнику преподобного Серафима, вышло 107 бесов в образе мелких лягушек. Лягушка выскакивала изо рта бесноватой и тут же пропадала из виду. — Ты один это видел? — Нет, все, — ответил он, — видели. Диковинно это для нашего брата, интеллигента, обремененного патентами на образованность: бесы, бесноватые, лягушки, выскакивающие изо рта и тут же исчезающие из виду!.. Верить всему этому — это значить отказаться от патентов и привилегий, связанных со званием образованного... человека; не верить — отречься от Христовой веры (! — *Н.П.*), от всей силы ее, воплощенной в житиях святых ее подвижников, где немало примеров из жизни духа таких, которых тоже не могут вместить в своем убогом интеллекте современные «афиняне»». ¹⁴ Не затрагивая здесь вопрос о достоверности именно этого рассказа о ста семи лягушках, хотелось бы подчеркнуть, что мы конечно же должны допускать и принимать во внимание возможность агрессивного вмешательства околоцерковного фольклора в область истории чудес как таковых. В подобных ситуациях происходит уже не «утрата» чудесного события при его восприятии исключительно как фольклорного текста, не отражающего действительное чудо (см. выше), а наоборот — фантастический по своему содержанию фольклорный текст настойчиво стремится стать историческим известием.

Думается, что вопрос о мере присутствия чуда в истории сохраняет свою актуальность для сторонников любой из охарактеризованных выше точек зрения. Ведь изначальная убежденность в безусловной недостоверности *всех* известий о чудесах видится неправомерной даже в свете атеистического взгляда на историю: отвергая возможность чудесных вторжений в тварный мир, атеист не может отрицать возможность средневековой интерпретации в качестве чуда вполне закономерного природного явления, остающегося непознанным и в наше время. В противном случае он рискует исключить из поля своего зрения действительно произошедшее событие. В качестве примера здесь можно привести известие о падении камней из туч около Устюга в XIII в. Сообщение об этом явлении нашло отражение в составленном в XVI в. житии св. Прокопия Устюжского ¹⁵ — «ис тоя тучи испаде превеликое камение на землю» ¹⁶ — и впоследствии было интерпретировано как описание метеоритного дождя. ¹⁷ Любопытно, одна-

¹⁴ *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки. Записки православного // *Нилус С. А.* Полное собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. М., 2009. С. 575-576.

¹⁵ *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 277-278.

¹⁶ Житие преподобного Прокопия Устюжского / Императорское Общество любителей древней письменности, СПб., 1893. С. 31-32 (ла-лв).

¹⁷ *Святский Д.* Сходные черты в метеорных явлениях 1908 г. на Тунгуске и XIII в. близ Великого Устюга // *Мироведение*. Л., 1928. Т. 17. № 2 (61), март-апрель. С. 117-119. Ср.: *Святский Д.* Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. Пг., 1915. С. 178-180. См. также: *Астапович И. С.* Метеорные явления в атмосфере. М., 1958. С. 39, 43. Впрочем, П.В.Флоренский считает такую трактовку рассматриваемого известия неверной: *Флоренский П. В.* «Каменный дождь». Чудо Прокопия праведного на иконах // Чудеса истинные и ложные. М., 2008. С. 335.

ко, что еще во второй половине XVIII в. ученые вообще отрицали само по себе существование метеоритов и с тем, что «падения камней с неба физически невозможны», согласен был сам А.Л.Лавуазье.¹⁸ («Натуралисты и Физики по обыкновению не верить чудесным происшествиям времен древних, и почитать их только выдумками робкого суеверия и невежества, давно сие явление положили в отдел старинных басен...»¹⁹) Поэтому историки-«природоверы»²⁰ той поры должны были бы, соответственно, отвергнуть возможность достоверности и житийного рассказа про устюжское «превеликое каменье».²¹

Рассмотренный случай позволяет попутно обратить внимание на одно важное отличие природного явления от чуда. Природное явление — хотя бы даже очень редкое и к тому же предчувствованное и предсказанное прозорливым подвижником и отвращенное от древнерусского города его молитвой²² — само по себе безусловно никоим образом не является историческим событием. Да, современники (в том числе, свидетели) устюжского метеоритного дождя дают ему религиозную интерпретацию, отразившуюся и в позднейшей агиографической литературе.²³ Очевидно, однако, что религиозно интерпретированными могут быть и чудеса, и вполне естественные природные явления. Но метеориты могут таким же образом упасть в полностью безлюдном пространстве. Чудо же в существе своем всегда адресовано людям²⁴ и значит — неотъемлемым свойством чуда является его некая сопричастность истории.

¹⁸ Кринов Е. Л. Основы метеоритики. М., 1955. С. 13-14.

¹⁹ И. И. М. Нечто о метеорических камнях выпавших в России // Лицей. Ч. 4. Кн. 3. СПб., 1806. С. 110-111. Ср.: «В таком отношении ученых к метеоритам, возможно, проявился своеобразный скрытый протест против суеверия, против обожествления происхождения метеоритов» (Кринов Е. Л. Основы метеоритики... С. 14). Во второй половине XVIII в. «не усомниться в реальности “громовых камней”, значило бы утверждать несправедливость новых физических открытий...» (Еремеева А. И. Метеориты, «камни грома» и Парижская академия наук перед «судом истории» // Природа. Ежемесячный естественнонаучный журнал Российской Академии наук. М., 2000. № 8 (1020), август. С. 95).

²⁰ Термин К. С. Льюиса «the Naturalist» в русском переводе его книги «Miracles» (см. ниже).

²¹ Взгляд на устюжский «каменный дождь» как на падение метеорита, кажется, впервые был изложен в цитированной только что статье: И. И. М. Нечто о метеорических камнях... С. 112-113.

²² В качестве примера выше было приведено одно лишь известие жития св. Прокопия Устюжского о выпадении камней из туч за пределами Устюга. Данному сообщению в указанном агиографическом произведении предшествует повествование об избавлении самого города от опасности метеоритного дождя по молитве прп. Прокопия перед иконой Богородицы, замироточившей после этого особенным образом (Житие преподобного Прокопия Устюжского... С. 22-26, 30-31 (кв-кс, л-ла)).

²³ Взгляд на стихийные бедствия (которые к тому же уносят человеческие жизни), как на целенаправленное наказание людей Богом, кажется мне в своей основе абсолютно нехристианским. Думается, что в широком распространении в христианской книжности подобных трактовок природных катаклизмов следует видеть одно из многочисленных проявлений ветхозаветной «инерции» церковной жизни. Однако, это ни в коем случае не исключает конечно же возможности предчувствия стихийного бедствия христианским подвижником и действенности его молитвы.

²⁴ «Характерной чертой чуда в христианском понимании является обнаружение в нем высшего смысла, устремление всех обстоятельств его к высшей цели, в конечном итоге — цели спасения мира и человека. Они (чудеса, Н.П.) имеют и глубочайший нравственный смысл...» (Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Клин, 2007. С. 87).

Возвращаясь к актуальности вопроса о чуде в истории для исследователей-атеистов, надо подчеркнуть, что отвержение возможности чуда допустимо лишь в случае признания тождественности сущего природе. Здесь уместно процитировать К. С. Льюиса, характеризовавшего подобное «природоверие», как «лучший пример рассуждений, выведенных далеко за пределы опыта. Природу нельзя воспринять ни чувствами, ни воображением. Ее вообще нельзя ухватить; к ней можно лишь приблизиться, да и то не слишком. Подчиняясь своим желаниям, природовер сводит в единую самодовлеющую систему все, что он вывел из наших научных опытов. Мало того, он решается сказать: “Кроме этого ничего нет”, а такое утверждение предельно далеко от какого бы то ни было опыта и не поддается практической проверке».²⁵ Отвергая чудо как таковое и принимая во внимание только лишь рассказ о нем (и как правило — все же в качестве выдумки), мы *безо всяких на то оснований* разрываем цельную ткань Истории, в которой чудеса занимают вполне определенное место и составляют весьма заметную разнovidность событий.

Но какова же мера присутствия чуда в истории? Чуду всегда сопутствует тот или иной исторический контекст. Неслучайно он акцентируется даже в Никео-Константинопольском Символе веры — Воскресение Спасителя соотнесено здесь со временем правления префекта Иудеи Понтия Пилата: «Распятого же за нас при Понтии Пилате, и страдавшего, и погребенного. И воскресшего в третий день...» Таким образом, чудо, вторгаясь в череду исторических фактов и занимая в ней свое место, также становится «фактичным» — *в некоторой степени* оно тоже оказывается историческим фактом. Однако, с другой стороны, чудо — и в этом заключается его существенное отличие от исторического факта — принципиально недоказуемо. Мы вполне можем представить себе подтверждение достоверности свидетельств о распятии Иисуса Христа. Но невозможно вообразить подобное же доказательство Воскресения Спасителя — в качестве *еще одного* исторического факта! Явления Воскресшего людям всегда будут «выскальзывать» из области доказываемой истории, всегда будут предлагаться более или менее убедительные «не-чудесные» объяснения известий об этих событиях. Воскресение Христа ждет исключительно свободного признания себя как действительности — признания, мотивированного религиозным чувством любви к Источнику этого чуда и совершающегося за пределами области господства аргументации исторической науки. «В чуде воскресения нет доказательного насилия, его нельзя знать, оно открывается лишь для поверившего и полюбившего. Что Христос умер на кресте смертью раба, что Правда была распята, — это факт, который все знают, который принуждает и насилует, его признание не требует ни веры, ни любви; этот страшный факт дан всему миру, познан миром. Что Христос воскрес, что Правда победила в мире зло, вырвала корень зла — смерть, это не дано как факт принудительный и доказательный. В победу правды жизни над злом смерти нужно верить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресения».²⁶ Таким образом, чудо не может быть названо историческим фактом

²⁵ Льюис К. С. Чудо... С. 43-44.

²⁶ Бердяев Н. Философия свободы. М., 2009. С. 66. «Чудо должно быть от веры, а не вера от чуда. Тогда только вера свободна. Никто не насилует человеческой совести в явлении Христа» (Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. Смысл творчества. М., 2011. С. 427). Убежденность о. Василия Зеньковского «в исторической *принудительности* для нас признать действительность явлений Воскресшего Христа» *непосред-*

в полном смысле этого слова, оно, так сказать, не вполне «фактично». Чудо занимает пограничное положение между бытием тварным и бытием Божественным — это суждение вполне соответствует отмеченному выше пониманию чуда как прорыва «из сверхъестественного в естественное». Чудо вторгается в историю и Источник его — вне истории.

Признание присутствия в истории чудесных событий ставит перед нами вопрос об истинности сообщений о них в источниках. Выше уже были отмечены как возможность превращения фольклорной фантастики в подобие исторического известия, так и распространение в религиозной жизни так называемого «благочестивого обмана». В качестве наиболее яркого примера последнего упомянем здесь широко известное ныне «чудо схождения благодатного огня», которое ежегодно происходит в православную Великую Субботу в храме Воскресения Христова в Иерусалиме: «...Придание вполне естественному богослужебному действию сверхъестественного характера связано с особенностью многострадальной судьбы Святой Земли и психологией ее населения, связанной с потребностью в чудесном и необходимости доказательств превосходства своей веры в условиях поликонфессиональности...»²⁷

Бессмысленность безоговорочного признания *всякого* известия о чуде достоверным на том лишь основании, что это известие о чуде, очевидна. неизбежно возникающий в таком случае общий вопрос о критериях достоверности подобных сообщений представляется возможным конкретизировать следующим образом: уместно ли будет историку, задавшемуся вопросом об истинных и ложных чудесах (и вовсе не обязательно являющемуся церковным человеком или, как сейчас иногда принято говорить, «практикующим христианином»), довериться Священному Преданию Церкви?²⁸ Речь идет о доверии, как об изначальной мотивации дальнейших рассуждений, а не как о слепом, бездумном признании действительности *всех* чудес, описываемых во *всех* тех текстах, которые относятся или *могут быть* отнесены к области Священного Предания. Ей ведь вообще не свойственны какие-либо отчетливые, раз и навсегда установленные, неизменные границы. С одной стороны, в Священное Предание вошли определенные известия апокрифов. «К числу апокрифов, оказавших влияние на развитие христианского богослужения, принадлежат, в частности, “Протоевангелие Иакова”, повествующее о рождении, детстве и юности Пресвятой Девы Марии и “Евангелие Никодима”, повествующее о последних часах земной жизни, о смерти и о воскресении Спасителя...».²⁹ Упомянутый рассказ о детстве Богородицы «оказал большое влияние на христианское искусство и литургику, а также на установление в V-VI вв. праздников Рождества Богородицы и Введения

ственно основывается на известиях Нового Завета: «...У апостолов вера, созданная внушением, неизбежна гасла бы, а не разгоралась, если бы в основе ее не лежал бы факт Воскресения Христа» (Зеньковский В. В. О чуде... С. 240-241). Но ведь новозаветные тексты сами по себе уже являются свидетельствами этой веры (а не бесстрастными повествованиями о Распятии и Воскресении) и в качестве исторических сообщений несомненно должны пройти через процедуру источниковедческой критики!

²⁷ Бычков С. С., Мусин А. Е. Благодатный огонь: миф или реальность? М., 2008. С. 22.

²⁸ Церковь, в моем понимании, есть сообщество *всех* людей, в личности Иисуса Христа видящих и принимающих Сына Божьего.

²⁹ Иларион (Алфеев), иг. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001. С. 15.

во Храм».³⁰ Впрочем, конечно же множество апокрифов, включающих в себя в числе прочего и сообщения о чудесах, было отвергнуто Церковью — например, «Евангелие от Фомы», описывающее так называемые «чудеса детства» Спасителя, которые «столь вульгарны, столь чужды духу Христову, что за ними нельзя признать даже символической внутренней достоверности, а не то что исторической».³¹ С другой стороны, известны и ситуации иного рода, когда религиозная жизнь христиан все же связывается с чудесными событиями, непризнанными (пока что?) Церковью — таковы, например, продолжающиеся до сих пор явления Богородицы в хорватской деревне Междугорье, расположенной в Боснии и Герцеговине.³²

Как отмечает о. Петр (Мещеринов), «Церковь не имеет догматического богословского определения, некоей точной формулы, что есть Св. Предание. Нет в Церкви книги, озаглавленной “Священное Предание”, в которой бы по параграфам оно излагалось. О Предании много спорят, некоторые считают объем его таким, другие — иным, и содержание Предания — тоже предмет церковных дискуссий; но Церковь не фиксирует точно, что оно есть». И далее: «Для того, чтобы различить, является та или иная идея или явление Священным Преданием, просто преданием или даже “бабьей басней”, по слову Апостола, нужно провести некое историческое исследование...»³³ Со Священным Преданием вполне могут стремиться смешаться фольклорные тексты, *по сути своей* не имеющие к нему никакого отношения. В подобной «открытости границ» Священного Предания уместно видеть побуждение нас к самостоятельным свободным размышлениям и исканиям — и в области собственно религиозной жизни, и в исторических исследованиях. Г. П. Федотов так писал о необходимости «очищения предания»: «Как грех живет в человеческой праведности (святости), так ложь — в человеческом, хотя и церковном, предании. Задача аскезы моральной состоит в отсечении греха, в процессе освящения личности. Задача богословия — в высвобождении чистой основы священного предания из-под выросшего в истории наряду с религиозной прибылью исторического шлака».³⁴

³⁰ *Мень А., прот.* История религии в семи томах в поисках пути, истины и жизни. Т. 6: На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1992. С. 534 (прим. 13).

³¹ Там же. С. 418. См. — Евангелие детства (Евангелие от Фомы) // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 142-143, например: «Когда мальчику Иисусу было пять лет, Он играл у брода через ручей, и собрал в лужицы протекавшую воду, и сделал ее чистой и управлял ею одним своим словом.Сын Анны книжника стоял там рядом с Иосифом, и он взял лозу и разбрызгал ею воду, которую Иисус собрал. Когда увидел Иисус, что тот сделал, Он разгневался и сказал ему: Ты, негодный, безбожный глупец, какой вред причинили тебе лужицы и вода? Смотри, теперь ты высохнешь, как дерево, и не будет у тебя ни листьев, ни корней, ни плодов. И тотчас мальчик тот высох...»

³² См. об этом: Я даю тебе Свою любовь, передавай ее дальше... О явлениях Богородицы в Междугорье // *Континент*. № 1 (115), январь-март. Париж; М., 2003. С. 220-295.

³³ *Петр (Мещеринов), иг.* Беседы о вере и Церкви. М., 2004. С. 91, 98. См. также: *Петр (Мещеринов), иг.* Проблемы воцерковления. М., 2007. С. 112-118 (фамилия автора на обложке и титульном листе этой брошюры напечатана неверно).

³⁴ Еще более однозначно сопрягает Г. П. Федотов религиозную аскезу и историческую критику, когда использует далее выражение «аскетический воздух научного критицизма» (*Федотов Г. П.* Православие и историческая критика // *Федотов Г. П.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2. Статьи 20-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД». М., 1998. С. 220, 229).

Доверие историка к известию о чуде недопустимо подменять *придумыванием* чуда самим исследователем для объяснения того или иного противоречия, содержащегося в источнике. Примером такого придумывания может служить соображение, связываемое А. М. Ремизовым с о. Антонио Беатилло, издавшим в XVII в. семитомное собрание агиографических текстов, посвященных св. Николаю Чудотворцу. В составленном прп. Симеоном Метафрастом житии св. Николая содержится сообщение о паломничестве последнего в Святую Землю, вносящее в текст противоречие, описанное архимандритом Антонином (Капустинным) следующим образом: «Говорится там, что великий угодник Божий, бывши еще пресвитером, отправлялся в Палестину на поклонение св. местам, восходил на Голгофу (“поклонился животворному Христову гробу и спасительному древу Креста” — *Н.П.*), и вошел раз в св. церковь (конечно, Воскресения) вратами, которые отверзлись ему сами. Затем, по возвращении домой в Ликийю, он возводится на архиепископский престол города Мир, и уже после всего этого делается исповедником веры Христовой при царях Диоклитиане (*sic!* — *Н.П.*) и Максимиане, и сияет потом чудесами на весь мир, при св. Константине Великом. Но святые места Иерусалима приведены во всеобщую известность уже при самом христоробивейшем императоре, и славная церковь Воскресения освящена только 13 сентября 335 года, т. е. 30 лет спустя после Диоклитианова и Максимианова правления».³⁵ В процитированной статье впервые в отечественной исторической науке была изложена гипотеза о существовании в разное время двух святых, носивших одно и то же имя: «Итак два было святителя *Николая*, один *мирский*, другой — *пинарский*...»³⁶ Известия о них соединились в одном агиографическом образе «и вышла эта страшная смесь противоречащих сказаний и представлений...»³⁷ — сообщение о паломничестве в Святую Землю относится к св. Николаю Пинарскому, жившему в VI в.³⁸ По А. М. Ремизову же, о. Антонио Беатилло объяснял поклонение св. Николая *еще не обретенному* Кресту Господню чудом: «Беатилло приурочивает пребывание Н-Ч. (Николая Чудотворца — *Н.П.*) в Палестине к 314 году: ангел показал Н-Ч. чудесным образом скрытый на Голгофе Крест Господен».³⁹ Однако, для предположения чуда, как и для предположения события, не выходящего за рамки обыденности, необходимы указания источников, по крайней мере — косвенные.

С учетом сказанного и применительно к рассматриваемому в настоящей статье кругу вопросов доверие к Священному Преданию следует понимать лишь как признание презумпции достоверности сохраненных им свидетельств о чудесах — в противоположность распространенной в научной исторической литера-

³⁵ А. А. [архимандрит Антонин (Капустин)] Св. Николай, епископ пинарский и архимандрит сионский // Труды Киевской Духовной Академии. 1869. Т. 2. 1869. Июнь. С. 445.

³⁶ Там же. С. 449 (прим. 2).

³⁷ А. [архимандрит Антонин (Капустин)] Еще о святителе Николае Мирликийском // Труды Киевской Духовной Академии. 1873. Т. 3. 1873. Декабрь. С. 286.

³⁸ Бугаевский А. В., Владимир (Зор), архим. Святитель Николай архиепископ Мирликийский Великий Чудотворец. Его жизнь, подвиги и чудотворения, изложенные по древним, греческим, латинским и славянским рукописям. М., 2001. С. 15 (прим. 19).

³⁹ Ремизов А. М. Образ Николая Чудотворца. Алатырь — камень русской веры // Ремизов А. М. Собрание сочинений. Лимонарь [Т. 6]. М., 2001. С. 648 (прим. 57), см. также С. 636-637.

туре презумпции их лживости⁴⁰ — и, соответственно, как признание необходимости аргументации сомнений в том или ином известии о чудесном событии.⁴¹ С этой точки зрения отказ от принятого в рамках церковной традиции взгляда на рассказ о некоем чуде как на достоверное сообщение вполне уместен — в том случае, если такой отказ богословски или исторически (источниковедчески) обоснован. Так, например, сомнения в действительности чудесного плавания св. Антония Римлянина на камне из Рима в Новгород «въ два дни и въ две нощи»⁴² конечно же допустимы, но не потому, что это кажется нам невозможным физически, а по причине отражения данного известия лишь в новгородской агиографической литературе гораздо более позднего времени (1570-е - 1580-е гг.), чем предполагаемая дата такого путешествия (1105 г.).⁴³ Историчность самого прп. Антония не вызывает сомнений,⁴⁴ но именно поэтому странным представляется отсутствие более ранних сведений о подобном чуде. Н. А. Макаров полагает, что камень св. Антония Римлянина, по сей день находящийся в соборе Рождества Богородицы Антониева монастыря в Новгороде, «судя по форме и размерам... мог служить корабельным балластом. Последнее обстоятельство давало основание для рождения рассказа о “чудесном путешествии”». ⁴⁵ Следует также принять во внимание широкую распространенность в фольклоре Северо-Западной Руси мотива плавания святого на камне.⁴⁶ Впрочем, фольклорные тексты, описывающие то или иное чудо, вполне могут являться и своеобразным

⁴⁰ А. М. Ремизов указывал на обусловленность источниковедческих суждений архиепископа Николауса Фалькониуса (об агиографических сочинениях о св. Николае Чудотворце) скептическим отношением этого историка XVIII в. к свидетельствам о чудесах: «При своем отвращении к “чудесному” Фалькониий видит везде позднейшие вставки в жития...» (Ремизов А. М. Образ Николая Чудотворца... С. 639).

⁴¹ Ср.: «Историк обязан со всею строгостию отнестись к свидетельствам о чудесах, должен усмотреть все возможные побочные воздействия, но отрицать их во что бы то ни стало, во имя исторической критики, он совершенно не в праве. Обычно историки отрицают чудо не с точки зрения чисто исторических принципов, а лишь во имя тех философских систем, которые по своему мировоззрению игнорируют чудесное или вовсе не допускают его» (Феофан, Епископ Кронштадтский. Чудо... С. 318).

⁴² Житие Антония Римлянина // БЛДР. Т. 13. XVI век. СПб., 2005. С. 18-19.

⁴³ Фет Е. А. Житие Антония Римлянина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Часть 1 (А-К). Л., 1988. С. 245-247.

⁴⁴ В. Н. Топоров допускает даже наличие зерна исторической достоверности в прозвище прп. Антония, который «мог называться Римлянином на том основании, что он, русский человек, новгородский купец, ездил или плавал в Италию... или же в какую-либо другую страну “римской” (“латинской”) веры» (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.) М., 1998. С. 44).

⁴⁵ Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. № 2 (12). Л., 1984. С. 207.

⁴⁶ «Мотив “плавание святого на камне” в агиографической традиции является уникальным и встречается только в Житии Антония Римлянина. По нашим наблюдениям, он не книжного происхождения, его истоки следует искать в фольклоре. Как выясняется, данный мотив неоднократно воспроизводится в устной традиции, в преданиях, до сих пор бытующих на различных территориях России. Здесь рассказывается о появлении подвижников, имеющих отношение к основанию монастырей и храмов, а также об их перемещении из одной местности в другую *по воде на камне*» (Рыжова Е. А. Мотив «плавание святого на камне» в Житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 11).

«эхом» действительно произошедшего, так сказать, «исходного» события (см. ниже о так называемом «стоянии Зои Куйбышевской»).

Однако, здесь хотелось бы обратить внимание на присущую многим исследователям и представляющуюся неправомерной склонность видеть в сходстве одновременных описаний различных (но похожих) чудесных событий признак заведомой исторической недостоверности, по крайней мере, более позднего такого известия. Но ведь использование некоего текста, уже существовавшего в церковной книжности (или фольклоре) соответствующей поры, для описания похожего события, произошедшего недавно, само по себе никак не исключает возможность реальности последнего! Впрочем, конечно же, подобие описаний чудес неизбежно вызывает сомнения в их действительной множественности и даже при чтении евангельских рассказов о двух случаях чудесного умножения хлебов и рыб Спасителем (Мф. 14, 15-21; Мк. 6, 35-44; Лк. 9, 12-17; Ин. 6, 5-14 и Мф. 15, 32-38; Мк. 8, 1-9) невозможно отделаться от мысли, что на самом деле речь должна идти об одном таком событии.⁴⁷

Аналогичные соображения могут быть вызваны рассказами, повествующими о чудесных событиях, произошедших уже в Новое время, но вполне сопоставимыми с похожими сообщениями средневековых источников. Таково, например, известие XIX в. об исцелении св. Николаем одной крестьянки, обнаруживающей заметную близость «некой жене» из составленного Нестором «Чтения о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». В Полтавской губернии «крестьянская вдова из села Диканьки (того самого! — *Н.П.*) Дарья Ст. Чининкова рассказывала о себе, что в 1847 году, осенью, она сильно заболела, лишилась способности владеть рукою и несколько месяцев была без памяти. Святитель (Николай — *Н.П.*), явившись ей с жезлом в руке, сказал, чтобы она встала и говела к зимнему Николаю, угрожая ей смертью или увечьем. 6 декабря ее привезли в церковь, где она причащалась св. Таин. Приложившись к чудотворной иконе, она уже пешком прибыла домой и вскоре совершенно выздоровела».⁴⁸ В Чтении же излагается рассказ «некой жены», сообщившей Нестору о том, как она была наказана за ее отказ присутствовать на богослужении в день памяти св. Николая: «И се внезапно възехаша трие мужи на дворь ея в белыхъ ризахъ. ... И бе единъ старъ, а два уна обаполь его (подразумевается, что это свв. Николай, Борис и Глеб — *Н.П.*), иже глаголаста еи... .. Глагола паки старый къ уныма: “что глаголята къ неи, нъ размещита храмъ о неи”. Она же, приступлеша, разъметаста храмъ до полу. И приступле старый, ятъ ю за руку десную и изверже ю вонъ ис храма, и бысть яко мертва. ... Она же не можаше ни очию възвести, ни устнами двигнути, нъ пребываше яко и мертва...» «Наставши же недели маслопустней (прощеное воскресение? — в других списках говорится о неделе мясопустной — *Н.П.*), взявши же и несоша ю въ церковь святого Николы». В церкви женщина приходит в себя, однако, «рука же еи бе десная яко суха...» И лишь спустя три года («бе бо неделя въ ть день и успение святыхъ Богородица») она вымаливает окончательное исцеление у свв. Бориса

⁴⁷ «Если мы сравним два эти повествования, то поймем, что речь идет не о двух разных случаях, не о двух чудесах умножения хлебов, а об одном событии...» (*Чистяков Г.* Над строками Нового Завета. М., 2002. С. 154).

⁴⁸ *Нарциссов Д.* Святый Николай, архиепископ мирликийский, исповедник и чудотворец. М., 1895. С. 130.

и Глеба в Вышгороде («доиде в град, идеже бе тело святою»)⁴⁹ Похожий рассказ присутствует в «Сказании о святых мучениках Борисе и Глебе» («чюдо 5-ое: о жене сухоруце»)⁵⁰ Известны различные взгляды исследователей на характер взаимоотношения текстов Чтения и Сказания, те или иные датировки которых соотносятся в целом со второй половиной XI - началом XII вв.⁵¹ Не затрагивая сейчас вопроса о нравственной уместности образа столь мстительного святого в повествующем о чуде христианском тексте (см. об этом ниже), здесь стоит отметить лишь достаточно очевидно сближающую два этих нарратива соотнесенность болезни (женщина перестает владеть рукой и теряет сознание на очень долгое время), богослужения 6 декабря (в Чтении речь также идет именно о 6 декабря, а не о 9 мая — ведь «некая жена» «пребываше яко и мертва» «до святого и великаго поста») и Никольского храма (церковь в с. Диканьки также была посвящена мирликийскому святителю).

С другой стороны, нет ничего невероятного в том, что разновременные, но схожие случаи заболевания и исцеления, действительно переживаемые трансцендентно, описываются затем в агиографических нарративах с использованием той или иной уже существующей литературной основы. И само по себе временное нарушение двигательных функций руки с их последующим восстановлением вряд ли стоит рассматривать как какое-то чрезвычайно редкое явление. История чудесного исцеления «некой жены» в свою очередь соотносится с агиографическим нарративом,⁵² связанным с культом св. чешского князя Вацлава (Вячеслава), жившего в первой трети X в.: «Сухорукая жена была якобы наказана увечьем за уборку урожая в воскресенье (в будние дни она была занята работой на господском поле). ...Женщина была исцелена от увечья благодаря чудесному вмешательству Вацлава...»⁵³ Представляется, что указание Нестора на его непосредственное общение с «некой женой», равно как и встроенность его рассказа в календарь церковного года, склоняют в данном случае к признанию реальности не одной лишь литературной истории сюжета, но и самих описываемых событий — как древнечешских, так и древнерусских.

Попутно хотелось бы обратить внимание на еще одну группу нарративов, также связанных с русским культом св. Николая, но уже вполне отчетливо распадающихся на повествования о первичном событии — так называемом «стоянии Зои Куйбышевской» — и их позднейшие фольклорные интерпретации. Согласно

⁴⁹ Чтение о житии и о погублении блаженную стратотерпца Бориса и Глеба // Памятники древне-русской литературы. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович). Пг., 1916. С. 23-24.

⁵⁰ Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе // Памятники древне-русской литературы. Вып. 2. С. 58-59.

⁵¹ Творогов О. В. Нестор... С. 275-276. Дмитриев Л. А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 401.

⁵² Vavřince, mnicha sv. Benedikta, Utrpení sv. Václava. *Prameny dějin českých, vydávané z nadání Palackého*. (Fontes rerum Bohemicarum). Díl. I (Životy svatých a některých jiných osob nábožných). Praha, 1873. S. 180-181.

⁵³ Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 140. См. также: Рогов А. И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 222-226.

опубликованной недавно самарским церковным журналистом А. Е. Жоголевым «народной повести», в 1956 г., в тогдашнем Куйбышевe некая девушка Зоя, раздосадованная опозданием на «вечер с танцами» своего жениха Николая, решила танцевать с иконой мирликийского святителя. «Начались танцы, Зоя прошла два круга — и тут поднялся невероятный шум, вихрь, молоньи, невыносимый свет... Зоя осталась с иконой святителя и Чудотворца Николая в руках, онемевшая, холодная, как мрамор. И никакие усилия прибывших медиков не могли привести ее в нормальное состояние. Иглы шприцев гнулись и ломались об ее окаменевшее, словно из мрамора, холодное тело. Но сердце билось, Зоя была жива. Ноги ее были словно прикованы к полу, и попытки взять ее под наблюдение в больницу не удались». В таком состоянии Зоя находилась в течение четырех месяцев и лишь в пасхальную ночь «в мускулах появилась мягкость, жизнеспособность... На третий день Христова Воскресения Зоя отошла ко Господу...»⁵⁴.

Эта история, насколько мне известно, до сих пор так и не стала предметом профессионального исторического (а не журналистского⁵⁵) изучения, хотя ее отражение в партийных документах того времени⁵⁶ позволяет ожидать от подобного исследования весьма интересных результатов. Пока же представляется возможным утверждать, что, хотя мотив танца с иконой известен уже в российской церковной публицистике начала XX в.,⁵⁷ надо полагать, именно это известие о куйбышевском «стоянии», вошедшее в локальное церковное предание,⁵⁸ послужило основой для той группы аналогичных фольклорных текстов, которая была зафиксирована в Кировской и Ярославской областях в конце 1980-х - 1990-х гг.⁵⁹ Приведем в качестве примера один из этих нарративов: «...А ее парень-то не пришел. Девки все и стали говорить: “Вот нет твоего Николы-то”. Она взяла икону с божницы, Святителя Николая, говорит: “А вот тоже Николай, того нет, дак я с этим плясать буду”. И стала с иконой плясать. А у нее ноги-то в пол втянуло, как вросли. Так отделить не могли, потом выпиливали с деревом».

⁵⁴ Стояние Зои. Чудо святителя Николая в Самаре. Рязань, 2009. С. 8-12.

⁵⁵ См. например: *Варсегов Н.* Танцую с иконой, богохульница Зоя окаменела // Комсомольская правда. № 207 (207/23394), 2 ноября 2004 г., с. 10; № 208 (208/23395), 3 ноября 2004 г., с. 10; № 209 (209/23396), 4 ноября 2004 г. С. 11; № 211 (211/23398), 6 ноября 2004 г. С. 9; *Черницына М.* Тайна Зойкиной квартиры // Московский комсомолец. Ежедневная общественно-политическая газета. № 91 (24749). 26 апреля 2008 г., с. 1, 10-11.

⁵⁶ Стояние Зои... С. 12-18.

⁵⁷ Так, С. А. Нилус приводит рассказ одного монаха «кое-кому из наших» о некоем «фабричном», который 9 мая 1909 г. «дошел до такого остервенения, что... выхватил с божницы иконы Святителя (Николая — Н.П.) и с криком: “Ну, ты, поворачивайся — пляши со мною!” — пустился в пляс, обхватив икону обеими руками». Остановить эту пляску не удалось в течение нескольких часов — до тех пор, пока священник не отслужил «в соседнем помещении» молебен. См.: *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки... С. 510-511.

⁵⁸ В начале 2000-х гг. в Самаре была написана, располагающаяся ныне в местном храме св. Иоанна Воина, житийная икона св. Николая, причем все шесть нижних ее клейм были посвящены «стоянию Зои Куйбышевской»: *Белкина Л.* «Стояние Зои» // Благовест. Православная интернет-газета. 20 декабря 2002 г. (<http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=34&article=6308>).

⁵⁹ *Добровольская В. Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Русский фольклор. XXX. Материалы и исследования. СПб., 1999. С. 501, 508 (№ 34-38), 511. См. также: *Покровский Н. Н.* Новые сибирские чудеса святителя Николая Мирликийского // Русское общество и литература позднего феодализма. Сб. науч. тр. Новосибирск, 1996. С. 279-280.

Впрочем, думается, что в самом по себе «окаменении» Зои вряд ли следует видеть именно чудо — оно вполне может быть интерпретировано как следствие очевидно сопровождавшей танец с иконой внутренней религиозной рефлексии самой кощунницы и описано как одна из разновидностей психиатрического двигательного расстройства (ступора).⁶⁰ Тем не менее и несмотря на очень незначительный период времени, разделяющий «стояние Зои Куйбышевской» и порожденный им пласт устных преданий, представляется, что рассмотренный случай весьма показательно демонстрирует распространение совершенно особенного фольклорного мотива, основывающегося на достаточно достоверном известии о конкретном религиозном событии.

Но вот, например, в воспроизведенном Н. М. Коняевым предании о чудесной помощи, оказанной мирликийским святителем двум женщинам в конце 1941 г. в оккупированном Тихвине, уже труднее увидеть всего лишь позднейшую фольклорную версию рассказа об умножении св. Николаем хлебных укрух,⁶¹ входящего в свод чудес, продолжающий так называемое «иное житие» св. Николая. (Русская версия этого жития появляется в XI в.⁶²) Известие о чуде 1941 г. *полностью* «встроено» в контекст бытовой повседневности той поры: «А есть нечего. Карточки эти (на получение 400 г. хлеба в день — *Н.П.*) немцы ведь не отоваривали... Впрочем, хоть с голоду помирай... Поплакала Елизавета Ефимовна... засунула свою хлебную карточку в свечной ящик (встроенный в кит от с образом мирликийского святителя — *Н.П.*), помолилась Николаю Чудотворцу и спать легла. А утром смотрит — на столе хлеб... Четыреста граммов кусок...» И далее: «— Вот так и прожили женщины оккупацию... — завершая рассказ, проговорила монахиня. — Как уж получалось это — неведомо, а только каждое утро по куску хлеба находили... Святитель Никола Хлебный кормил

⁶⁰ Показательно, что у В. Е. Добровольской не вызывает сомнений фантастичность упомянутых выше фольклорных рассказов о танце с иконой: «В этих текстах элемент фантастики более высок, чем в остальных» (*Добровольская В. Е.* Несказочная проза... С. 501). Ср. рассказ про «одного коммуниста», попытавшегося разрушить почитаемую могилу предводительницы закавказских духоборцев XIX в.: «И вот он лому взял с трактора, как ударил в уголок, и тут как заревел, как буйла ревел. Шестеро вцепились, не могли оторвать его от земли... Семеро вцепились, его оторвали, подошва осталась на земле... Четыре месяца лежал, как не пять. Не ел, не пил, а лежал и все ревел» (*Никитина С.* О «чуде» в устных народных религиозных текстах // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. М., 2001. С. 70-71).

⁶¹ *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века / Памятники древней письменности и искусства. Вып. XXXIV. СПб., 1881. С. 56.

⁶² *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 11-12; *Леонид, архим.* Посмертные чудеса Святителя Николая Архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского / Памятники древней письменности и искусства. Вып. LXII. СПб., 1888. С. III-XV. См. также: *Крутова М. С.* Житие Николая Мирликийского в рукописном наследии Древней Руси // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы. Сб. науч. тр. Нижний Новгород, 1995. С. 70. «Иное житие» принято соотносить с другим святым, также носящим имя Николай — св. Николаем Пинарским, жившим в VI в. Однако, очевидно, что на Руси в конце XI в. именно это житие связывалось со св. Николаем Мирликийским; древнерусский перевод жития мирликийского святителя, составленного Симеоном Метафрастом, появился лишь в XV в.; см. об этом: *Крутова М. С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 120, 126-127.

их».⁶³ Чудо же об умножении хлебных укрух совершается святым при его земной жизни и, так сказать, вполне *явным* образом — по его молитве: «...Хытрецемъ многымъ делающимъ въ церкви, и вниде рабъ Божии Никола къ братоу и глагола емоу: колико хлебъ имаши, (да) дадимъ имъ вечерю? и отвецавъ емоу братъ: единъ хлебъ точию, да что хоцет быти толикоу чяди бяше бо ихъ 80 и 3. Рабъ же Божии Никола ставъ на молитве, и глагола емоу: принеси ми хлебъ, иже имаши сде. И вземъ благослови, и преломъ и положи предъ народомъ, и всемъ насытившимся, и избытися от одинаго хлеба оукруховъ 3 блюда».⁶⁴

В отличие от тихвинского чуда 1941 г. чудо об умножении хлебных укрух не может не вызвать ассоциаций с уже упоминавшимися выше евангельскими рассказами о чудесных умножениях хлебов и рыб Спасителем. Наиболее близким *текстом* представляется в данном случае повествование Евангелия от Матфея о том умножении хлебов, которое было совершено уже после исцеления дочери хананейки (Мф. 15, 32-38): «И глагола имъ Иисусъ: колико хлебы имате...» И далее: «И ядоша вси, и насытишася: и взяша избытки оукрухъ, седмь кошницъ исполнь». Впрочем, и в Евангелии от Марка обнаруживаем похожее «Онъ же рече имъ: колико хлебы имате...» (Мк. 6, 38), а слова из рассказа о чуде св. Николая «и вземъ благослови, и преломъ» находят себе ближайшее соответствие в Мф. 14, 19; Мк. 6, 41 и Лк. 9, 16. Стоит подчеркнуть, что в существе своем подобие рассматриваемого чуда св. Николая евангельским умножениям хлебов находится в полном соответствии с обетованием Христа: «Истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит...» (Ин. 14, 12).

Фабула другой версии⁶⁵ чуда об умножении хлебных укрух св. Николаем в еще большей степени приближена к евангельским рассказам. В отличие от текста, опубликованного архимандритом Леонидом (Кавелиным) — «и вземъ благослови, и преломъ и положи предъ народомъ» — св. Николай здесь не сам преподает хлеб работникам, а отдает его для этого «брату Арфеме», подобно тому, как Спаситель передает хлебы Своим ученикам и уже они раздают их народу: «Святый же Никола, ставъ, помолися и, благословивъ и, дать Арфеме, глаголя: “Шед, предложи на тряпезе”. Он же, вземъ, шед, нача резати хлебъ единъ и класти на столъ многим людемъ. Оне же ядыху, а хлеб(у) не убываше, и едва возможе изрезати его».⁶⁶ Впрочем, с другой стороны, отразившееся в приведенной цитате стремление к буквальному описанию так сказать «процесса» умножения

⁶³ Коняев Н. Никола Хлебный. Сборник рассказов. СПб., 2011. С. 218-221.

⁶⁴ Леонид, архим. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 56.

⁶⁵ Данный текст сопровождает выделяемую Н. В. Пак распространенную редакцию «инога жития» Николая Чудотворца (Пак Н. В. Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков. Дис. канд. филол. наук. СПб., 2000). Л. 25-26 (приложение II).

⁶⁶ Мотив умножения хлеба представлен также в одном из вариантов прижизненного чуда св. Николая о вине — «Слове о прощении брашна и вина клирикъ и о послужении святаго». В ходе описываемого здесь угощения св. Николаем клириков не только не уменьшается количество вина в корчаге, но и чудесным образом умножаются укрухи трех поданных на стол просфор: «И нача преломляти просфиры и класти пред ними. Оне же ядыху, а укрухи не убываху, но паче множахуся. ... И вскоре съти и пьяни быша, а столъ полнь укрухъ от трех просфиръ остана и вина тако же полна корчага» (Пак Н. В. Житийные памятники о Николае Мирликийском... Л. 11 (приложение II). Ср.: Леонид, архим. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского... С. 41).

хлеба отдаляет данный текст от евангельских повествований — ведь Спаситель Сам преломляет хлебы перед тем, как передать их апостолам.

Надо заметить, что всякое слишком *детальное* описание того, как «практически» происходит чудо («нача резати хлебъ единъ и класти на столъ» и т. д.), кажется отражением веяния некоего «позитивистского» дурновкусия, в чем-то подобного поиску эмпирических критериев действительности чуда (например — «фиксации» «излучения биоэнергии» от захоронений подвижников в пещерах Киево-Печерской лавры⁶⁷). Ведь чудо, именно как *сверхъестественное* явление, невозможно изучить научными методами и, как писал о. Георгий Чистяков как раз таки об умножении хлебов Христом, «“механизм” чуда остается скрытым от нас. Но потому это и чудо. Когда все понятно, это уже что-то другое». И далее: «...Мы не знаем, как это произошло в тот день, но в свете веры знаем, что факт имел место, и видим результаты этого факта».⁶⁸ И историческое исследование нацелено вовсе не на внутреннее пространство чуда, а на исторический же контекст последнего. Здесь уместно вспомнить замечание В. В. Розанова об одновременно «строгой и скромной» истории, которая, обращаясь к искупительной жертве Христа, «не должна входить в рассмотрение самого акта Искупления — эта мистическая сторона религиозной жизни человека принадлежит исключительно богословию. Ее задача состоит в том, чтобы изучить условия, при которых это Искупление совершилось...»⁶⁹.

Завершая этот поверхностный обзор некоторых текстов, схожим образом описывающих различные чудесные события, хотелось бы остановиться на уже отмечавшейся исследователями близости чуда св. Николая об утопшем дечище двум другим чудесам, одно из которых (о Димитрии) также было сотворено мирликийским святителем, а другое (о отрочати) — является посмертным чудом св. Климента Римского.

Как полагает О. А. Устинова, первоначальная редакция чуда об утопшем дечище появляется в Киеве уже в 1070-х гг.⁷⁰ Данный текст повествует о том, как некие благочестивые супруги возвращаются в Киев после паломничества к мощам свв. князей Бориса и Глеба. «Пловуци же им по реце, жена его по греху испусти из рукъ деча, и утопе». Отец младенца, особенно чтивший среди других святых Николая Чудотворца, упрекает мирликийского святителя: «О святый Никола заступниче, чему не съблюде моего дечища, дабы не утопло?» При этом он вспоминает три чуда этого святого, результатом которых было спасение людей от смерти или плена — о трех воеводах, об Агрикове сыне Василии, о Димитрии. Ночью же св. Николай «деча утопшее изем из реки и, несъ, положи на полатех святыа Софеи живо и неврежено». Дальнейшее повествование столь прочно «встроено» в пространственный контекст Софийского собора и столь настойчиво подчеркивает те или иные детали, свидетельствующие о достоверности этого известия, что у читателя данного текста не может не возникнуть предположения о том, что здесь излагается рассказ очевидца: перед заутренею в храм при-

⁶⁷ «...От некоторых захоронений биолокационные рамки четко фиксировали излучение биоэнергии, как от живых людей» (*Кандыба В. М.* Непознанное и невероятное. Энциклопедия чудесного и непознанного. СПб., 1998. С. 186-187).

⁶⁸ *Чистяков Г.* Над строками Нового Завета... С. 161-162.

⁶⁹ *Розанов В. В.* Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 35.

⁷⁰ *Устинова О. А.* Древнейшие русские сказания о чудесах Николая Мирликийского (конец XI – начало XII века): Дисс. к. филол. н. СПб., 2006. Л. 42-43, 138. Текст этой редакции цитируется далее по данной диссертации (лл. 146-148).

ходит пономарь и, услышав детский плач на полотах (то есть, на хорах — галереях второго яруса, открытых в интерьер здания), упрекает сторожа в нерадивом отношении к своим обязанностям. «Той же убоався, вжечь свещю, и иде к замку полатному, и быша печати целы. Идоста с понаморем оба в полаты, видеста детище лежаста *пред* образом святого Николы мокро, и образ святого мокръ же бе. Недоумеюши, чего ся домыслити, поведаста митрополиту. По утрении же митрополит повеле в торгу проповедати». Отец утонувшего младенца «прииде, виде, позна, не имяше си веры, акы *изумевъся*, сам бо виде и утопъше, текъ, въскоре поведи жене своей. Она же не медлящи и въскоре вьставъ, и тече, рекущи: “Се чудо святого Николы есть!”. Притекши и позна отроча свое и, не рядящи детяти, припаде къ образу святого Николы, много молебна и жалостно изгагола словеса. А мужь ея одалече стоя от страха и радости слезе испущаше, молястася святому Николе. Се же князи и боаре слышавше, приехаша и далнии гражене видет славнаго чюдеси».

Если в первоначальной редакции рассказа об утопшем детище действительно отразились непосредственные рассказы очевидцев, обнаруживших младенца в Софийском соборе, надо полагать, что письменная фиксация чуда в 1070-х гг. была отделена от самих описываемых событий очень небольшим временным интервалом. Этому предположению вполне соответствует соотношение канонизации князей Бориса и Глеба с обретением их мощей в 1072 г.,⁷¹ которое, по всей видимости, и обусловило желание благочестивых супругов «поклонитися гробма мученикома, взем же, яже на честь святыма».

Показательно, что чудо *как таковое* не описывается в изложенном выше тексте; в указании на спасение младенца именно св. Николаем — «...архиереи Никола удиви чудо...» и т. д. — следует видеть лишь некую интерпретацию описываемого далее обнаружения мокрого «детища» в закрытом храме перед мокрым образом мирликийского святителя. (Здесь уместно еще раз привести замечание о. Георгия Чистякова, цитировавшееся ранее: «...“Механизм” чуда остается скрытым от нас. Но потому это и чудо. Когда все понятно, это уже что-то другое».) Кроме того, в чуде об утопшем детище содержится уже отмечавшаяся выше и чрезвычайно важная для признания данного известия в духе христианской свободы возможность его «нечудесной» трактовки. Да, мать утонувшего младенца узнает его, едва увидев, но составитель этого текста не скрыл от нас и некоторое первоначальное смущение отца «детища», предоставив тем самым историку-«природоверу» повод предполагать помешательство несчастной женщины, принявшей за своего ребенка совершенно постороннего подкидыша, и вынужденное согласие с ней любящего, но сохранившего разум, супруга.

В исторической литературе можно встретить взгляд на чудо св. Николая об утопшем детище как на *всего лишь* позднейшую переработку чуда св. Климента об отрочати. Так, например, по словам Т. В. Толстой и Е. В. Ухановой, «в процессе вытеснения корсунского культа св. Климента культом св. Николая на последнего было перенесено особо почитавшееся чудо спасения св. Климентом отрока, забытого в море родителями у гробницы святого в день его памяти».⁷² Однако, представляется, что упомянутые чудеса свв. Кли-

⁷¹ Понтэ А. О времени зарождения культа Бориса и Глеба // *Russia Mediaevalis*. Т. I. München, 1973. С. 15-19.

⁷² Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // *Христианские реликвии в Московском Кремле*. М., 2000. С. 151. См. также: Устинова О. А. Древнейшие русские сказания... Л. 41.

мента и Николая объединяет разве что присутствие среди действующих лиц супружеской четы с сыном; в чуде об отрочати это — «некто моужь благочестив съ богобоязливою женою своею, и с чадомъ моужескимъ поломъ сыномъ единокровнымъ». В остальном история сбережения ребенка св. Климентом⁷³ заметно отличается от чуда об утопшем детище: в отличие от мирликийского святителя, тут же возвращающего младенца родителям, св. Климент в течение года (!) сохраняет мальчика невредимым около своей гробницы, покрытой толщей морской воды. Вообще, чудо о отрочати гораздо более фольклорно по своему содержанию, чем записанное как историческое известие чудо об утопшем детище: св. Климент оказывается этим мирским владыкой, пленяющим мальчика в своем подводном царстве, в то время как св. Николай просто (и скоро) откликается на горячую молитву потерявших своего ребенка родителей. Тем не менее, столь существенное различие содержания двух данных повествований не сделалось препятствием для использования чуда о отрочати в качестве *литературного* источника чуда об утопшем детище.⁷⁴ Однако, как отмечает О. А. Устинова, «если Первоначальная редакция связана с текстом Чуда об отрочати св. Климента только тематически (см. об этом выше — Н. П.), то с Распространенной редакцией его сближают еще и композиция, и особенности организации словесного материала. Это позволяет предположить, что текст с чудом св. Климента послужил моделью для создания именно Распространенной редакции *Чуда о детище*».⁷⁵ Время создания Распространенной редакции чуда об утопшем детище О. А. Устинова относит к 1090-м гг.,⁷⁶ соответственно — те или иные сходства в «организации словесного материала» рассматриваемых текстов отражают лишь их *литературную* историю и никоим образом не свидетельствуют об *сочинении* чуда св. Николая на основе чуда св. Климента.

Гораздо бо́льшая близость обнаруживается между рассказом о спасении св. Николаем «утопшего детища» и еще одним посмертным чудом мирликийского святителя — о Димитрии.⁷⁷ Благочестивый Димитрий, особенно почитавший среди других святых (как и отец «детища») Николая Чудотворца, направляется из Константинополя на корабле в паломничество, на празднование памяти мирликийского святителя в город Афир («Анфурат»). Неожиданно на море поднимается буря, корабль терпит крушение, Димитрий начинает тонуть и обращается с молитвой к св. Николаю — «и тако иде на дно моря».⁷⁸ «Внезапу бо ти како обретеся святыи Николае, и имъ за роукоу Димитра, изведе изъ моря во ть часъ, и посади въ клети своеи посреди, заключене соущи». Димитрий, думая, что он все еще тонет в море, продолжает взывать к св. Николаю и тем самым привлекает внимание своих соседей — «и шедше обретоша хлевиноу заключеноу...» Замок разбивают и обнаруживают в «клети» Димитрия и «видеша воду те-

⁷³ Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. 2. С. 36-46, см. также С. 31-35, 174-176.

⁷⁴ Устинова О. А. Возможный источник киевского сказания XI века о чуде св. Николая («чудо об утопшем детище») // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература. Тезисы докладов Междунар. науч.-прак. конф., 14-16 октября 1998 г. Нижний Новгород, 1998. С. 25-26.

⁷⁵ Устинова О. А. Древнейшие русские сказания... Лл. 36-41.

⁷⁶ Там же. Л. 42-43, 68-69, 138.

⁷⁷ Там же. Л. 30-31.

⁷⁸ Здесь и далее цитируется по: Леонид, архим. Посмертные чудеса Святителя Николая... С. 33-35.

коушоу съ главы сланоу от моря, и от портъ, аки река течаше...» «И бывшо дни торгоу въ граде, дални соседи слышаще, и вси течяхоу на чудо великое, и видяще дивляхоуся...».

Очевидно, что не только фабула повествования сближает чудо о Димитрии с чудом об утопшем детище — невозможно не заметить чрезвычайной схожести такой выразительной детали обоих рассказов, как появление спасенного, с которого течет вода, в закрытом снаружи помещении. Свидетельствует ли подобная близость этих текстов не об одной лишь только литературной их взаимосвязи? Думается, что ответ на этот вопрос обнаруживается в самом чуде об утопшем детище. Ведь чудо о Димитрии упоминает, упрекая св. Николая, отец утопнувшего младенца: «Из дна моря человека изем, посади во своей клети дому его! Сего ли сътвориши не можеш...» Тем не менее далее в этом тексте особенно подчеркивается уникальность чудесного спасения «детища»: «Скорый послушание верномолящихся ему архиереи Никола удиви чудо, *егоже в первых родех несть было* (выделено мною — Н.П.): *детя утопшее изем из реки и, несь, положи на полатех святыа Софеи живо и неврежено*». Но ведь особенная схожесть рассматриваемых чудес не могла не быть очевидной для составителя этого рассказа! В чем же ему виделась неповторимость чуда об утопшем детище? Единственный представляющийся мне достаточно убедительным ответ на подобный вопрос связан с признанием исторической достоверности описываемых в этом литературном памятнике событий, современником и одним из очевидцев которых был, надо думать, его составитель. Именно поэтому обнаружение мокрого младенца в закрытом храме и опознание в нем утонувшего «детища» произвело на этого человека столь сильное впечатление, что превратило повествование о Димитрии лишь в некий агиографический «фон» чуда, *только что* совершенного св. Николаем!

Любопытно, что достаточно часто обращавшее на себя внимание историков и филологов XIX–XXI вв. чудо об утопшем детище все же не избежало воспроизведения в позднейшем церковном фольклоре — его пересказ, названный «Спасение утонувшего младенца из Днепра» и не содержащий никаких *прямых* указаний на дату этого события, оказался включен в одно из относительно недавних церковных изданий сообщений о чудесах мирликийского святителя, совершенных им в XIX–XX вв.⁷⁹ На этот курьезный случай уже обращал внимание А. В. Бугаевский.⁸⁰

Возвращаясь к вопросу о возможных основаниях для сомнений в достоверности определенного известия о чудесном событии, следует указать и на такой повод для подобных раздумий, как «неуместность»⁸¹ иного чуда в контексте

⁷⁹ Новые чудеса святителя Николая Мирликийского чудотворца с акафистом и молитвою. М., 1996. С. 30–31.

⁸⁰ Бугаевский А. В. Проблема создания нового обобщающего труда о святителе Николае Мирликийском // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 22.

⁸¹ Ср. соображения К. С. Льюиса об «уместности» чуда: «...К историческому свидетельству невозможно и подойти, пока мы не знаем, насколько вероятно событие. И вот для этого-то и нужно “чувство уместности”, решающее вопрос о вероятности каждого конкретного чуда». И далее: «Неверие в чудеса очень часто основано на ощущении их неуместности; на чувстве, что они недостойны Бога, или природы, или даже человека» (Льюис К. С. Чудо... С. 179–180).

христианской нравственности. Мне, например, всегда казалась очевидной именно нравственная неуместность древнерусского чуда о половчине (различные датировки которого укладываются в целом во временной интервал второй половины XI - первой половины XII вв.). Это рассказ о том, как некий «русинъ» отпустил на волю находившегося у него пленного половца — «сидяше у него половчин все лето окованъ» — который перед иконой св. Николая Чудотворца в одной из киевских церквей пообещал прислать «искупъ», но не сделал этого. «Половчинъ» выполняет обещанное лишь после нескольких чудесных явлений ему св. Николая, сурово вразумляющего обманщика: «Чюдно, братие, бяше видити мучения его: овогда бяше главою потчень, овогда же от земли восхищенъ и раздраженъ бяше о землю, овогда же бяше глава его межю ногу его!»⁸² Этот образ мирликийского святителя, потакающего алчности «русина», выглядит неприемлемым как раз таки с христианской точки зрения.

Думается, что признание презумпции достоверности свидетельств о чудесах и не может не проявиться при изучении религиозной истории с искренней любовью к людям, эту самую историю творившим, и в том числе — со стремлением к сопереживанию их религиозным упованиям. В этой любви к человеку (субъекту чуда⁸³) уместно — в развитие приведенных выше суждений Н. А. Бердяева о свободном принятии вести о Воскресении Христа, как о проявлении любви ко Спасителю — видеть ключевой мотив доверия историка к свидетельствам о чудесах. Неужели все это — какое-то порочное основание для *научного* исторического исследования? Неужели подобный взгляд действительно методологически более ущербен в сравнении с убежденностью в том, что религиозные люди принимают весть о чуде только лишь по причине своей непросвещенности? Но ведь, например, сочувствие и сопереживание носителям архаических традиционных культур нередко рассматриваются как базовый принцип именно *научной* позиции исследователя — В. Р. Арсеньев в числе прочих характеристик подобного «эмпатического подхода» к изучению таких сообществ отмечает «целенаправленное “торможение” собственных ценностных установок исследователя, привычных клише мировосприятия и мирообъяснения ради максимальной “открытости”, готовности к неискаженному восприятию информационного потока, исходящего от исследуемых...»⁸⁴.

Убежденность в исключительной уместности признания историком-медиевистом презумпции достоверности известий источников о чудесах неизбежно приводит нас к вопросу об отношении к подобной позиции коллег-атеистов. Нельзя сказать, что наша церковная литература полностью избежала соблазна указать на некоторую «неполноценность» таких исследователей и подчеркнуть, что атеист попросту не может понять историю христианской Европы во всей ее глубине, не сопровождая изучение средневековой культуры движениями

⁸² Текст чуда о половчине цитируется по: Устинова О. А. Древнейшие русские сказания... Л. 182-188.

⁸³ «Чудо — синергия Божественного и тварного. Божественно-тварная природа человека делает возможным сотрудничество Бога и человека в чуде. Человеческая вера как открытость Богу делает действительной эту возможность» (Управителей А. Ф. Конструирование субъективности в антропологии С. Н. Булгакова: Автореф. дисс. д.и.н.. Екатеринбург, 2002. С. 29).

⁸⁴ Арсеньев В. Р. «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики // Теория и методология архаики. I. Своя и чужие культуры: возможные подходы к изучению. II. Сознание. Искусство. Образ. Материалы теоретического семинара. СПб., 1998. С. 13.

ем собственного религиозного чувства (например — не сопереживая чуду Воскресения Христа как реальности⁸⁵). Думается, однако, что такие соображения вряд ли могут как-либо помочь сопряжению различных мировоззрений историков. Речь ведь идет не о том, чей взгляд на историю лучше, и уж тем более не о призыве коллег-атеистов к подчинению иному, партийно-однозначному пониманию источников... Проблема заключается в необходимости поиска некоего общего пространства мысли, в пределах которого представители разных мировоззрений осуществляют свои стремления к постижению сообщений о чудесных событиях (и в частности — к историческому изучению *содержания* этих текстов). Формируется ли подобное пространство лишь в результате игнорирования реальности самого чуда и исследования одной только реальности распространения и восприятия известия о чуде в изучаемом обществе? Ведь, как полагает, например, рабби Дж.Ньюснер, «чудеса имеют значение только для одной стороны диалога» — «...Как вы можете спорить с чудесами? Или вы верите в них, или нет».⁸⁶ Кажется, однако, что искомое пространство может быть обретено в области тех мировоззренческих сомнений, о которых так замечательно писал Бенедикт XVI. Обратившись к теме фундаментальных религиозных сомнений, неизбежно присутствующих в духовной жизни христианина, в ту пору еще будущий римский понтифик отметил: «...Экзистенция неверующего тоже не замкнута в себе. Какой бы удалю ни отличалось его поведение в качестве чистого позитивиста, который давно уже утратил вкус к сверхъестественному и прекратил его поиски, держась одного только непосредственно несомненного, — все же тайное сомнение в том, что позитивизм в самом деле последнее слово, не оставляет его. Как верующему случается захлебнуться в соленой воде сомнения, которой непрестанно его хлещет по лицу океан, точно так же и для неверующего существует сомнение в его неверии, в том, что мир, который он вознамерился объяснить целиком, — есть действительно весь мир. Он никогда не сможет достаточно удостовериться, что мир, который он видит и объясняет как целое, действительно есть нечто законченное и завершенное; его всегда будет тревожить вопрос: а, может быть, вера реальна и говорит о реальном? И вот, подобно тому, как верующий непрестанно сознает угрозу неверия и вынужден ощущать ее как непрерывное искушение, для неверующего точно так же вера остается искушением и угрозой его миру, который кажется ему раз и навсегда законченным. Словом, невозможно бегство от дилеммы человеческого бытия. Кто хочет уйти от сомнения в вере, испытает сомнение в неверии, которое в свою очередь никогда не сможет окончательно освободиться от вопроса: а не является ли все же вера истиной?» И далее: «...Никто не выложит Бога и Его Царство на стол. Да и сам верующий не может этого сделать для себя. Но какие бы оправдания ни черпало отсюда неверие, оно не в силах справиться с этим тревожным “а может, это правда”. От этого “может” никуда не денешься, оно стоит как вечное противоречие, и в самом отвержении веры неверие вынуждено постичь ее неопровержи-

⁸⁵ «...Без реальности Воскресения Христа непонятно и необъяснимо развитие и действия христианства в истории» (Зеньковский В.В. О чуде... С. 237). Похожим суждением завершается богословская работа А.Б.Салтыкова: «Верующие имеют одно огромное преимущество перед неверующими материалистами. Они, утверждая бытие Божие, опираются на личный конкретный опыт общения в Богом святых и даже свой собственный. Материалисты же могут противопоставить этому опыту лишь свои “рассуждения”...» (Салтыков А. Б. О чуде // Богословский сборник. М., 1999. Вып. 3. С. 283).

⁸⁶ Ньюснер Дж. Рабби беседует с Иисусом. М., 2007. С. 27-28.

мость. Иными словами, верующий, как и неверующий, каждый на свой лад, причастны и сомнению и вере, если только они не прячутся от самих себя и от истины своего бытия. Никто не может избежать полностью ни сомнения, ни веры. Для одних вера есть нечто противоположное сомнению, для других она выражается через сомнение и в форме сомнения. Коренное определение человеческого удела состоит в том, что человек не может найти конечный смысл своего земного существования иначе как в непрерывном споре сомнения и веры, выражения и уверенности. И может быть, именно сомнение, предохраняющее и того, и другого от замыкания в собственном мире, могло бы стать местом их общения. Оно мешает каждому из них целиком уйти в себя. Оно влечет верующего навстречу тому, кто усомнился, сомневающегося — в объятия верующего. Для одного оно есть форма участия в судьбе неверующего, для другого — форма, в которой вера продолжает пребывать в нем, несмотря на брошенный ей вызов».⁸⁷

Обширность этой цитаты кажется в достаточной степени оправданной содержащейся в ней исчерпывающей характеристикой той «пограничной территории» сомнений (и в том числе — сомнений как в невозможности, так и в действительности чудес), которая вполне может стать местом встречи историка-religioner'a и историка-атеиста⁸⁸ и в пределах которой презумпция достоверности известия о чуде окажется вполне допустимой предпосылкой совместного прочтения средневекового текста.⁸⁹

* * *

В данной статье вопрос о месте, занимаемом в истории чудесными событиями, рассматривается исключительно в контексте христианского вероучения и мировосприятия. Насколько правомерно ограничение подобного опыта частной профессиональной рефлексии историка этими пределами религиозного самосознания? Допустима ли для исследователя такая (в настоящем случае — вполне сознательная) религиозная субъективность? Надо думать, что все же допустима — если у нас есть основания считать религиозность, религиозное чувство изначально присущими всякому человеку. (По крайней мере, невозможным кажется противоположное предположение об имманентности человеку атеистического мировосприятия, по отношению к которому религиозные представления оказываются вторичными смысловыми конструкциями — мы ведь не знаем ни одного народа, создавшего бы действительно атеистическую культуру, народа-

⁸⁷ Ратцингер Й. Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры. М., 2006. С. 33-35.

⁸⁸ В сомнениях атеиста можно попытаться увидеть начальное проявление религиозного чувства: «Между сомневающимся человеком и “абсолютным индифферентом” есть известное сходство: однако, последний, не имея никакого представления о предмете и будучи, следовательно, содержательно пустым в обращении к нему, не может ни ставить его “под сомнение”, ни выводить его “из-под сомнения”: он не имеет для этого ни малейшего основания... Это означает, что сомнение возможно только при известном, хотя бы минимальном отношении к предмету». И далее: «Религиозно-мертвый человек не может сомневаться в бытии Божиим, он может только — бессмысленно и неосновательно отрицать его» (Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 2004. С. 230-231).

⁸⁹ Эта «пограничность» различных отношений историков к известиям о чудесах нашла отражение в размышлениях Г. П. Федотова, подчеркивавшего, что, с одной стороны, исследователь «не знает, возможно ли чудо вообще. И как историк, как ученый, он обязан здесь воздержаться от суждения». Но, с другой стороны, «он не имеет права устранять факта только потому, что факт выходит из границ его личного или среднего житейского опыта» (Федотов Г. П. Православие и историческая критика... С. 222-223).

атеиста.⁹⁰) Эта внутренняя наша религиозность не может не оказывать определенного влияния на наше мировоззрение. И если одним из условий объективности исследования историка мы станем считать исключение им из пределов своей личности собственной же религиозности, то не следует ли — в развитие подобной точки зрения — предъявить также историку требование перестать быть человеком — разумеется, лишь на время осуществления им его профессиональной деятельности. Ведь «опасность» субъективности исследования несомненно коренится в человечности историка — но мы конечно же не можем «выпрыгнуть» из нее! Откуда же берется уверенность в том, что в рассматриваемой ситуации мы с легкостью расстанемся с нашей религиозностью? Думается, что, признав имманентность человеку религиозного чувства, мы вправе считать сознательное принятие последнего во внимание исследователем гораздо более корректной позицией, чем декларативный отказ от личной религиозности. Здесь, впрочем, возникает вопрос о нехристианских чудесах и вообще — о чудесном в нехристианском религиозном пространстве. Ведь, как известно, «Дух дышит, где хочет...» (Ин. 3, 8). Однако это направление размышлений выводит нас за пределы настоящей статьи, которая была задумана лишь как некоторое упорядочение раздумий историка древнерусской религиозной жизни.

Источники и литература

1. А. [архимандрит Антонин (Капустин)] Еще о святителе Николае Мирликийском // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1873. Т. 3. Декабрь.
2. А. А. [архимандрит Антонин (Капустин)] Св. Николай, епископ пинарский и архимандрит сионский // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. Т. 2. Июнь.
3. *Аверинцев С. С.* Чудо // Новая философская энциклопедия. Т. 4: Т-Я. М., 2001.
4. *Александров А. В.* Киевские чудеса святителя Николая в ближайшем агиографическом контексте // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004.
5. *Арсеньев В. Р.* «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики // Теория и методология архаики. I. Своя и чужие культуры: возможные подходы к изучению. II. Сознание. Искусство. Образ. Материалы теоретического семинара. СПб., 1998.
6. *Астапович И. С.* Метеорные явления в атмосфере. М., 1958.
7. *Белкина Л.* «Стояние Зои» // Благовест. Православная интернет-газета. 20 декабря 2002 г. (<http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=34&article=6308>).
8. *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.* Смысл творчества. М., 2011.
9. *Бердяев Н.* Философия свободы. М., 2009.
10. *Бугаевский А. В.* Проблема создания нового обобщающего труда о святителе Николае Мирликийском // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007.
11. *Бугаевский А. В., Владимир (Зорин), архим.* Святитель Николай архиепископ Мирликийский Великий Чудотворец. Его жизнь, подвиги и чудотворения,

⁹⁰ См. об этом, например: *Мень А., прот.* История религии в семи томах. В поисках пути, истины и жизни. Т. 1: Истоки религии. М., 1991. С. 152-156.

изложенные по древним, греческим, латинским и славянским рукописям. М., 2001.

12. Булгаков С., прот. О чудесах евангельских. М., 1994.
13. Бычков С. С., Мусин А. Е. Благодатный огонь: миф или реальность? М., 2008.
14. Варсегов Н. Танцую с иконой, богохульница Зоя окаменела // Комсомольская правда. № 207 (207/23394), 2 ноября 2004 г.; № 208 (208/23395), 3 ноября 2004 г.; № 209 (209/23396), 4 ноября 2004 г.; № 211 (211/23398), 6 ноября 2004 г.
15. Воронин Н. Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // Труды отдела древнерусской литературы. XIII. М.; Л., 1957.
16. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
17. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
18. Дмитриев Л. А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.) Л., 1987.
19. Добровольская В. Е. Несказочная проза о разрушении церквей // Русский фольклор. XXX. Материалы и исследования. СПб., 1999.
20. Евангелие детства (Евангелие от Фомы) // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
21. Еремеева А. И. Метеориты, «камни грома» и Парижская академия наук перед «судом истории» // Природа. Ежемесячный естественнонаучный журнал Российской Академии наук. № 8 (1020), август. М., 2000.
22. Житие Антония Римлянина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 13. XVI век. СПб., 2005.
23. Житие преподобного Прокопия Устюжского / Императорское Общество любителей древней письменности, СПб., 1893.
24. Зеньковский В. В. О чуде. Возможность и реальность чудес // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 2: О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки. 1916-1957. М., 2008.
25. И. И. М. Нечто о метеорических камнях выпавших в России // Лицей. Периодическое издание на 1806 год. Ч. 4. Кн. 3. СПб., 1806.
26. Иларион (Алфеев), иг. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001.
27. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 2004.
28. Кандыба В. М. Непознанное и невероятное. Энциклопедия чудесного и непознанного. СПб., 1998.
29. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.
30. Коняев Н. Никола Хлебный. Сборник рассказов. СПб., 2011.
31. Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2001.
32. Кривов Е. Л. Основы метеоритики. М., 1955.
33. Крутова М. С. Житие Николая Мирликийского в рукописном наследии Древней Руси // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы. Сб. науч. тр. Нижний Новгород, 1995.
34. Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.
35. Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. 2.
36. Лега В. П. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения // Ценностный дискурс в науках и теологии. М., 2009.

Чудо как исторический факт: к постановке вопроса

37. *Лейбниц Г. В.* Сочинения в четырех томах. Т. 1: Философское наследие. М., 1982.
38. *Леонид, архим.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века / Памятники древней письменности и искусства. Вып. XXXIV. СПб., 1881.
39. *Леонид, архим.* Посмертные чудеса Святителя Николая Архиепископа Мирликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского / Памятники древней письменности и искусства. Вып. LXII. СПб., 1888.
40. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.
41. *Льюис К. С.* Чудо. М., 1992.
42. *Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. № 2 (12).
43. *Мень А., прот.* История религии в семи томах. В поисках пути, истины и жизни. Т. I. Истоки религии. М., 1991.
44. *Мень А., прот.* История религии в семи томах в поисках пути, истины и жизни. Т. VI: На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1992.
45. *Нарциссов Д.* Святый Николай, архиепископ мирликийский, исповедник и чудотворец. М., 1895.
46. *Никитина С. О* «чуде» в устных народных религиозных текстах // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М., 2001.
47. *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки. Записки православного // *Нилус С. А.* Полное собрание сочинений: В 5 т. М., 2009. Т. 4.
48. Новые чудеса святителя Николая Мирликийского чудотворца с акафистом и молитвою. М., 1996.
49. *Ньюснер Дж.* Рабби беседует с Иисусом. М., 2007.
50. *Октоихъ, сиречь Осмогласникъ.* Гласы Е-И. М., 2004.
51. *Пак Н. В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI-XVII веков. Дис.... канд. филол. наук. СПб., 2000.
52. *Петр (Мещеринов), иг.* Беседы о вере и Церкви. М., 2004.
53. *Петр (Мещеринов), иг.* Проблемы воцерковления. М., 2007. (Фамилия автора на обложке и титульном листе этой брошюры напечатана неверно.)
54. *Покровский Н. Н.* Новые сибирские чудеса святителя Николая Мирликийского // Русское общество и литература позднего феодализма. Сб. науч. тр. Новосибирск, 1996.
55. *Поппэ А.* О времени зарождения культа Бориса и Глеба // *Russia Mediaevalis.* Т. I. München, 1973.
56. *Ратцингер Й.* Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры. М., 2006.
57. *Ремизов А. М.* Образ Николая Чудотворца. Алатырь — камень русской веры // *Ремизов А. М.* Собрание сочинений. Лимонарь. М., 2001. Т. 6.
58. *Рогов А. И.* Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.
59. *Розанов В. В.* Религия и культура. М., 1990. Т. 1.
60. *Рыжова Е. А.* Мотив «плавание святого на камне» в Житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. Т. II. СПб., 2011.
61. *Салтыков А. Б.* О чуде // Богословский сборник. Вып. III. М., 1999.

62. *Святский Д.* Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. Пг., 1915.
63. *Святский Д.* Сходные черты в метеорных явлениях 1908 г. на Тунгуске и XIII в. близ Великого Устюга // *Мироведение*. Л., 1928. Т. 17. март-апрель. №2 (61).
64. Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе // *Памятники древне-русской литературы*. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович). Пг., 1916.
65. *Сошинский С. А.* Чудо в системе мироздания // *Вопросы философии*. 2001. №9.
66. Стояние Зои. Чудо святителя Николая в Самаре. Рязань, 2009.
67. *Толстая Т. В., Уханова Е. В.* «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // *Христианские реликвии в Московском Кремле*. М., 2000.
68. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.) М., 1998.
69. *Управителей А. Ф.* Конструирование субъективности в антропологии С. Н. Булгакова. Автореф. дисс.... доктора филос. наук. Екатеринбург, 2002.
70. *Устинова О. А.* Возможный источник киевского сказания XI века о чуде св. Николая («чудо об утопшем детище») // *Древнерусская книжная традиция и современная народная литература*. Тезисы докладов Междунар. науч.-практ. конф., 14-16 октября 1998 г. Нижний Новгород, 1998.
71. *Устинова О. А.* Древнейшие русские сказания о чудесах Николая Мирликийского (конец XI – начало XII века): Дисс. к. филол. н. СПб., 2006.
72. *Федотов Г. П.* Православие и историческая критика // *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 2. Статьи 20-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД». М., 1998.
73. *Феофан, еп. Кронштадтский.* Чудо. Христианская вера в него и ее оправдание. Опыт апологетически-этического исследования. Пг., 1915.
74. *Фет Е. А.* Житие Антония Римлянина // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1: (А-К). Л., 1988.
75. *Фиолетов Н. Н.* Очерки христианской апологетики. Клин, 2007.
76. *Флоренский Павел, свящ.* Сочинения в четырех томах. Т. 1: Философское наследие. Т. 122. М., 1994.
77. *Флоренский П. В.* «Каменный дождь». Чудо Прокопия праведного на иконах // *Чудеса истинные и ложные*. Издание второе. М., 2008.
78. *Флоря Б. Н.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. М., 1988.
79. *Черницына М.* Тайна Зойкиной квартиры // *Московский комсомолец*. Ежедневная общественно-политическая газета. № 91 (24749). 26 апреля 2008.
80. *Чистяков Г.* Над строками Нового Завета. Изд. 2-е. М., 2002.
81. Чтение о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба // *Памятники древне-русской литературы*. Вып. 2 (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович). Пг., 1916.
82. Я даю тебе Свою любовь, передавай ее дальше... О явлениях Богородицы в Междугорье // *Континент*. Литературный, публицистический и религиозный журнал. № 1 (115), январь-март. Париж-Москва, 2003.
83. *Vavřince, mnicha sv. Benedikta, Utrpení sv. Václava. Prameny dějin českých, vydávané z nadání Palackého.* (Fontes rerum Bohemicarum.) Dil. I (Životy svatých a některých jiných osob nábožných). Praha, 1873.