



Д. Ю. Кривцов

## Легенда об основании Чудова монастыря на месте Ордынского подворья: происхождение и современные интерпретации

**М**нение о том, что Чудов монастырь, существовавший в Московском Кремле с середины XIV столетия до 1929 г., был основан на месте татарского конюшенного двора или же золотоордынского посольского подворья, подаренного митрополиту Алексею ордынскими правителями в знак благодарности за совершенное им чудесное исцеление от слепоты ханши Тайдулы, широко отражено как в историко-краеведческой<sup>1</sup>, так и в религиозно-просветительской литературе<sup>2</sup>, а в последние два десятилетия еще и распространилось по бесчисленному множеству интернет-сайтов. Более того, даже в сугубо научных трудах об этом ханском подарке упоминается как о чем-то само собой разумеющемся и не требующем специального подтверждения, поэтому такого рода упоминания, как правило, не сопровождаются отсылками не только к историческим источникам, но даже и к предшествующей исследовательской литературе<sup>3</sup>. Это наглядно свидетельствует о том, что представление об ордынском подворье на месте будущего Чудова монастыря прочно вошло в

массовое историческое сознание наших соотечественников. На сегодняшний день оно является важным и неотъемлемым элементом московской «мифологии города».

Современные культурологические подходы позволяют рассматривать всякий город, в том числе, естественно, и Москву, как своеобразную семиотическую, знаковую систему. В рамках такой системы определенным объектам городской структуры присваивается тот или иной культурно-семиотический код<sup>4</sup>. Совокупность же этих кодов создает знаковый, семиотический «текст города», который складывается в течение исторически протяженного периода времени. Причем, как правило, составляющие его культурно-семиотические коды присваиваются городским объектам целенаправленно, как отклик на осознанную или неосознанную, но все же объективно существующую потребность зафиксировать те или иные актуальные идеологические, культурные, духовные концепты. Поэтому для адекватного понимания вышеназванных концептов, для правильной расшифровки городских

<sup>1</sup> *Фабрициус М.* Кремль в Москве. Очерки и картины прошлого и настоящего. М., 1883. С. 276; *Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1893. С. 69; *Георгиевский Г. П.* Москва, ее святыни и памятники. М., 1904. С. 217–218; *Забелин И. Е.* История города Москвы. Изд. 2-е. М., 1905. Ч. 1. С. 284; *Скворцов Н. А., прот.* Археология и топография Москвы. М., 1913. С. 159 и др.

<sup>2</sup> *Еремина Т. С.* Мир русских икон и монастырей: история, предания. М., 1997. С. 137–141; Мир русских монастырей. История, предания. М., 2003. С. 157–160; *Глухов А. Г.* Обители мудрости. Монастыри и храмы как центры книжности России. М., 2010. С. 96 и др.

<sup>3</sup> *Малков Ю. Т.* Стенопись собора Чуда Архангела Михаила в Хонех в Московском Кремле // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуция. М., 1977. С. 368; *Киприн В. А.* История развития застройки и планировки территории Чудова Монастыря // Кадашевские чтения: Сб. докл. конф. М., 2011. Вып. 8. С. 129.

<sup>4</sup> В последние годы для определения культурно-семиотического значения городских объектов используется термин «гуманитарно-географические образы», т. е. «согласованные ансамбли знаков, символов, архетипов и стереотипов, описывающих, характеризующих и интерпретирующих географическое пространство с точки зрения его переживания, осмысления и встраивания в различные экзистенциальные стратегии» — см.: *Замятин Д. Н.* Локальные истории и методика моделирования гуманитарно-географического образа города // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / сост., отв. ред. Д. Н. Замятин. М., 2005. Вып. 2. С. 276.

культурно-семиотических кодов требуется знать конкретные обстоятельства их возникновения.

Культурологический процесс чтения «текста города» оказывается существенно осложнен тем обстоятельством, что его знаковые образы изначально «формируются в пространствах с многочисленными и противоречивыми социокультурными контекстами», а с течением времени происходят постоянные динамические сдвиги историко-культурных стратификаций, приводящие к рождению все новых интерпретаций городских пространств<sup>5</sup>. И из-за этого культурно-семиотические коды могут быть прочитаны (расшифрованы) по-разному. Может происходить явная или неявная замена/подмена первоначального культурного концепта, присвоенного когда-то и кем-то конкретному городскому объекту, например, тому же Чудову монастырю.

Пример с легендой об основании Чудова монастыря оказывается очень удобен и показателен для рассмотрения тех возможных метаморфоз, которые способна претерпевать городская мифология Москвы в зависимости от привнесения в нее того или иного социокультурного контекста и связанного с ним дискурса.

Показательны здесь, прежде всего, те сложности, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся установить время и конкретно-исторические обстоятельства возникновения данной легенды. А без этого, как мы уже отмечали, невозможно адекватное понимание того культурно-идеологического концепта, который изначально был в этой легенде семиотически зашифрован. Сложности проистекают в первую очередь от того, что наши авторы, пересказывавшие во второй половине XIX — начале XXI в. на страницах своих сочинений чудовскую легенду, при этом либо совсем не указывают своих источников, либо глухо ссылаются на некие «предания», что лишает эту легенду хоть какой-то исторической приуроченности.

Лишь И. Е. Забелин в данном контексте также весьма неопределенно указал на «некоторых летописцев». «Некоторые летописцы упоминают, — писал московский историк, — что на этом

месте (Чудов монастырь. — Д. К.) находился Царев Ордынский Посольский двор, т. е. местопребывание приходивших в Москву царевых, иногда очень грозных и немилостивых, послов, появлявшихся время от времени за сбором дани и пошлин, а также и сверх пошлин чрезвычайных царевых запросов. Другие позднейшие свидетельства упоминают, что здесь был конюшенный двор хана Джанибека, который подарила святой царице Тайдуле (Тайтуглы). Конюшенный двор, конечно, составлял только часть всего подворья. Невозможно предполагать, чтобы в Кремле находились только одни конюшни ордынских послов».<sup>6</sup> К сожалению, труд по истории Москвы был опубликован уже после кончины И. Е. Забелина, и издатели выпустили его в свет без справочного аппарата. Поэтому, у каких летописцев И. Е. Забелин видел приведенные им сведения, остается только догадываться. Вслед за ним на некие неопределенные летописи ссылались и другие исследователи<sup>7</sup>. Однако конкретных летописных памятников никто из них тоже не называл. Очевидно, позднейшие историки целиком полагались на авторитет своего уважаемого предшественника.

Лишь в начале XXI столетия была предпринята целенаправленная попытка выявления источников, способных подтвердить достоверность легенды о дарении ордынского подворья митрополиту Алексею для постройки Чудова монастыря. Эту попытку проделала Т. Д. Панова, являвшаяся на тот момент главным археологом Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль». Как профессиональный археолог она решительно отвергла возможность подтвердить легенду о татарском (ордынском) подворье в Кремле имеющимся археологическим материалом<sup>8</sup>. Анализ летописей и актового материала также привел ее к выводу об отсутствии там прямых указаний на существование подобного подворья<sup>9</sup>. В конечном итоге Т. Д. Панова пришла к убеждению, что версия об основании Чудова монастыря на месте ханского подворья является мифологическим стереотипом, появившимся в русской истори-

<sup>5</sup> Замятин Д. Н. Указ. соч. С. 276.

<sup>6</sup> Забелин И. Е. Указ. соч. С. 284.

<sup>7</sup> См., например: Сковрцов Н. А., *прот.* Археология и топография Москвы. С. 159; Выголов В. П. О первоначальной архитектуре собора Чудова монастыря // Средневековое искусство: Русь, Грузия. М., 1978. С. 63–82.

<sup>8</sup> Панова Т. Д. Татарское подворье в Московском Кремле: миф или реальность? // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI—XVIII вв.): Докл. Второй научн. конф. (Москва, 7—8 дек. 1999 г.). М., 2001. С. 30–31.

<sup>9</sup> Там же. С. 28–31.

ческой литературе в середине XIX в.<sup>10</sup> При этом Т. Д. Панова указала и на того человека, который, по ее мнению, породил этот исторический миф — исследователя московских древностей И. М. Снегирева<sup>11</sup>.

Действительно, И. М. Снегирев в 1843 г. в пятой тетради своих «Памятников московских древностей» писал, что «место Чудова монастыря занимал конюшенный двор хана Джанибека, который подарила святителю (Алексею. — Д. К.) излеченная им ханша Тайдула, или Тайбола»<sup>12</sup>. В том же году увидела свет еще одна работа И. М. Снегирева — «Новоспасский монастырь», где также утверждалось, что «до святителя Алексия место Чудова монастыря занято было ханским двором с конюшнями»<sup>13</sup>. Позднее это утверждение неоднократно повторялось в его работах 50–70-х годов XIX в.<sup>14</sup> И именно к этому автору восходит практически вся последующая литература вплоть до настоящего времени.

Сам же И. М. Снегирев ссылаясь при этом на «Измарагд диалектовый от создания мира, оканч[ивающийся] 1697 г. писан полууставом, в 12, принадлежал К. Аверину»<sup>15</sup>. Упомянутый в данной отсылке К. И. Аверин был рязанским (точнее, зарайским) купцом и коллекционером-любителем начала XIX в. Его сравнительно небольшая коллекция древнерусских рукописей не сохранилась как единое целое, но оказалась рассредоточена по иным рукописным собраниям. Большая часть аверинских рукописей была передана в библиотеку Московского общества истории и древностей российских при Московском Императорском университете и в Румянцевский музей<sup>16</sup>. Но ни в этих, ни в каких бы то ни было других рукописных собраниях указанный И. М. Снегиревым «Измарагд диалектовый» никто из исследователей никогда не встречал. Это и дало Т. Д. Пановой повод заподозрить И. М. Снегирева в мистификаторстве.

К подобного рода подозрениям подталкивает и само название рукописи, будто бы принадлежавшей купцу Аверину. Если это был какой-то список «Измарагда» — сборника церковных поучений, то почему он «диалектовый»? «Диалектовыми» называли рукописи, содержащие словари. «Измарагд» никак не может быть «диалектовым» словарем. Равным образом к «Измарагду» не применима характеристика «от создания мира, оканчивающийся 1697 г.». Это указание уместно для хронографа или (в меньшей степени) для летописи, но не для сборника святоотеческих гомилий, каковым являлся «Измарагд». Смешение нескольких совершенно несовместимых жанровых признаков в заглавии рукописи, которую после И. М. Снегирева никому не приходилось видеть, волей-неволей заставляет задуматься: а могла ли существовать такая рукопись в реальности? Тем более, что М. П. Погодин, близко знавший И. М. Снегирева как человека и исследователя, отмечал за ним такую особенность: «Он часто запутывается и запутывает читателя, даже иногда как будто с умыслом, по особенному складу ума: ему как будто приятнее бывает туман, чем свет. *К десяти верным сведениям он приложит непременно с ветру одиннадцатое неверное, и вы затруднитесь разобрать, которое же из одиннадцати известий никуда не годится* (выделено нами. — Д. К.). По этой причине многочисленными сочинениями и разысканиями Снегирева должно пользоваться как богатым материалом, но с особенной осторожностью и не употреблять его показаний без проверки»<sup>17</sup>.

К счастью, в нашем случае И. М. Снегирев все-таки оставил некоторую возможность для проверки добросовестности его информации о ханском дворе на месте будущего Чудова монастыря. Кроме аверинского «Измарагда диалекто-

<sup>10</sup> Там же. С. 31.

<sup>11</sup> Там же. С. 25–26, 28.

<sup>12</sup> Снегирев И. М. Памятники московских древностей. М., 1842–1843. С. 131.

<sup>13</sup> Снегирев И. М. Новоспасский монастырь. М., 1843. С. 9.

<sup>14</sup> Снегирев И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. Год 3. М., 1852. С. 78–79; Он же. Новоспасский ставропигиальный монастырь. М., 1863. С. 5; Он же. Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. Т. 1. М., 1875. С. XIII; Т. 2. М., 1873. С. 201.

<sup>15</sup> Снегирев И. М. Памятники московских древностей. С. 131, примеч. 1; Он же. Новоспасский монастырь. С. 9, примеч. 7.

<sup>16</sup> См.: Роспись книгам и монетам, принесенным в дар Обществу истории и древностей российских зарайским купцом К. И. Аверинным // Труды и записки Общества истории и древностей российских. Ч. III. Кн. II. М., 1827. С. 17–28, 79–81, 113–114, 150–151; Козлов В. П. К истории комплектования Румянцевского собрания русских и славянских рукописей // Записки Отдела рукописей. Вып. 41. М., 1980. С. 5, 18 (№ 118), 23 (№ 307), 27 (№ 420), 28 (№ 445); Он же. Колумбы российских древностей. М., 1985. С. 80, 81.

<sup>17</sup> Погодин М. П. Судьбы археологии в России // Труды I Археологического съезда в Москве, 1869 г. М., 1871. Т. I. С. 25–26 (перепечатано в кн.: Погодин М. П. Сочинения. Т. III: Речи. 1830–1872. М., 1872. С. 504–505). См. также аналогичные замечания: Забелин И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории. Ч. II. М., 1873. С. 119–122.

вого», существование которого так и остается на его совести, он сделал ссылку еще на «Сочинения А. Сумарокова, Ч. VI, 289»<sup>18</sup>. Нам было доступно второе издание «Полного собрания сочинений в стихах и прозе» А. П. Сумарокова, шестая часть которого была издана в 1781 г. Там на странице 307 (а не 289, как у И. М. Снегирева, который пользовался более поздним изданием сумароковских «Сочинений» 1787 г.) сказано: «Митрополитом был при нем (великом князе Иване Ивановиче. — Д. К.) Алексей, опочивающий в Чудове монастыре, им самим созданным, на котором месте был прежде двор татарских посланников»<sup>19</sup>. Это утверждение содержится в статье А. П. Сумарокова «О первоначалии и созидании Москвы». Данная статья впервые была опубликована в январской книжке сумароковского журнала «Трудолюбивая пчела» за 1759 г. Очевидно, сочинена она была А. П. Сумароковым незадолго до публикации — в конце 50-х годов XVIII в.<sup>20</sup> Таким образом, версия о первоначальном существовании ордынского подворья на месте Чудова монастыря удревняется по отношению к публикациям И. М. Снегирева почти на столетие. Поэтому его теперь нельзя считать «мистификатором», придумавшим чудовскую легенду «с ветру», по выражению М. П. Погодина.

Правда, обращает на себя внимание довольно заметная разница в изложении деталей этой легенды. У А. П. Сумарокова речь идет о дворе татарских посланников, а у И. М. Снегирева он уже превращается в конюшенный двор хана. Как мы помним, И. Е. Забелин относил вариант с посольским двором к сведениям «некоторых летописцев», а вариант с конюшенным двором связывал с какими-то «позднейшими свидетельствами». Но из-за отсутствия справочного аппарата в его «Истории города Москвы» мы лишены возможности узнать, что это за свидетельства, и не подразумевает ли он под ними писания И. М. Снегирева. Точно так же и в отношении И. М. Снегирева мы пока не можем сказать, действительно ли он располагал источником, в котором упоминался именно ордынский конюшенный двор на месте Чудова монастыря, или же это его

произвольное, «с ветру», переосмысление прочитанного у А. П. Сумарокова.

Поскольку ссылки на источники в статье А. П. Сумарокова не приведено, то мы рисковали бы остановиться в распутывании генезиса чудовской легенды на середине XVIII в. Но на сегодняшний день мы можем указать текст, в котором еще на столетие раньше говорилось о «воздвижении» митрополитом Алексеем Чудова монастыря на месте подаренного ханом «посольского двора». В собрании рукописей РГАЛИ имеется сборник житий русских святых (РГАДА, собр. РГАЛИ, Ф. 187 № 61, в 4<sup>о</sup>), который можно датировать первой половиной XVII в. Там (л. 329 об. — 335) читается краткая редакция Жития митрополита Алексея, которая известна еще по двум спискам, введенным в научный оборот Р. А. Седовой (РГБ. Собр. Усова, Ф. 651. № 84 (М 5199). Сборник посл. четв. XV в. Л. 80–84; РГБ. Музейное собр. № 10301. Пролог тр. четв. XVI в. Л. 518 об. — 521)<sup>21</sup>. Данная редакция представляет собой сокращение Жития свт. Алексея, написанного Пахомием Сербом ок. 1459 г. Ни в Пахомиевой редакции Жития, ни в ее сокращенной переделке изначально никаких сведений о подарке митрополиту Алексею ордынского подворья в Москве не содержалось.

Но в списке из собрания РГАЛИ имеются две заметные интерполяции, отсутствующие в списках, указанных Р. А. Седовой. На л. 333 говорится, что слава о свт. Алексее «до того нечестиваго царя Жанибека доиде. Имяше же царь той дщерь царицу именемъ Тайбулу 3-х лет слепоу сушу». Вторая вставка сделана в сцене одаривания митрополита Алексея ханом за чудесное излечение «девицы»: «и даде ему под м[о]н[а]стырь и посолскіи двор иже бе на Москве» (л. 334 об.). «По сих же» свт. Алексей «на томъ месте ... м[о]н[а]стырь возгради» (л. 334 об., 335). Мы не можем сейчас судить о том, сделаны ли были отмеченные нами вставки в списке РГАЛИ № 61 переписчиком именно этого списка или они уже находились в его протографе. Но можно достаточно определенно указать на круг источников, откуда они могли быть позаимствованы.

<sup>18</sup> Снегирев И. М. Памятники московских древностей. С. 131, примеч. 1.

<sup>19</sup> Сумароков А. П. О первоначалии и созидании Москвы // Он же. Полн. собр. соч. в стихах и прозе. Изд. 2-е. М., 1781. Ч. VI. С. 307.

<sup>20</sup> Салмина М. А. Древнерусские повести о начале Москвы в переработке А. П. Сумарокова // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 381.

<sup>21</sup> Седова Р. А. К вопросу о первоначальной редакции Жития митрополита Алексея, созданной пермским епископом Питиримом // Макариевские чтения. Можайск, 1998. Вып. 5. С. 351–364. Представление Р. А. Седовой о найденной ей краткой редакции Жития свт. Алексея, как о произведении епископа Питирима Пермского, предшествовавшем агиографическому труду Пахомия Серба, нами не разделяется.

О слепой Джанибековой царице Тайдуле сообщается в редакциях Жития свт. Алексея, составленных в XVI в. для Никоновской летописи и Степенной книги. В Пахомиевой редакции Жития и ее сокращениях действуют не Джанибек и Тайдула, а «царь Амурат» и его не названная по имени «царица». И в списке РГАЛИ № 61 везде, кроме процитированной вставки на л. 333, говорится не о Жанибеке и Тайбуле, а об Амурате с его царией. (Комичным образом интерполятор принял трехлетний срок болезни царицы за ее возраст и превратил ее в малолетнюю «девицу», «дщерь» Джанибека.) Таким образом, интересующие нас вставки могут восходить к текстам либо Никоновской летописи, либо Книги степенной царского родословия; к каким-то их спискам, в которых имелось дополнение о подарке ханом Джанибеком своего посольского двора митрополиту Алексею.

Дополнительную ясность в этот вопрос позволяет внести обращение к Мазуринскому летописцу, составленному в первой половине 1680-х годов, возможно, иноком Чудова монастыря Исидором Сназиным<sup>22</sup>. Текст Мазуринского летописца обильно насыщен заимствованиями из Степенной книги. В частности, мы находим в нем прямую ссылку на Житие митрополита Алексея в редакции Степенной книги. Под 7012 (1504) годом, сообщив об освящении 6 сентября церкви Чуда архистратига Михаила, где были поставлены многочисленные мощи митрополита Алексея, составитель Мазуринского летописца указывает: «явлено бысть в житии сего великого чудотворца Алексея, митрополита всея Руси, в первой на десять степени в Степенной книге»<sup>23</sup>. В другом месте Мазуринского летописца, под 6862 (1354) годом, находится более пространное заимствование из Книги степенной царского родословия, где повествуется о двух походах святителя Алексея к ордынским ханам. И там, после рассказа о чудесном исцелении от слепоты Женибековой царицы Тайдулы, мы и находим интересующее нас дополнение к первоначальному тексту Степенной книги: «Даст же ему царь и двор свой посольской

на Москве, иде же ныне Чудов монастырь, и отпущен бысть с миром. И прииде святыи на престол свой с великою честию и устрои на том месте церковь каменну во имя архистратига Михаила, иде же даст ему царь место, и обитель устрои на том месте»<sup>24</sup>. Таким образом, легенда об ордынском подворье на месте будущего Чудова монастыря проявляется в середине — второй половине XVII в. в виде переделок (дополнений) Жития свт. Алексея редакции Степенной книги.

Мазуринский летописец, конечно же, не мог служить источником для интерполяций в сокращенную редакцию Жития митрополита Алексея в списке РГАЛИ № 61, поскольку этот список старше летописца. Очевидно, эти сочинения, — агиографическое и летописное, — разными путями восходят к какому-то общему протографу. Путь к этому протографу открывает нам анализ Мазуринского летописца. Исследователи уже отмечали, что многочисленные и разнообразные источники, использованные в Мазуринском летописце, могли быть заимствованы его составителем через посредство какого-то более раннего летописного свода<sup>25</sup>. А. В. Лаврентьев конкретно указал на то, что таким посредником был патриарший летописный свод 1652 г.<sup>26</sup> В своде 1652 г. заимствования из Степенной книги совершенно подобны таковым же в Мазуринском летописце, и в частности там имеется заимствование из Жития митрополита Алексея в редакции Степенной<sup>27</sup>.

Указан А. В. Лаврентьевым и тот список Книги степенной царского родословия, который, по его мнению, мог использоваться патриаршими книжниками при составлении летописного свода 1652 г. Он полагает, что это могла быть Степенная книга из личной библиотеки патриарха Никона, который и являлся заказчиком свода 1652 г. и который позднее вложил эту Степенную в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. В настоящее время эта книга хранится в библиотеке Академии наук — БАН, 32.8.1.<sup>28</sup> К сожалению, мы на сегодняшний день не имели возможности непосредственно посмотреть текст этого списка Степенной книги, а равно и списков неопу-

<sup>22</sup> Чистякова Е. В., Богданов А. П. «Да будет потомкам явлено...»: Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988. С. 60–75; Богданов А. П. Исидор Сназин // Словарь книжников и книжности Древней Руси., 1993. Вып. 3 (XVII). Ч. 2: И–О. СПб. С. 124.

<sup>23</sup> Мазуринский летописец // Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 1968. Т. 31 Летописцы последней четверти XVII века. С. 121.

<sup>24</sup> Там же. С. 87.

<sup>25</sup> Предисловие // ПСРЛ. Т. 31. С. 3; Богданов А. П. Указ. соч. С. 124.

<sup>26</sup> Лаврентьев А. В. Свод 1652 г. — памятник русского летописания XVII в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1984. С. 9, 10, 184.

<sup>27</sup> Там же. С. 72.

<sup>28</sup> Там же. С. 32–33.

бликованного летописного свода 1652 г. Поэтому наличие в них искомого нами дополнения о передаче митрополиту Алексею ордынского посольского двора остается лишь более или менее вероятным предположением (более вероятным для свода 1652 г. и несколько менее вероятным для никоновского списка Степенной книги). Это пока открытое направление для дальнейших источниковедческих поисков, которые, как мы надеемся, способны принести положительный результат.

Дополнительные основания для подобных надежд дает нам рассмотренная выше статья А. П. Сумарокова «О первоначалии и созидании Москвы». Дело в том, что она открывается переделкой двух текстов, входящих в цикл легендарных повестей о начале Москвы. А. П. Сумароков явно использовал в своей работе «Повесть о зачале Москвы» и «Сказание о зачале Москвы и Крутицкой епископии»<sup>29</sup>. А как раз эти два сочинения (причем «Повесть о зачале Москвы» сразу в двух редакциях) находятся в списках второй (младшей) редакции патриаршего летописного свода 1652 г., которая могла быть создана между 1657 и 1673 гг.<sup>30</sup> Равным образом в составе летописного свода 1652 г. (обеих его редакций) можно отыскать и подавляющее большинство сведений, приводимых в сумароковской статье после пересказа повестей о начале Москвы. С учетом того, что летописный свод 1652 г. пользовался популярностью и в XVIII в. — большинство дошедших до нас списков данного свода относятся именно к этому столетию (один из них был даже специально переписан в 1736 г. для канцлера А. П. Волинского)<sup>31</sup>, нет ничего удивительного в том, что им мог воспользоваться в своих исторических трудах и А. П. Сумароков. Следовательно, и известие про двор татарских посланников, бывший прежде на месте Чудова монастыря, он, вероятнее всего, мог почерпнуть именно из этого летописного источника.

В этой связи можно высказать осторожную догадку и о том, что же все-таки мог представлять собой аверинский «Измарагд диалектовый», на который ссылался И. М. Снегирев. Если этот памятник реально существовал, то не мог ли «Измарагд от создания мира, оканчивающийся 1697 г.» быть поздним списком летописного свода 1652 г. или восходящего к нему Мазуринского летописца с продолжением текста до 1697 г.? Возможность использования И. М. Снегиревым

какого-то реального древнерусского источника, помимо указанной им статьи А. П. Сумарокова, подкрепляется до некоторой степени редкой формой имени исцеленной ордынской царицы — Тайбола. В известных нам текстах точно такая форма не встречается нигде. Но наиболее близка ей оказывается форма Тайбула (Тайбулу), которую мы находим в интерполяции в краткое Житие митрополита Алексея в списке РГАЛИ № 61, где упоминается и пресловутый «посольский двор». А если принять во внимание, что в оригинале этого списка написано было «Тайбълъ», то легко представить себе, что графема *у* в каком-то другом списке «потеряла» со временем верхние «рога», сохранив только нижнюю петлю, и поэтому в таком дефектном варианте имя царицы вполне могло быть прочитано в середине XIX в. как Тайбола.

Таким образом, самым ранним известным нам документальным свидетельством, фиксирующим предание о построении Чудова монастыря на месте ордынского подворья, является список сокращенной редакции Жития митрополита Алексея в сборнике РГАЛИ № 61, который датируется довольно широко — первой половиной XVII в. В следующий раз это предание проявляется в Мазуринском летописце, составленном около 1682 г. Однако изучение источников Мазуринского летописца позволяет предполагать, что интересующее нас предание читалось уже в патриаршем летописном своде 1652 г., а может быть, и в патриаршей Степенной книге, представленной рукописью БАН, 32.8.1, которая была создана во второй четверти XVII столетия (возможно, точнее — в 30-е годы XVII в.). В целом можно говорить о том, что предание о дарении митрополиту Алексею ханского двора в Москве за чудесное исцеление Тайдулы изначально могло существовать в устном виде как элемент чудовского монастырского фольклора; а в эпоху патриарха Филарета Никитича или же в Никоновскую эпоху это предание обратило на себя внимание патриарших книжников, которые занесли его на страницы своих церковно-исторических сочинений.

Из вышесказанного с очевидностью вытекает, что письменная фиксация чудовской легенды патриаршими книжниками в XVII в. никак не была связана с историческими реалиями XIV столетия, но использовала легендарные «при-

<sup>29</sup> Салмина М. А. Указ. соч. С. 379–380.

<sup>30</sup> Лаврентьев А. В. Указ. соч. Приложение. С. 15–18.

<sup>31</sup> Археографический обзор списков летописного свода 1652 г. см.: Лаврентьев А. В. Указ. соч. Приложение. С. 1–6.



Исцеление Тайдулы

поминания» о тех давно минувших временах для решения актуальных духовно-идеологических задач своего времени. Придание этой легенде официального статуса, через помещение ее в тексты важнейших письменных памятников патриаршего двора, превращало Чудов монастырь в материальный знак и постоянное напоминание об опасной поездке митрополита Алексея в Золотую Орду, увенчавшейся триумфом чудесного исцеления слепой ханши и избавлением Руси от грозившего ей нового ордынского погрома. В контексте этой легенды русские первоиерархи выступали не просто активными участниками вполне светской государственно-дипломатической деятельности, но и до некоторой степени приобретали в этой сфере пальму первенства, поскольку

им удавалось решить такие внешнеполитические проблемы, перед которыми бессильно отступала верховная светская власть<sup>32</sup>. Через обращение к чудовской легенде русские патриархи XVII в. получали «исторический аргумент», существенно подкреплявший их стремления играть самостоятельную и активную роль в светских политических делах вообще и внешнеполитических в особенности. А подобные устремления несомненны и для «великого государя» Филарета Никитича, и в еще большей степени для патриарха Никона (особенно на фоне русско-польской и русско-шведской войн середины XVII в.).

Итак, мы видим, что первоначальный дискурс, в котором была актуализирована чудовская легенда как элемент «текста Москвы»,

<sup>32</sup> Подробнее о коллизиях царско-митрополичьих противоречий в дипломатической сфере середины XVI в., отразившихся в составленной для Степенной книги редакции Жития митрополита Алексея, см.: Кривцов Д. Ю. Рассказ Степенной книги о «шестивях» в Орду митрополита Алексея и царско-митрополичьи отношения 60-х гг. XVI в. // Мининские чтения: Матер. докл. науч. конф., проводившихся в Нижегородском государственном университете им. Н. И. Лобачевского 22 мая 1998 г., 21 мая 1999 г. и 21 мая 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 67–84.

носил национально-православный характер и отличался возвышенным пафосом торжества Православия — торжества над иноверными и иноплеменными врагами-ордынцами и, можно сказать, даже торжества Церкви над светской государственной властью, поскольку Церковь успешно справляется с проблемами, неразрешимыми для государства. Здесь же мы можем отчетливо различить те три основные элемента, которые составляют культурно-семиотический код чудовской легенды. Это, во-первых, элемент православный, можно сказать даже национально-православный, поскольку Православие совпадает тут с русской народностью; во-вторых, элемент государственный, который может выступать и как национально-русский, и как русско-имперский; и в-третьих, элемент ордынский, сочетающий в себе татарско-имперский и мусульманский аспекты. Дальнейшая историческая судьба чудовской легенды определяется тем, как в новых дискурсах по-новому выстраивается иерархия элементов ее культурно-семиотического кода.

Впрочем, изначальный код, в котором православный элемент безусловно господствует над ордынским и даже отчасти и над русским национально-государственным элементом, вполне устойчиво сохраняется в интерпретации чудовской легенды и в современной православной среде. Ярким примером такой интерпретации является материал об истории Чудова монастыря, размещенный его автором — Еленой Лебедевой на сайте Православие.Ru<sup>33</sup>. Для Е. Лебедевой история чудесного исцеления слепой ханши Тайдулы митрополитом Алексеем и получения в награду за это ордынского подворья в Москве представляется совершенно реальным историческим фактом. Происходит же эта история «в тяжелую годину татаро-монгольского ига на Руси»; в те времена «дорога в Орду была всегда для русских опасной — никто не знал, как и с чем вернется оттуда, и вернется ли вообще». Таким образом создается негативный образ Орды как смертельно опасного врага и угнетателя Руси. А духовный смысл истории о чудесном исцелении ханши Тайдулы Е. Лебедева раскрывает через аналогию с чудом Михаила архангела в Хонех Фригийских, которому собственно и посвящен

московский Чудов монастырь. Подобно тому как для Древней Церкви чудо Михаила архангела в Хонех символизировало торжество христианства над враждебными устремлениями язычников, так «для православной Руси, томившейся под игом иноверцев, праздник символизировал и спасительную помощь за Христову веру, и ее духовную победу.»

Правда, победный пафос в рассматриваемом материале Е. Лебедевой существенно снижается из-за последующей трагической судьбы Чудовской обители, которая в декабре 1929 г. была полностью разрушена для освобождения престижной территории под строительство правительственного здания Президиума Верховного Совета СССР. Здесь государственный элемент культурно-семиотического кода выступает в образе советского государства — явно не православного и даже не национального, поскольку для него не дорога русская национально-религиозная святыня, которую являл собой Чудов монастырь. Этот конфликт между Православием и государством, по сути, продолжается и до сих пор, так как до сих пор невозможно восстановить погребенную святыню из-за того, что ее место занято правительственным зданием. «И ныне ничего не напоминает о Чудове монастыре в Кремле, кроме самой истории», — сокрушается Е. Лебедева. Так в современный православный дискурс чудовской легенды привносится явный кризисный аспект — непреодоленный кризис в отношениях между государством и Православием.

Определенная кризисная составляющая присутствует и в других вариантах дискурса, окружающих чудовскую легенду. Один из таких вариантов наглядно представлен в печатных и электронных публикациях Дамира Зинюровича Хайретдинова — ректора Московского исламского университета, кандидата исторических наук, защитившего диссертацию по истории мусульманской общины Москвы в XIV — начале XX в.<sup>34</sup> Так, в материале под заголовком «Золотая Орда в златоглавой столице Руси», который размещен на сайтах IslamRF.ru и «Христианство или Ислам», маркером кризисных отношений между православными русскими и татарами-мусульманами выступает факт недопущения свет-

<sup>33</sup> Лебедева Е. Чудов монастырь в Москве // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/53.htm>. Материал датируется 19 сент. 2003 г.

<sup>34</sup> Хайретдинов Д. З. Золотая Орда в златоглавой столице Руси // <http://islamrf.ru/news/culture/history/19359>; Он же. Подворья Золотой Орды в великокняжеских столицах — Москве и Нижнем Новгороде // Фаизхановские чтения. № 3. Нижний Новгород, 2006. № 3 и др.



скими и церковными властями Москвы в 70-е годы XVIII в. строительства мечети в Первопрестольной. Сказанные по этому поводу слова митро-полита Платона, что «царствующий град Москва... отвратителен к магометанской религии», Д. З. Хайретдинов пытается опровергнуть «фактом» давнего существования ордынского подворья в Москве. Это подворье выступает в качестве материального воплощения «симбиоза элементов великокняжеского (т. е. русского) и ханского (т. е. — татарского, или мусульманского) правления на Руси», в рамках которого «и татары, и русские одинаково чувствовали себя хозяевами Москвы и Московского государства».

В интерпретации чудовской легенды Д. З. Хайретдиновым православный элемент культурно-семиотического кода оказывается практически исключенным. Чудов монастырь интересует этого автора лишь как маркер географического положения ордынского подворья в Москве, и более ни для чего ему не нужен. На первый план у Д. З. Хайретдинова выходит государственно-имперский аспект. Сначала он проявляет себя в форме ордынской имперской государственности, которая, как мы уже видели, преподносится в виде счастливого симбиоза Орды и Руси. Ну, уж если даже и не всей Руси, то уж Московского княжества — несомненно. Чтобы и читатель не сомневался в благотельности московско-ордынских связей, Д. З. Хайретдинов напоминает известный афоризм Н. М. Карамзина: «Москва обязана своим величием ханам!» Таким образом, ордынско-имперская государственность трансформируется в русско-имперскую, но сохраняет свою исконную историческую сущность. «На месте снесенного Чудова монастыря, — отмечает Д. З. Хайретдинов, — было построено здание Президиума Верховного Совета СССР, а сейчас здесь один из корпусов администрации президента России. Именно здесь президент страны выступает с ежегодным посланием Федеральному собранию!» То, что в православном дискурсе чудовской легенды служило предметом глубокой духовной печали, в «возвышенно-ордынском» дискурсе Д. З. Хайретдинова становится предметом откровенной

гордости. Причем историческая модель ордынской государственности превращается тут едва ли не в модель идеального устройства будущего государства Российского.

Вместе с тем имеется и еще один вариант дискурса, в рамках которого предпринимается попытка дешифровки культурно-семиотического кода чудовской легенды. Этот дискурс, который с полным правом можно обозначить как «приниженно-ордынский», демонстрирует нам размещенный на сайте «Русский рок» материал А. В. Горохова под заголовком «От драчки за „общак“ до Благодати»<sup>35</sup>. Автор данного материала презентует себя в качестве секретаря Союза военных исламоведов России<sup>36</sup>. Но напрасно мы стали бы искать у него профессионального взгляда специалиста-востоковеда на русско-ордынские отношения XIV столетия. То, что демонстрируется господином секретарем, не поднимается выше самых вульгарных версий «фольк-хистори». По его мнению, большинство исторических событий эпохи ордынского ига на Руси «прекрасно укладывается во взаимоотношения между криминальными авторитетами. Да, в принципе, все эти ханы-князья-беки-бояре и были по своей сути узаконенными рэкетирами». Особая роль Москвы в этих отношениях определялась тем, что на ее территории «несколько веков подряд действовала крупнейшая в мире конная ярмарка. По всей Нагатинской пойме и этой стороне Москва-реки до самой Таганки паслись табуны, которые сюда сгоняли на продажу. За год продавалось до 200000 коней!» Поскольку на этом торжище крутились бешеные деньги, которые собирали ежедневно, то их нужно было хранить где-нибудь под боком. Вот отсюда и выводится функция Чудова монастыря: деньги «брали и везли на хранение в Чудов монастырь, под бок „ограниченному воинскому контингенту“, часть конюшен которого и переоборудовали в монашеские кельи». Таким образом, и в контексте «приниженно-ордынского» дискурса Чудов монастырь выступает лишь материализованным символом русско-ордынского взаимовыгодного государственно-экономического сотрудничества, без всякой духовно-религиозной нагрузки.

<sup>35</sup> Горохов А. В. От драчки за «общак» до Благодати // <http://www.russkiy-rok.ru/white/polemik/obschak.html>.

<sup>36</sup> По справке, предоставляемой Культурно-просветительским центром «Новый век», Союз военных исламоведов России был создан в 2004 г. по инициативе специалистов-востоковедов, выпускников Военного института иностранных языков, работавших долгие годы в странах ислама. Главной целью этого Союза была заявлена выработка мер противодействия исламскому терроризму, вскрытие причин его зарождения, поиск путей урегулирования межконфессиональных противоречий, разработка концепций мирного сосуществования человечества с учетом исламского фактора. За время своего существования Союз провел несколько конференций, круглых столов и слушаний. См.: <http://noviyvek.org/projects/soyuz-voennyh-islamovedov-rossii-51-soyuz-voennyh-islamovedov.html>.

Правда, господин Горохов отдает себе отчет в ненормальности нарисованной им картины московско-татарского «рэкети́рского симбиоза». И в дальнейшем оговаривается, что подобный симбиоз был вынужденной мерой, переходным периодом от одряхлевшего духом и, скорее, разъединявшего, чем консолидировавшего, символа былого величия Руси — Владимира, к новой московской государственной модели, которая была задумана Иваном Калитой и воплощена на практике Дмитрием Донским. Тут мы снова сталкиваемся с уже знакомым нам мотивом «кризиса», который неизменно сопутствовал всем рассмотренным нами попыткам раскрытия культурно-семиотического кода чудовской легенды. Только в данном случае этот мотив акцентируется особо: «Ситуация повторяется, — заявляет А. В. Горохов, — одряхлевший духом символ былого величия — Москва, вызывающая отторжение в провинции, и назревшая необходимость формирования новых образцов духовного служения...». Это заявление позволяет понять, зачем А. В. Горохову понадобилось карикатурное изображение московского прошлого с предельной дискредитацией одной из самых значимых московских святынь — Чудова монастыря, превращенного в хранилище рэкети́рского «общака» в наскоро переделанных под кельи конских стойлах. Такая ненормальность истоков московской государственности призвана объяснить ее сегодняшний кризис и позволить А. В. Горохову пафосно кликнуть: «Выбирай, **ВЫРАЗИТЕЛЬ ДУХА**, предводитель и основатель новой государственности, новую столицу Земли Русской!». Вот только клич этот бессильно повисает в пустоте, ибо, если кандидатами на роль новой столицы называются и Уфа, и Екатеринбург, и Курган (Царево Городище), то на роль основателя новой государственности ни одной кандидатуры

секретарь военных исламоведов предложить не в состоянии.

В целом можно констатировать, что активный интерес к чудовской легенде, проявляющийся в современном массовом сознании, в значительной мере стимулируется именно поисками выхода из нынешнего духовно-политического состояния нашего общества и государства. Состояния, переживаемого нашими современниками как очевидный кризис. Отсюда то или иное прочтение чудовской легенды и выступает в качестве «исторического доказательства» принципиальной возможности возродить либо национально-русское государство под духовным водительством Православной Церкви (в православном дискурсе), либо идеальную Золотую Орду под справедливым и веротерпимым главенством тюрок-мусульман (в «возвышенно-ордынском» дискурсе), либо же вообще ничего не возрождать, а начать строить нашу государственность заново, как это делалось в XIV в. Дмитрием Донским и митрополитом Алексеем (в «принижено-ордынском» дискурсе). При этом всякий вариант прочтения легенды базируется на неизменном убеждении в исторической реальности дарения митрополиту Алексею татарского подворья в Москве под основание будущей Чудовой обители.

Однако установленный нами факт появления этой легенды (по крайней мере, в письменных источниках) никак не ранее XVII в. не позволяет видеть в ней отражение реалий XIV столетия. Поэтому, как в XVII в., так и сегодня, в начале XXI в., история об основании Чудова монастыря на месте бывшего ордынского подворья, подаренного митрополиту Алексею в благодарность за исцеление им ослепшей ханши Тайдулы, остается только красивой и разноликой легендой в большом «культурном тексте» города Москвы.

